

Neo-institutionalistische Ideen für Perspektivität¹ in der Religionswissenschaft

Anne Koch

»Müsste man die Religionswissenschaft, wenn es sie nicht gäbe, erfinden?«, fragt Hubert Seiwert in einem Gedankenexperiment. Ich meine ja und möchte dafür Gründe liefern.

Auch hier möchte ich zunächst wie Seiwert davon ausgehen, dass eine Fachgeschichte nicht ausreicht, die Identität eines Faches zu begründen. Denn in den letzten Jahrzehnten wurde Wirklichkeit unter dem Konzept des Diskurses in stets neuen Verhältnissen von Konzepten (*critical terms*) wie Sprache, Gesellschaft, Moderne, Macht, Subjektivität usw. rekonstruiert. Diese Wissenssortierungen geschehen entlang von systematischen und daher Fächer aufeinander beziehenden Perspektiven und seit *writing culture* und postmoderner Debatte immer unter Einbeziehung der eigenen Position. Diese Position wird dadurch zu einer Positionalität, dass sie sich wandelt, eine Vergangenheit und Interessen hat und unter Prämissen des eigenen (kulturellen) Systems steht. Solche Dynamiken konzeptioneller Wissensordnungen relativieren alle Fachgeschichten: indem sie Querverbindungen schaffen und Innovationen der einen Disziplin als Folge der anderen entpuppen und z. B. mit Strömungen wie dem Evolutionismus, Institutionalismus oder der Pluralisierung des Zivilisationstyps Moderne zusammenbinden. Neben der Relativierung von Fachgeschichte auf institutionelle Spezialisierungslinien hin teilen u. a. Soziologie, Psychologie und Ethnologie mit der Religionswissenschaft ein multiparadigmatisches Innenleben. Keine der genannten Disziplinen ist homogen in Bezug auf Methoden und Theorieansätze.

Fachidentität sollte also nicht nur über Fachgeschichte und auch nicht über Theorien zum Namen gebenden Teil der Disziplin hergestellt werden, in unserem Falle von Religion. Auch hier ergeht es der Religionswissenschaft mit der »Religion« ähnlich wie den anderen Disziplinen, die entsprechend ihres historischen Entstehens im 19. Jahrhunderts Konzepte eben dieser Epoche im Na-

1 Die Interdisziplinarität, die die Religionswissenschaft in der Spezialisierung ihres eigenen Faches besitzt als auch im Austausch mit anderen Wissenschaften übt, soll über Perspektivität als Konzept für eben jene Interdisziplinarität entfaltet werden (siehe Grieser 2011).

men führen. Man denke an die Ethnologie und die Dekonstruktionen der Begriffe Ethnie, Rasse, Volk, Volksgeist und Volksseele.

Nichts desto trotz ist die Fachgeschichte ein Narrativ, das Effekte auf das Wissenschaftstreiben in einer Disziplin ausübt. Es kommt zu einer Pfadabhängigkeit, um in der Terminologie der Institutionentheorie zu sprechen (1), aus der sich ein Theoriebedarf für Perspektivität ableitet (2). Geleistete Vorarbeiten einer solchen Theorie (3) basieren auf einer Geschichte von Weltdeutungen und zwar schon im Spiegel der wissenschaftlichen Reflexion – und wo wäre das mehr geschehen als in der Wissenschaftsgeschichte unserer eigenen Disziplin Religionswissenschaft. Hier ende ich mit dem jüngsten disziplinären Selbsteinholen bei Grieser, von dem aus zwei Elemente des Religionsverständnisses (letztgültige Ordnungen, vermittelbar in Objektsprache) eingeordnet und anders verstanden werden können (4). Schließlich wird an einem institutionentheoretischen Beispiel aus der Religionsökonomie der Erklärungswert von Perspektivität unter Beweis gestellt (5).

1. Pfadabhängigkeit und Wahrheitsgenerierung

Pfadabhängigkeit bedeutet zunächst neutral, dass ein Weg eingeschlagen wird, der sich in bestimmten Institutionalisierungen, Einstellungen und verinnerlichten Vorstellungen verstetigt und habitualisiert. Ökonomisch gesprochen bildet sich ein Gefüge von Marktposition, Zulieferern, Rohstoffketten, Abnehmern und Technologieentwicklung aus, das dadurch zunächst die Effizienz erhöht. Pfadabhängigkeit kann nun eine gewisse Starrheit entwickeln, obwohl sie zunehmend mit hohen Kosten und Effizienzverlusten verbunden ist. Die Starrheit hat mehrere Gründe. Aufgrund der Verinnerlichung eines Modells findet eine Wahrnehmungsselektion statt: die Folgen sind, dass Adaptionen eines religionswissenschaftlichen Selbstverständnisses an andere Wissenschaftszweige nicht mehr stattfinden, Probleme als solche zum Teil nicht mehr wahrgenommen werden, der Aufwand an Plausibilisierung des geltenden Systems steigt: Schulbildungen, eine Auswahl für relevant gehaltener Stoffe, Ideale eines Religionswissenschaftlers (der »Religionsgeschichtler«, der »Philologe«, der »Sozialwissenschaftler« usw.) und Einführungsliteratur tun ihr Übriges.

Hinzu kommt ein zweiter Grund für die Beharrungskraft von Strömungen in einer Fachgeschichte: ein Kosten-Nutzen-Kalkül der Akteure. Während der erste Grund die verinnerlichte Institution ist und somit unbewusst, ist dieser

zweite Grund ein bewusstes Abwägen der Investitionskosten bei Aufnahme eines Berufes wie etwa des kanonischen Wissenserwerbs. Diese hohen Einrichtungskosten und der Aufwand, den eine Systemumstellung bedeutete, sind Gründe, weshalb auch nach einer Abwägung suboptimale Pfade beibehalten werden können. Wer einmal angefangen hat, Portugiesisch oder Spanisch zu lernen, um zur südamerikanischen Religionsgeschichte zu forschen und in Feldaufenthalte Zeit investiert hat, der wird bei dieser Spezialisierung vielleicht auch dann noch bleiben, wenn er oder sie gemerkt hat, dass in Deutschland der noch aus dem 19. Jahrhundert ererbte Schwerpunkt auf ostasiatische Religionsgeschichte dominiert. Hinzu kommt, wenn man das ökonomische Modell unvollkommener Märkte auf Wissenschaftsgeschichte anwenden möchte, dass die Akteure nur über fragmentarische Informationen verfügen. Wer überblickte schon alle Journale und Wissenschaftsstandorte und ihre Ideen und Ergebnisse? Wer hat schon einen siebten Sinn für Trends auf dem Religionswissenschaftsmarkt, etwa die Erweiterung der Produktpalette zunächst um Lehrstühle mit sozialwissenschaftlichem Schwerpunkt und dann nach 2001 mit islamwissenschaftlicher Ausrichtung? Häufig funktioniert in dieser Unübersichtlichkeit eher die Such- und Informationskosten senkende Reputation einer wissenschaftlichen Institution, der man folgt, als tatsächliche Lektüre und Meinungsfindung. Das verstärkt erneut die Pfadabhängigkeit durch die Komplementarität dieser Institutionen in ihrer Entwicklung auf institutioneller Ebene wie auch schon bei der Akkumulation spezifisch kulturellen Kapitals der einzelnen Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen.

2. Gerade Perspektivität ist auf eine Theorie angewiesen

Wie kann sich die Religionswissenschaft offen halten für den Austausch mit Disziplinen und zugleich ihr Gegenstandsverständnis behalten, es mit Diskursen zu tun zu haben und ihr Selbstverständnis, Teil des Diskurses zu sein? Die Pluralität der Perspektiven übersetzen Kippenberg / Stuckrad in ihrer Einführung in die Religionswissenschaft in ein Arbeitsprogramm der »Multifokalität«, die exemplarisch (was sehr eindrucksvoll gelingt) an Konzepten wie Territorialismus, Zivilreligion und Inventionen von Fremdem vorgeführt wird. Eine ähnliche Umsetzung von Perspektivität versteht Konzepte als *critical terms*. Allerdings reicht es nicht aus, solche Schlüsselbegriffe einfach in einem Band aufzulisten wie kulturwissenschaftlich inspirierte Lexika nicht nur in der Religionswissenschaft ihr Innenleben in einer literarischen Gattung abzubil-

den suchen. Es mag ja sein, dass Kulturwissenschaften Disziplinen übergreifend Gespräche über Schlüsselkonzepte führen. Doch dieses Band ist nicht über eine gleichgeordnete Pluralität einzuholen, sondern nur in einer Theorie, die Vielheit auf einen Zugang beziehen kann – eine Theorie, die mit methodischer wie mit gegenständlicher Vielheit umzugehen versteht. Sonst ist zum Beispiel nicht zu entscheiden, welche Folgerungen aus welcher Datenart vorzuziehen sind. Es ist ohne eine Theorie der Perspektivität nicht zu entscheiden, welche Interpretationen welche anderen Interpretationen stützen oder ausschließen usw.

Der von Seiwert sorgsam bedachte Status der *Cognitive Science of Religion* (CSR) ist zum Beispiel erst mit einer Theorie der Perspektivität zu klären. Auf dem Pfad einer hermeneutisch-religionswissenschaftlichen Perspektive ist die CSR naturalistisch und reduktionistisch. Wird die CSR jedoch von einer multiparadigmatischen Warte aus auf sozial- und textwissenschaftliche oder historische Deutungen und Praktiken bezogen, so kann sie eine wertvolle explanative Ergänzung und Erweiterung sein. Das heißt: erst mit einer ausgearbeiteten Wissenschaftstheorie der Religionswissenschaft oder allgemeiner der Kulturwissenschaft können Ansätze eine sinnvolle Lesart erhalten. Dazu müssen Aussagen, die einen höchst unterschiedlichen wissenschaftstheoretischen Status besitzen, gegeneinander abgewogen werden können. Dazu ist es wichtig, sie in eine Theorie der Wissenssortierung zu integrieren. Dann dienen sie dem Deuten anstelle der Reduktion, da jetzt der Status ihrer Aussagen geklärt und abgegrenzt ist.

So steht bei der CSR in einer bestimmten Debatte zum Beispiel die Entscheidung an, ob religiöse Überzeugungen Nebenprodukt der Evolution seien oder einer Adaptationsleistung entstammen. Die Nebenprodukt-Theoretiker (z. B. Boyer, Guthrie, Mithen, Barrett, Kirkpatrick et. al.) sind der Ansicht, es sei beim Herausbilden der religiösen Überzeugungen eigentlich um andere Problemstellungen gegangen, z. B. um die Wahrnehmung von Gefahr ausgehend von anderen Lebewesen. Aufmerksamkeit gegenüber dieser Gefahr wurde geschaffen, indem eine Neigung entstand, spontan Veränderungen in einer Situation Intentionalität zu unterstellen. So wurden auch Objekten der natürlichen Umwelt wie dem sich bewegenden Busch, den im Wind »raunenden« Felsspalten usw. Handlungseigenschaften zugeschrieben: dort lauert jemand, dort versteckt sich jemand, das Gebiet gehört schon jemandem. Die Adaptionstheoretiker hingegen sehen religiöse Überzeugungen vor allem in ihrer sozialen Leistung für den Gruppenzusammenhalt und darin zur Steigerung der Überlebensvorteile (z. B. Bulbulia, Bering, Sosis, Alcorta, Wilson).

Kritisiert worden ist nun an beiden Positionen, dass Handlungszusammenhänge in der Beschreibung von Vorstellungsinhalten bzw. religiösen Überzeugungen (*beliefs*) zu kurz kämen. Seiwert kritisiert, dass die CSR nicht möglich sei, sofern sie Taylors und Spiros Religionsverständnis teile (i. e. dass Religion der Glaube an spirituelle Wesenheiten ist) und lediglich neu hinzufüge, dass religiöse Vorstellung nicht außerhalb des menschlichen Gehirns vorkämen. Seiwert macht nun den methodischen Einwand, dass Religion dann von einer sich empirisch verstehenden Disziplin wie der CSR nicht zu erforschen sei. Und in der Tat hat Seiwert hier seinen Finger auf eine Schwachstelle mancher Theoretiker der CSR gelegt: Die Existenz »überempirischer« oder »übernatürlicher« Wesenheiten wollen sie offenhalten. Eine schöne Illustration hierfür ist die Aussage des Theologen Perry Schmidt-Leukel:

»Wenn es zur Wahrnehmung bestimmter sehr hoher Töne einer gewissen genetischen Veranlagung bedarf, wie sie ausgeprägt bei Hunden vorliegt, bedeutet dies nicht, dass diese Töne nicht vorhanden seien. Sollte es eine genetische Disposition zur Wahrnehmung einer über-empirischen Wirklichkeit [*geben?* A. K.] [...], dann könnte es sich hierbei eben um genau das handeln: Eine Veranlagung, etwas deutlicher zu empfinden, das andere – mit einer weniger ausgeprägten Veranlagung – eben weniger deutlich empfinden.«²

Hier wird das religiöse Gefühl bzw. eine Veranlagung wieder zum Qualia, zum Sinnesorgan für Gott und illustriert wunderbar die »Nostalgie« (McCutcheon) der »theistischen Religionswissenschaft«.

Der Einwand des Hypostatisierens gegen CSR wird jedoch gegenstandslos, wenn das menschliche Gehirn (das in der CSR ja durch seine kategorialen, grammatischen und logischen Module vielmehr universal als individuell ist) als *sine qua non* von Informationsverarbeitung angesehen wird. Die Aussage, dass es außerhalb des menschlichen Gehirns keine »Religion« gebe, zielt in dem Falle gegen eine metaphysische Ontologie und ist eine verkürzte Ausdrucksweise für die *epoché*, wie sie in der analytischen Philosophie des Geistes üblich ist, von der die meisten in der CSR ausgehen.

Und in den beiden angeführten Theorieoptionen von Adaptionisten und Nebenprodukttheoretikern wiederholen sich auf der Ebene der evolutionären Erkenntnistheorie lediglich Optionen aus der Geschichte der Religionstheorie: Coping versus Projektion, sozialpsychologischer Funktionalismus versus Handlungstheorie. Hinter der Alternative der Debatte evolutionäres Neben-

2 Mail vom 19.01.11 um 09:31:59 Uhr auf Yggdrasil@lists.uni-marburg.de mit dem Betreff: Religion, Gehirn und Evolution.

produkt oder Adaptionleistung verbergen sich zudem starke Bewertungen: Religion als *Abfall*produkt oder *Leistung*. Der spezifische Blick der Religionswissenschaft bestünde hier darin, nicht zwischen den Optionen zu entscheiden, sondern zunächst die unterschiedlichen Folgen aus den Prämissen zu kennen und sie wissenschaftsgeschichtlich und religionsgeschichtlich verorten zu können. Aufgrund von dieser Arbeit kann dann auch eine Position bezogen werden, was häufig in einem dritten Paradigma geschieht.

3. Geleistete Vorarbeiten zur Perspektivität

Wie kann Perspektivität modellhaft eingelöst werden? Wichtige Impulse bei der Entwicklung dieser Wissenschaftstheorie, die auch für andere kulturwissenschaftliche Fächer ansteht, können von der Religionswissenschaft ausgehen. Gerade da Seiwert an einigen Stellen Skepsis an der hoch-selbstreflexiven (deutschen) Religionswissenschaft äußert,³ da er um die öffentliche Vermittelbarkeit ihres Religionsverständnisses in Sorge ist, ist diese Darlegung des Gewinns von Theorie und Methode so wichtig. Die Religionswissenschaft hat den auch von Seiwert hervorgehobenen Vorteil, globalgeschichtlich, historisch und komparativ zu arbeiten. Vor diesem Hintergrund sind erarbeitete Erkenntnisse um Fremdverstehen und Vergleich in die Theorie der Perspektivität einzubringen.

Die in der kulturwissenschaftlichen Wende der Religionswissenschaft erungene Perspektivität hat zunächst die Geschichte des Religionsbegriffs und der eigenen Position / Disziplin geschrieben. Die dabei zu Tage getretene »Interkonnektivität« (Grieser 2011) des Gegenstandes (Religion verwoben mit Politik, Alltag, Ausbildung, Kunst etc.) macht Gedanken zur Perspektivität für die Religionswissenschaft methodisch sogar notwendig. Daraus ergibt sich als ihre Aufgabe, dass die eigene Arbeit in den jeweiligen Rahmen dessen, was und vor allem *wie* die anderen forschen, einzuordnen ist. Von dort her sind die eigenen Ergebnisse nochmals zu bewerten. In diesem Prozess hat die Religionswissenschaft ideologiekritische Kraft im Laufe ihrer kontingenten, sprich pfadabhängigen Geschichte angesammelt. Ein paar Beispiele von Wegetappen:

3 »Auf jeden Fall hat sie [Taylors Definition von Religion als *belief in spiritual beings*, A. K.] den Vorteil, dem intuitiven Verständnis von Religion recht nahe zu sein, so dass sie zumindest außerhalb der Religionswissenschaft ein hohes Maß an Plausibilität besitzt.« (Seiwert 2008)

- Die Religionswissenschaft hat sich von den Erklärungsmustern der Theologie abgelöst (bei Petrus Cornelius Tiele besonders durch die neue Sektion Allgemeine Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, mit denen er kirchlicher Unterdrückung zu entgehen beabsichtigt, bei seinem Schüler Chantepie de la Saussaye besonders erkenntnistheoretisch durch Zurückweisung theologischer Wahrheitsmodelle wie Offenbarung, bei Friedrich Max Müller dank der sprachwissenschaftlichen Metasprache, um nur einige Grenzüberschreitungen zu nennen).
- Sie hat funktionalistischen Reduktionen religiöser Praktiken und Vorstellungen auf jeweils unterschiedliche gesellschaftliche Leistungen wie Sozialität, Kontingenzbewältigung, Kausalerklärungen oder auf Fehlleistungen wie die psychische Wiederholungstat entgegengewirkt. Dem diente zeitweise die Suche nach einem eigenen Gegenstandsbereich, der von der Religionsphänomenologie in einer »Macht«, einem »Wesen« oder im »homo religiosus« festgemacht wurde, wenn auch da schon die verstehende Soziologie und ihr handlungstheoretisches statt ontologisches Verständnis der Fähigkeit, Außergewöhnliches zu steuern, methodisch innovativer war.
- Die Religionswissenschaft hat mittlerweile von dem zwar anti-reduktionistischen, aber substanzontologischen und nicht kulturell selbstreflexiven Duktus der Religionsphänomenologie und Neo-Phänomenologie dank besserer Beschreibungsmodelle Abstand nehmen können (Rückfälle in die Wiederbelebung des Numinosen als einer kulturwissenschaftlichen Kategorie sind da zu verkraften, denn die Beschreibung mit ethno-psychoanalytischen, soziologischen Konzepten usw. ist ja längst in viel differenziertere Areale vorgestoßen).
- Zu diesen besseren Modellen gehörte etwa der Aufweis größerer kultureller Einheiten mit einer höhergradigen Verwobenheit und vorübergehend auch Clifford Geertz' Aufweis eines eigenständigen kulturellen Teilsystems Religion und die Bestimmung von religiösen Praktiken als symbolischen Handlungen,
- bis in diesem Religionsverständnis wieder der Eurozentrismus und Semiozentrismus der interpretativen Ethnologie kritisiert wurde (z. B. durch Talal Asads Kritik an Clifford Geertz' Kultur- und Symbolbegriff, dem der Aspekt der symbolischen Manipulation, also der Macht, fehle), und dass der Symbolbegriff oder auch das hartnäckige Bedauern der doch abgearbeiteten Religionsphänomenologie mit ihrer Obacht auf Bedeutungszuschreibung als Vorrang von Repräsentation vor Praxis erkannt wurde.

- Die Erkenntnis, dass Religion in der Europäischen Religionsgeschichte vielfach über die Entgegensetzung von heiliger und profaner Sphäre definiert wurde (so noch in Geertz' Religionsbegriff als allgemeiner Seinsordnung aber auch nicht nur, wie Sabatucci im ersten Band des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* ausführt).
- Die Religionswissenschaft hat den Kulturrelativismus zu Beginn des *cultural turns* verabschiedet, in dem die Kohärenz und Eigenständigkeit kultureller Symbolsysteme überschätzt wird, und in Globalisierungstheorien diese Symbol- und Praxissysteme in lokale Beziehungsgeflechte übersetzt, dabei entdeckt, dass die einfache Pluralisierung der Moderne zu Modernen die Dominanz der westlichen Moderne nicht löst.
- Sie hat den Verzicht auf eine Definition von Religion erarbeitet und Religion als Begriff der religionswissenschaftlichen Metasprache bestimmt (J. Z. Smith, C. Colpe, H. Seiwert u. a.).
- Sie hat die sozialwissenschaftliche Bevorteilung der »Innenperspektive« erkannt (etwa dank Russell McCutcheons Kritik) usw.

Das bedeutet, dass die Religionswissenschaft dank des ideologie-analytischen Arbeitens prädisponiert ist, wissenschaftstheoretische, also höchst selbstbezügliche und im eigenen blinden Fleck operierende Überlegungen anzustellen. Für diese Diskursposition der »Theorienschmiede« (Koch 2007) hätte klassischerweise die Philosophie Expertise. Doch ein Blick auf die wissenschaftstheoretischen Debatten, die für die Kulturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten relevant waren, zeigt, dass die Philosophie aus fachinternen Gründen in der Wissenschaftsphilosophie eher mit Logiken und einer Theorie der Naturwissenschaften okkupiert ist oder sich substanzialistischer religiöser Revitalisierungen befleißigt, sei es des romantischen Idealismus oder verschleierter Gottesbeweise am Klippenrand des Rationalismus.

Wichtige Unterscheidungen bringt die Theorie zu »Perspektivität als Arbeitsform« von Alexandra Grieser ein (2011). Sie benennt als drei wichtige Aufgaben einer solchen Theorie: die Einnahme verschiedener Perspektiven, das Konzeptualisieren dieser Perspektivität und das *Monitoring*:

»1. Religionswissenschaft bietet historische Kenntnisse [in dem hier behandelten spezifischen frühgeschichtlichen Beispiel, A. K.] darüber, wie Religionen in Mythen und Vorstellungen das Verhältnis von Mensch, Kosmos und Welt gestaltet haben; diese Kenntnisse sind nutzbar als Vergleichsfolie im Verstehensprozess der Disziplinen (*perspective taking*).

2. Religionswissenschaft verortet ihre Themen in einem perspektivischen Netzwerk von Disziplinen; dieser methodische Rahmen ist nutzbar als heuristisches Muster für komplexe Gegenstände (*perspective setting*).

3. Die Religionswissenschaft hat die Konvergenzen von Religionsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte aufgearbeitet. Sie hat eine Meta-Kompetenz entwickelt, Deutungsprozesse unterschiedlicher Ebenen und Akteure zu reflektieren (*Monitoring*, Emergenz neuer Perspektiven); diese Fähigkeit ist nutzbar für Reflexionsphasen der Zusammenarbeit und Verständigung über differente Wissenschaftskulturen.« (Grieser 2011)

Nach Punkt 1 bietet die Kenntnis der Religionsgeschichte einen »Fundus an analytischen Möglichkeiten der Forschung, vor allem für die Zusammenhänge zwischen kulturellen und naturbedingten Prägern« (ebd.). Einen Kontraststandpunkt anbieten zu können ermöglicht, der eigenen Position klarer zu werden. Zugrunde liegt die Einsicht, die von entwicklungs-psychologischer Forschung gestützt wird, dass Empathie, in der wechselseitig die Perspektive des anderen eingenommen wird, ein wichtiges Element von Selbst- und Fremdverstehen ist. In diesem Punkt geht es somit um die erkenntnistheoretische Voraussetzung von Perspektivität.

Punkt 2 bestimmt vor allem als Aufgabe der Wissenschaft, diesen zugrunde liegenden Perspektivwechsel in der Kommunikation zu konzeptionalisieren. Das spezialisierte Wissen ist über einen Rahmen mit spezialisiertem Wissen zu verbinden und wird bereits in diesem Rahmen gewonnen. Was die Religionswissenschaft in Bezug auf Religion dabei herausarbeitet, kann auch andere Gegenstände wie Geschlecht, Staat oder Arbeit erhellen. Grieser argumentiert dabei gegen die Vorwürfe, Perspektivität sei in ihrem Konstruktivismus reduktionistisch, profil- bzw. standpunktlos und relativistisch. Sie weist auf, dass Perspektivität erst Komplexität bewältigt, indem sie eben mit der wissenschaftlichen Wissensform ein Format bereitstellt, das sich von dem alltäglichen Wissens unterscheidet und erklären kann, wie Verwobenheit von Praktiken und Vorstellungen funktioniert. Die Vermittlung dieser Erkenntnisse in und dank einer Fachsprache »zurück« in die Alltagssprache ist eine wichtige Aufgabe und zugleich ein eigener Schritt der Arbeit. Würde diese Differenz aufgehoben, stumpften die wissenschaftlichen Werkzeuge ab.

Zum *Monitoring* (Punkt 3) gehört insbesondere, das *Wie* der Verknüpfung der Wissensbestände zu begreifen und das heißt, auf die »Rhetorizität« der menschlichen Weltaneignung (auch in der Wissenschaft) zu reflektieren. Denk-, Stil- und Erzählfiguren, Verfahren des Vergleichs, des Folgerens, Verordnens und Übertragens sind zu berücksichtigen. Zu dieser Weltaneignung gibt

es keine Alternative und das macht unsere Wirklichkeitswahrnehmung nicht weniger real. Rhetorizität hat als Konzept den Vorteil, nicht nur kognitive Kategorien einzubeziehen wie noch die Transzendentalphilosophie oder symbolische Formen wie in der interpretativen Ethnologie, sondern eben auch narrative, performative und somatische. Im *Monitoring* kommt zum Tragen, dass die Religionswissenschaft aufmerksam auf den Austausch von Deutungsformen zwischen Wissenschaften und Praktiken war und ist und nutzt diese Einsichten über vertikalen Transfer und Religionsproduktivität für die Beschreibung innerwissenschaftlicher Transdisziplinarität. Ein Konzept für diese Perspektivitätserforschung in Europa ist die von Gladigow eingeführte Europäische Religionsgeschichte.

4. Fragwürdige Bestimmung von Religion über Letztgültigkeit und Vermittelbarkeit an die Objektwelt

Zwei Bestimmungen des metasprachlichen Konzeptes von Religion sind unter dieser Perspektive wissenschaftsgeschichtlich einzuordnen: Zum einen das Kriterium der besonderen Geltungsbedingungen von religiös zu nennenden Systemen und zum anderen die bereits erwähnte geforderte Nähe des wissenschaftlichen Religionsbegriffs zu alltagssprachlichen Verwendungsweisen.

So unterschiedliche Religionsforscher wie Burkhard Gladigow, Jacques Waardenburg, Clifford Geertz und Hubert Seiwert machen das Spezifische des Deutungs-, Nomisierungs-, Kommunikations-, Symbolsystems oder wie immer sie in der Wissenschaftssprache Religion bezeichnen, daran fest, dass es letztgültig sei bzw. von Autoritäten als unbedingt geltend ausgegeben werde.

In Gladigows Beitrag »Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft« zum Beispiel werden in der europäischen Moderne mit dem Konzept Religion Geltungen und in der kulturellen Deutehierarchie hochstehende Ordnungsvorgaben angesprochen (1988). Auch Seiwert versteht Religion in dieser legitimatorischen Richtung als eine spezifische Nomisierung: »Nomisierung« bedeutet demnach »Definition, Relationierung und Bewertung der Wirklichkeit«. Weltbilder nomisieren Wirklichkeit« (Seiwert 1991: 69). »Es geht darum, verschiedene Formen von Nomisierungen zu unterscheiden, so dass *religiöse* Nomisierungen als eine im Rahmen des Objektweltbildes bestimmbare besondere Form von Wirklichkeitsdeutung definiert werden können«. »Religiöse Nomisierungen beanspruchen Gültigkeit, wobei als letzte Gültigkeitsprinzipien absolute Autoritäten gelten.« (Seiwert 1991: 85) Also Letzt-

gültigkeit in der personalisierten Variante »absoluter« Autoritäten. Seiwert rekonstruiert dies für die Objektebene, denn das neo-religionsphänomenologische Religionsverständnis Waardenburgs und dessen Unterscheidung von »wirklich religiös« (für die Innenperspektive) und »wirksam religiös« (für die Metaperspektive des Religionsforschers) kritisiert er. »Wirksam« bezeichne nach Waardenburg die Feststellung von Geltung eines Orientierungs- oder Sinnsystems durch den Forscher.

Auch Geertz spricht von der allgemeinen, kosmischen Seinsordnung, um das Teilsystem Religion auszugrenzen und definiert religiöse Symbole durch ihre Rolle, die im Bewältigen von Leid und Unerklärbarem gesehen wird. Auch unterscheidet Geertz das religiöse Symbolsystem von der Alltagswelt des *common sense* – alles Unterscheidungen, die von Talal Asad ganz besonders kritisiert werden, sieht er doch darin die historisch zu lokalisierende Heilig-Profan-Sichtweise auf Religion auf der Metaebene wiederkehren (Asad 1983). Religion werde nicht religiös durch Bezug auf eine kosmische Sphäre, sondern die Frage sei doch eher, wie Aussagen in diese Geltung gesetzt würden. Welche Autorisierungsprozesse stehen dahinter? In dieser Frage scheint Asads diskurstheoretisches Interesse an Macht in der Tradition von Foucault auf. Asad mahnt an, zwischen zwei Diskursen zu unterscheiden: wie Symbole wirken (z. B. letztgültig) und wie sie in diese Position eingesetzt werden.

Historische und sozialwissenschaftliche Religionswissenschaft, die 2008 von Seiwert noch um die Naturwissenschaften in Gestalt der CSR ergänzt werden, wurden von ihm schon in seiner Rezension zu Waardenburgs »Religion und Religionen« als Hauptstränge der Religionswissenschaft bestimmt (Seiwert 1986: 229). In starker Abgrenzung von Waardenburgs Neo-Religionsphänomenologie, doch im Anschluss an dessen Hermeneutik, die nach dem Sinn und der religiösen Bedeutung frage, die bestimmte Personen und Gruppen »religiösen Tatbeständen« zumessen und die bei Religionsgeschichte und Sozialwissenschaft zu kurz kämen, macht sich Seiwert in der Folge für »religiöse Bedeutung« als religionswissenschaftliche Kategorie stark (Seiwert 1991). Dass er dies nicht in der Max-Weber-Tradition der verstehenden Soziologie tut oder in einer diskursiven bzw. pragmatischen Religionswissenschaft wie Kippenberg (1983, 1991) fällt auf. Geltung wird unter hermeneutischem Vorzeichen diskutiert, nicht unter handlungs-theoretischem, interpretativ-ethnologischem oder diskursivem.⁴

4 Trotz klarer Kritik an Waardenburgs Neo-Religionsphänomenologie trauert Seiwert ihrer angeblichen Disziplinenkohärenz nach: »Leider ist es so, dass mit der Religionsphänomenologie nicht nur die einzige spezifisch religionswissenschaftliche Methode an der Forde-

Vielleicht kann diese Diskussion von Religion in Verbindung mit Geltung über mehrere Hintergründe besser verstanden werden:

Religion wird in ihrer Begründungsstruktur als Gegenpol zur Wissenschaft und deren Begründung durch Argument, Beweis und Ableitungen verstanden – wo doch viel interessanter wäre, die Überschneidungen und das Wandern von rhetorischen Mustern zwischen den ausdifferenzierten und relationalen gesellschaftlichen Systemen zu beschreiben (vgl. Grieser 2011 exemplarisch für den Genetikediskurs, wo sie aufweist wie zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein neues ideales Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt aus der Überschneidung religiöser und naturwissenschaftlicher Rhetorik gegründet wird).

Zu befragen ist die Prämisse, man könne einzelne gesellschaftliche Symbol- oder Handlungssysteme ausgrenzen, die universale oder unbedingte oder durch absolute Autoritäten erwirkte Geltung hätten. Zu vielgestaltig sind praktische Weltverhältnisse, als dass sie über Wirkliche-Wirklichkeits- oder Tatsächlichkeits-Konzepte erschöpfend oder auch nur relevant beschrieben würden. »Glauben« als Ausprobieren, Gewohnheit, Sozialkapitalgewinnung, mitvollzogene und noch nicht auf die Probe gestellte Option, religiöse Einstellung als metaphorisches, psychohygienisches oder auch bewusst narratives In-der-Welt-Sein sind Modi der Teilnahme an Praxis. Gerade die Normalitäten von Inkohärenz, Überlappung, In-der-Schwebe-lassen von Überzeugungen und kognitiven losen Enden der Weltsicht sind in teilnehmender Beobachtung zu Tage gekommen und theoretisiert. Wo findet sich da Letztgültigkeit? Sehr deutlich wurde in der jüngsten Ritualtheorie Innovation, Improvisation, Instrumentalität von Handlung und ihren Maximen herausgearbeitet. Auch in der Hierarchie der religiösen Organisationen gibt es mehrfach doppelte Böden von Geltungen, die beansprucht werden, von solchen, die durchgesetzt werden, die gesungen und repetiert werden und manche Letztgültigkeiten, von denen man als Teilnehmer/in erstaunt wäre, wenn sie wirklich einmal Geltungswirkung hätten.

rung nach empirischer Unüberprüfbarkeit gescheitert ist, sondern auch die einzige spezifisch religionswissenschaftliche Theorie. Es mag tröstlich erscheinen, dass Rudolf Otto und Mircea Eliade in manchen anderen Disziplinen weniger kritisch gesehen werden als in der Religionswissenschaft, zumal der deutschsprachigen.« (Seiwert 2008) Doch wie spezifisch war die Methode der Religionsphänomenologie eigentlich geistesgeschichtlich? Einführung zum Beispiel oder das Verfahren dem Widerstand als rotem Faden ins Unbewusste zu folgen und Introspektion werden in der frühen Psychoanalyse schon theoretisiert. Komparatistik ist anspruchsvoller als Hymnen, in denen die Sonne vorkommt, unter christlicher Vorentscheidung zu sortieren (vgl. die Kritik an Heiler und van der Leeuw in Koch / Schippers 2008/2010). Auch Bedeutung wurde in der philosophischen Phänomenologie der Konstitutionsanalyse in einem bewusstseinsphilosophischen Rahmen und kulturphilosophisch in einer Symboltheorie bereits eingelöst.

Wissenschaftsgeschichtlich stammen diese Vorschläge zum Religionsverständnis aus Debatten um unbedingte Geltung wie sie etwa von den Juristen des deutschen Grundgesetzes seit der Nachkriegszeit geführt werden oder von dem Philosophen Habermas in Bezug auf die Geltung von Grundwerten einer Gesellschaft. Der Konsens als Ergebnis eines gesellschaftlichen Aushandlungsdiskurses ist natürlich logisch nur möglich, wenn es Werte mit unbedingter Geltung gibt (vgl. Diskussion um Menschenwürde GG Art. 1). Sie leisten für Habermas die Systemintegration in einer pluralistischen Gesellschaft. Eine Gesellschaft, die auf die Imagination unbedingter Werte verzichtete, stünde vor der Aufgabe für den Pluralismus Vorstellungen zu entwickeln. Deshalb ist für Gladigow die Polytheismus-Debatte wichtig.

Ein weiteres zentrales Theorieelement Seiwerts ist die Rede von der Vermittlung des Religionskonzeptes »im Rahmen des Objektweltbildes« bzw. das Kriterium der Vereinbarkeit des wissenschaftlichen Religionskonzeptes mit dem (umgangssprachlichen und emischen) Vorverständnis von Religion (Seiwert 1991: 61). Die Zuschreibungen von religiöser und nicht-religiöser Bedeutung auf der Objektebene (formal durch Relation zu einem bestimmten Nomisierungssystem, nämlich absoluten Autoritäten s. o.) sind soziale Praktiken. Doch wollte man daraus ein universales Religionsverständnis ableiten, geriete man in den Zirkel, dass in der Formalbestimmung für die Objektebene durch die inhaltliche Bestimmung auf der Metaebene (nämlich nur Nomisierungen, die Geltung mittels absoluter Autoritäten beanspruchen)⁵ schon ein materiales Religionsverständnis eingegangen ist. Und falls »absolute Autoritäten« schon das religionsgeschichtliche Ergebnis sein sollten, dann sind sie wegen der zufälligen Auswahl der Untersuchungspopulation und des Zeitraums nicht universal. Zum anderen sind für eine wissenschaftliche Kategorisierung die Redegewohnheiten von Informanten nur ein mögliches, nicht einmal notwendiges Indiz für Zuordnungen. Die Methodik von Philologie und Befragung ist daher nicht ausreichend kulturelle Zuordnungen zu erheben. Denn nicht alles, was z. B. auf der Objektebene Arbeit genannt wird, ist für Arbeitssoziologen oder Ökonomen Arbeit. Trotzdem macht der wissenschaftliche Arbeitsbegriff Sinn, da er zum Beispiel über Produktivität oder Kapitalbildung den Gegenstand be-

5 Was in einem bestimmten religionsgeschichtlichen Moment und in einer bestimmten religiösen Gruppe ja auch sein kann, aber eben nicht als allgemeines Kriterium. Das wäre logisch gesehen ein hysteron-proteron.

Seiwert nennt auch noch persönliche Erfahrung und Rationalität als Geltungsprinzipien (Seiwert 1991: 82–86).

stimmt und untersucht. Genauso können Religionswissenschaftler und Religionswissenschaftlerinnen aufgrund interessanter Fragestellungen im Kontext der Wissenschaftsgemeinschaft zu einem Religionsbegriff kommen, den sie im Feld untersuchen möchten, ohne dass dieser sich mit dem Vorverständnis von Religion im Feld deckt oder den Betroffenen einleuchten müsste. Diese Vermittlung wäre ein zweiter Schritt (siehe oben).

Ich teile Seiwerths Ansicht, dass die religionswissenschaftliche Metasprache an die Alltagssprache zurückgebunden bleiben möge. Doch nicht wegen einer Erste-Person-Autorität (des »Gläubigen«) oder um als Fach die eigene Relevanz besser vermitteln zu können, sondern aus logisch-begrifflichen Gründen wie Gottlob Frege gegen das gescheiterte Anliegen Rudolf Carnaps, den logischen Aufbau der Welt in einer Formalsprache darzubringen, argumentiert (Koch 2007). Nur in dieser Rückbindung erhält die Wissenschaftssprache das Merkmal, steten Wandel ihrer Begriffe plausibilisieren zu können, da sie die Alltagsbezugswelt als Rahmen für Perspektivität behält. Das heißt auch, dass der Religionsbegriff nicht deshalb an die Normalitäten rückgebunden sein sollte, damit er Gläubigen einleuchtet, sondern weil die Wissenschaftssprache im Sinne des Frege-Modells aus dem Fundus der Alltagssprache zehrt.

Was eine auffällige Leerstelle bei Seiwerths frühen und späten Ausführungen der Stränge von Religionswissenschaft darstellt, ist die Kulturwissenschaft, ist eine Position zu Sabatuccis Überführung der Begriffe in eine kulturwissenschaftliche Metasprache, bei der Religion herausfällt und damit die ganzen Tänze zur Definition von Religion. Neben historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft gibt es zum Beispiel ein Werk Gladigows, das sich keinem der beiden zuordnen ließe. Gladigow ist Kulturwissenschaftler, dem das historische Material dazu dient, kulturelle Muster vorzuführen. Das kann durch den Einfluss der *Ecole des Annales* und der Systemtheorie auf sein Werk auch nicht einem rein geisteswissenschaftlichen Ansatz untergeordnet werden. Und Kippenberg rezipiert die »erste Kulturwissenschaft« Webers und sieht wie wenige in der Religionswissenschaft zunächst dieses Paradigma rezipieren (2005: 70). Was dank des kulturwissenschaftlichen Wandels in der Religionswissenschaft an Gegenstandsverständnis aufgenommen wurde und an Debatten geführt wird, kann über Geschichts-, Sozial- und Kognitionswissenschaft allein nicht aufgefangen werden (entgegen der Bezeichnung von Geistes- und Sozialwissenschaften als Kulturwissenschaften, Seiwert in diesem Band FN 2). Die Erkenntnis, dass es kein geschlossenes Phänomen Religion gibt oder sprachphilosophisch ausgedrückt, dass Religion keine Referenz hat, bedeutet die Öffnung der Religionswissenschaft auf einen lokal zufälligen Aus-

schnitt von Kultur. Gegen diese Öffnung wehren sich einige mit Händen und Füßen mit Kriterien wie unbedingter Geltung oder überempirischer Akteursvorstellungen.

5. Elemente einer neo-institutionalistischen Theorie für Perspektivität

Eine Theorie der Perspektivität tut Not in Zeiten von Kulturwissenschaft und einem bürokratisierten Wissenschaftsbetrieb, der die Zusammenarbeit von Disziplinen als Interdisziplinarität zum Fördergrund erhoben hat. Von ihr her wäre der Bezugspunkt der Perspektivität, der Rahmen zu beschreiben und vielleicht ja zu beantworten: »Culture: What does one do with it?« Catherine Bell kritisiert im Jahr 2007 kurz vor ihrem Tod in ihrem gleichnamigen Aufsatz in *Method and Theory for the Study of Religion*, dass CSR und Religionsökonomie neue Naturalismen bzw. Positivismen seien. Sie seien in eine Lücke getreten, nachdem man aus der Schreckstarre im Anschluss an die Postmoderne, an ihre Beliebigkeit und Verunsicherung, erwacht sei. Von der Position einer Perspektivitäts-Theorie her jedoch könnte die Erforschung von kognitiv-neuronalen Grundlagen und ökonomischen Bedingungen des Handelns in einer Weise gestaltet werden, die nicht von einem naiven oder reduktionistischen Kultur- und Religionsverständnis ausgehen muss.

Dazu möchte ich einen Vorschlag machen: Am Beispiel der Religionsökonomie möchte ich verdeutlichen, wie Elemente für eine Theorie von Perspektivität gewonnen werden könnten. Wirtschaftstheorien sind weitgehend höchst wertvolle Handlungstheorien. Sie erforschen Tauschhandeln in allen Varianten. In ihnen wird mit dauerndem und seit langem empirisch kontrolliertem Interesse gefragt: Wie verteilen Einzelne oder Institutionen Ressourcen? Wer investiert wie viel, wann in was? Wann lohnt sich Freigebigkeit? Wie wird das Verhalten der anderen eingeschätzt? Wie kontrolliert ein Auftraggeber den Auftragnehmer? Wie riskant ist eine Transaktion? Wie verteile ich Risiken? Wie wandelbar ist ein Tauschsystem? Was möchte ich wann an Gewinn herausbekommen? Warum wird ein Produkt mehr als ein anderes nachgefragt? Warum scheitern manche? Wer weiß Rat? Wie kommt es zu Reputation? Usw.

Die Theorien, mit denen jene und viele andere Fragen beantwortet wurden, haben ebenso eine Wissenschaftsgeschichte, in der nicht immer alles einsinnig oder kohärent verläuft wie die folgenden Punkte zur Handlungsmotivation schnell vor Augen führen:

- mal war der Müßiggang Grund allen Übels wirtschaftlicher Depression, Müßiggang wie er etwa in der Übernahme des adeligen Habitus von Jagen, Reiten und Nichtstun durch die Neureichen Ende des 19. Jahrhunderts geschieht nach Thorstein Veblen,
- oder dass das »ökonomische Feld« durch einen spezifischen *nomos* herauslösbar wird aus anderen Feldern, der nach Pierre Bourdieu die Gewinnmaximierung sei, und Bourdieu somit der Rationalwahltheorie bei all seiner Kritik an ihr zumindest ihrer ersten Prämisse von der Nutzenmaximierung wieder Definitionshoheit gibt (1998),
- oder Mark Granovettters (Neue Wirtschaftssoziologie) Plädoyer für die »Einbettung« ökonomischer Institutionen in andauernde persönliche Beziehungen, wodurch sich soziale Netzwerke verfestigten (eine Theorie, die kaum die ökonomische Feldspezifik zu fassen bekommt und kaum starke Kriterien für die Bildung makrosozialer Einheiten bereithält, also der Prozesse, die Giddens als »Entbettung« beschreibt, entgegen),
- dass sich Firmen stärker durch imaginierte Leitbilder einer »guten Firma« aneinander angleichen (DiMaggio und Powell 2000) als durch Sach- und Effizienzzwänge, trägt in die Wirtschaftswissenschaft das kollektive Imaginäre als wichtige Größe hinein,
- dass zur Vorhersage von ökonomischen Transaktionen die Akteure so betrachtet werden können, als ob sie zur eigenen Nutzenmaximierung handelten, wie in der nach wie vor am meisten verbreiteten ökonomischen Neoklassik, die nach wie vor für ausreichend erklärungsstark gehalten wird.

All diese Wirtschaftstheorien schreiben zum einen Wissenschaftsgeschichte der Ökonomie und sind zugleich Teil der Religionsgeschichte, wenn Religionsgeschichte verstanden wird als Rekonstruktion von Deutungsmustern, von hintergründigen Wissenskategorien oder Ideologien (vgl. Kippenberg 2005). Dieses Selbstverständnis von Religionswissenschaft ist eine mögliche Perspektive unter weiteren Lösungen, wie disparates Material und disziplinäre Zugänge aufeinander unter eine einigende Fragestellung bezogen werden können. Eine Geschichtsschreibung über diese impliziten und expliziten Handlungsmaximen und der von Michel Foucault als *episteme* bezeichneten mitlaufenden Vorstellungswelt ist ein eingelöster Baustein für eine Theorie von Perspektivität.

Wir verdanken also in der Religionsökonomie die Einsicht in diverse Handlungsmuster, Interaktionsketten und Akteursplausibilitäten der für eine/n Kulturwissenschaftler/in distanzierenden Sprache und zunächst abweichenden Systematik der Ökonomik (*perspective taking*). Diese Handlungsmuster werden dann probeweise in Handlungsfeldern zur Anwendung gebracht, aus denen sie nicht durch die ökonomischen Theorien gewonnen wurden, und dabei modifiziert. In diesem Arbeitsprozess kommt es gelungener Weise zu neuen Zuordnungen, die gewohnte Ansichten in Frage stellen können und andersartige oder zusätzliche Kausalitäten oder Begründungen oder Verknüpfungen sichtbar machen (*perspective setting*). Von Vorteil ist, wenn sich dadurch auch neuartige Möglichkeiten der Datenerhebung ergeben. Misslungen ist die Übertragung, wenn die Konzepte nur noch metaphorische Kraft haben oder im lediglich alltagssprachlichen Sinn gemeint sind. Dies ist häufig im religionssoziologischen Reden über den Markt der Religionen der Fall, in denen das ökonomische Marktkonzept auf die Ingredienzien von Angebot, Nachfrage, Monopol und Konkurrenz geschrumpft ist (vgl. H. Zinser, H. Knoblauch). Warenströme, Produktionskosten, Marktphasen, Markteintrittsbarrieren, Produktzufriedenheit, Marktdauer, Marktrepputation, Partialmärkte, Prinzipal-Agent-Fragen und viele weitere ökonomische Theorieelemente bleiben ungenutzt.

Um zum Schluss ein Beispiel zu geben, in welche Richtung es gehen kann: Je nach Fragestellung kann es religionswissenschaftlich Sinn machen, jene gesellschaftlichen Orte zu untersuchen und zu vergleichen, an denen öffentliche Güter produziert werden (das sei jetzt einen Moment lang also das forschungspragmatische Religionskonzept). Öffentliche Güter sind von privaten Gütern unterschieden, insofern sie allen zugänglich sind und somit nicht mit anderen im Wettbewerb liegen. Atemluft, Landesverteidigung, Wohlfahrt, Solidarität, Respekt und Lebenssinn sind Beispiele öffentlicher Güter. Häufig haben Organisationen wie die christlichen Kirchen beide Güterarten in vielen Abstufungen von öffentlich bis privat im Angebot. Schauen wir uns Yogaeinrichtungen und ihre Produktion an. Bücher und Kurse sind private Güter, die zum Vollzug innerhalb der Zentren gehören. Insofern Yogaangebote z. B. zur Gesundheitsvorsorge durch Stress abbauende und Körperkraft erhaltende Körpertechniken beitragen, sind sie öffentliches Gut. In einer religionsökonomischen Marktanalyse des Münchner Yogamarktes wurden Yogapraktizierende gefragt: »Wer sollte Yoga Ihrer Ansicht nach machen?« Damit sollte ein möglicher und als allgemein angesehener Nutzen dieser Praxis erhoben werden. Hat

Yoga in den Augen der Praktizierenden also eine gesellschaftliche Relevanz? Die Standardantwort lautet: Alle und jede/r sollte Yoga machen. Und dem fügen sich häufig Kommentare über unsere hektische und zum Teil egoistische oder oberflächliche Gesellschaft an. Yoga hingegen habe dazu geführt, intensiver wahrzunehmen, das Leuchten in den Augen mancher Menschen zu entdecken, die Natur und Jahreszeiten wieder wahrzunehmen usw. Yoga verändert die alltägliche Lebensführung, ist mit solidarischen Werten und Ansichten vom guten Leben verbunden wie z. B. eines weniger hektischen und aufmerksameren Lebens und produziert in diesem Sinne ein öffentliches Gut.

Die Wahl des religionsökonomischen Paradigmas, genauer eines institutionen-ökonomischen Ansatzes, hat hier Folgen: Entgegen des Rufs, Yoga sei Teil einer Wellnessbewegung und es gehe nur um die Konzentration auf sich selbst, werden in mancher, insbesondere in der andauernden Yogapraxis öffentliche Güter produziert. Für die religionswissenschaftliche Kategorisierung bedeutet dies, dass die (hier: deutsche) Yoga-Bewegung nicht einfach einem individualistischen Zeitgeist zugerechnet werden kann oder der Privatproduktion und New-Age-Kategorie wie manche Religionsökonomien es tun. Auch geht es nicht um Transzendenz oder spirituelle eigene Erfahrung, über die der Fokus definiert wäre. Perspektivität kann über dieses Beispiel eines *Monitorings* somit aufschlussreiche Kategorien zur Verfügung stellen, um kulturelle Gegebenheiten je neu zu sortieren und zu bewerten.

Diese Aufgaben sollte die Religionswissenschaft zusammen mit anderen Theorie- und Methodik-interessierten Fächern verfolgen. Dazu müsste man die Religionswissenschaft erfinden, wenn es sie nicht schon gäbe. Und wahrscheinlich auch nicht, da folge ich ebenfalls Seiwert, um die »großen« Fragen »Was ist Religion«, »Warum wird Religion nicht von Wissenschaft und Säkularismus verdrängt« zu klären, sondern, um die wichtigen Fragen zu stellen: »Warum stellen sich genau diese Fragen so zum jetzigen Zeitpunkt kulturell-politischer Konstellationen?« und immer »Wo und wie sind wir als Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen ideologisch?«

Literatur

- Asad, Talal (1983): Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. In: *Man* (New Series) 18 (2), 237–259.
- Bell, Catherine (2006): Culture: What does one do with it now? In: *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (4), 315–324.
- Bourdieu, Pierre (1998, frz. 1997): Das ökonomische Feld. In: Ders.: *Der Einzige und sein Eigenheim*. Hamburg: VSA, 162–204.
- DiMaggio, Paul J. / Powell, Walter W. (2000): Das ›stahlharte Gehäuse‹ neu betrachtet: Institutioneller Isomorphismus und kollektive Rationalität in organisationalen Feldern. In: Müller, Hans-Peter / Sigmund, Steffen (Hrsg.): *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*. Opladen: Leske und Budrich.
- Erlei, Mathias / Sauerland, Dirk / Leschke Martin (2007): *Neue Institutionenökonomik*. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.
- Gladigow, Burkhard (1988): Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Laubscher, Mathias (Hrsg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. I*. Stuttgart: Kohlhammer, 26–40.
- Grieser, Alexandra (2011): Perspektivität als Arbeitsform: Ein Beitrag der Religionswissenschaft zur Bearbeitung komplexer Gegenstände, der Plausibilität von Religion und Wissenschaft und den Rhetoriken der Genetik. In: Meier, Thomas / Tillessen, Petra (Hrsg.): *Über die Grenzen und zwischen den Disziplinen. Fächerübergreifende Zusammenarbeit im Forschungsfeld historischer Mensch-Umwelt-Beziehungen*. Budapest: Archaeolingua.
- Kippenberg, Hans G. (1983): Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: Gladigow, B. / Ders. (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Kösel 1983, 9–28.
- Kippenberg, Hans G. (1991). Religionspragmatik. In: Ders.: *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 21–59.

- Kippenberg, Hans G. (2005): Konfrontation der Disziplinen: Wo bleibt die Autonomie der Religion? In: Kippenberg, Hans G. / Joas, Hans (Hrsg.): *Interdisziplinarität als Lernprozess. Erfahrungen mit einem handlungstheoretischen Forschungsprogramm*. Göttingen: Wallstein, 63–77.
- Koch, Anne (2007): Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaft. Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test. In: Koch, Anne (Hrsg.), *Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg: diagonal, 33–52.
- Koch, Anne / Schippers, Bernd U. (2008, 2010²): Echnatons »Monotheismus«. Rezeptionen in den Wissenschaften. In: Tietze, Christian (Hrsg.): *Amarna. Lebensräume – Lebensbilder – Weltbilder*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 280–291.
- Koch, Anne (2009): Die fünf beliebtesten üblen Nachreden auf Religionswissenschaft. In: Glasbrenner, Eva / Hackbarth-Johnson, Christian (Hrsg.), *Einheit der Wirklichkeiten*. München: Many, 339–354.
- Seiwert, Hubert (1987): ›Religionen und Religion‹. Anmerkungen zu Jacques Waardenburgs Einführung in die Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 37, 225–230.
- Seiwert, Hubert (1991): ›Religiöse Bedeutung‹ als religionswissenschaftliche Kategorie. In: *Annual Review for the Social Sciences of Religion* 5, 57–97.
- Seiwert, Hubert (2008): *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften*. Vortrag auf der Tagung des Arbeitskreises für Theorie und Methode in der DVRW am 15.05.2008 (in diesem Band).