



Zur Definitionspluralität des Religionsbegriffes innerhalb der Religionswissenschaft

Ein komprimiertes *Overview*

Atusa Stadler

Abstract

The aim of this paper is to provide a brief overview of existing research on the plurality of definitions of religion within the field of religious studies. While it does not claim to be exhaustive, it does present some of the most important positions on the issue of defining religion. By doing so, the paper addresses the overwhelming diversity of interpretive proposals for religion and facilitates the focus on central approaches and methods for future work. This is intended to ensure efficient use of time resources and ease the introduction to the essential approaches of this important and diverse topic. For better illustration, the focus is placed on a brief exemplary overview of the early history of Christianity up to the Middle Ages, followed by a short reflection on religion within Enlightenment discourse. This endeavor is undertaken through the presentation of selectively chosen events and developments that are crucial for understanding the broader historical contexts. Thus, the recourse to historical knowledge about Christianity serves a process-based representation instead of a chronological listing of major individual events. Through this process-based historical representation, a potential reference point for the evolving definitions of religion can be shown, ultimately contributing significantly to a better understanding of the definitional issues of religion within religious studies.

Korrespondierende Autorin: Atusa Stadler, Universität Salzburg, atusa.stadler@plus.ac.at.
Um diesen Artikel zu zitieren: Stadler, Atusa. 2024. »Zur Definitionspluralität des Religionsbegriffes innerhalb der Religionswissenschaft«. Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 19 | 2024: S. 51-75. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1393.

Keywords: *Religion, Concept of Religion, Definition of Religion, Plurality of Definitions, Christian Views*

Zusammenfassung

Ziel dieses Beitrags ist eine komprimierte Zusammenschau der bisherigen Forschung zur Definitionspluralität von Religion innerhalb der Religionswissenschaft. Zwar wird dabei keineswegs der Anspruch auf Vollständigkeit gestellt, sehr wohl jedoch werden einige der wichtigsten Positionen zur Problematik der Religionsdefinition vorgestellt. Hierdurch kann der kaum noch überschaubaren Vielfalt an Deutungsvorschlägen von Religion Abhilfe geschaffen und die Möglichkeit der Fokussierung auf zentrale Ansätze und Methoden für zukünftige Arbeiten erleichtert werden. Dies geschieht im Sinne eines effizienten Umgangs mit zeitlichen Ressourcen und erleichtert ebenso den Einstieg in die wesentlichen Ansätze dieser wichtigen und vielfältigen Thematik. Zur besseren Veranschaulichung wird der Fokus auf einen kurzen, exemplarischen Abriss der frühen Geschichte des Christentums bis in das Mittelalter gelegt und daran anschließend eine kurze Reflexion von Religion innerhalb des aufklärerischen Diskurses vorgenommen. Dieses Vorhaben wird durch die Darstellung selektiv gewählter, doch für das Verständnis der größeren historischen Zusammenhänge bedingender Ereignisse und Entwicklungen unternommen. Damit dient der Rückgriff auf das historische Wissen über das Christentum einer prozesshaften Darstellung anstelle einer auf Jahreszahlen basierenden Aufzählung größerer Einzelereignisse. Durch die prozesshafte Darstellung der historischen kann ein möglicher Referenzpunkt für die sich wandelnden Definitionen von Religion aufgezeigt und dadurch letztlich ein wesentlicher Beitrag für ein besseres Verständnis der Definitionsproblematik von Religion innerhalb der Religionswissenschaft geschaffen werden.

Schlagworte: *Religion, Religionsbegriff, Religionsdefinition, Definitionspluralität, Christliche Sichtweisen*

1 Zur Definitionspluralität von Religion

In der Religionswissenschaft ist die Definition des Wortes *Religion* und damit der Gegenstand der Disziplin selbst höchst umstritten. Die Vielfalt an Deutungsvorschlägen, die sowohl ältere als auch neuere Konzepte aufgreifen und damit zu einer schier unüberschaubaren Definitionspluralität führen, ist enorm. Schon James H. Leuba etwa konnte in seinem 1912 erschienen Werk *A Psychological Study of Religion* mehr als 50 Definitionen von Religion vorlegen. Indes lassen sich viele der Bemühungen um die Bestimmung von Religion meist auf zwei theoretische Ansätze zurückführen und zwar zum einen auf

substantialistische und zum anderen auf funktionale Definitionsversuche, die beide wiederum etliche Spielformen aufweisen, doch letztlich zu keiner mehrheitlich anerkannten Definition von Religion innerhalb der Religionswissenschaft führen (vgl. Bergunder 2020, 3–55; Tworuschka 2011, 9–12; Pollack 1995, 163; Neubert 2016, 15–33; Stausberg 2012, 1–45; Pickel 2011, 16; Rosenberger 2013, 3).

Substantialistische Definitionen, die mit dem heutigen Stand der Forschung nicht mehr rezipiert werden, versuchten das Phänomen Religion¹ anhand seines Wesens und seiner Eigenart und damit unter Berücksichtigung seiner Substanz zu bestimmen. Der Bezugspunkt substantialistischer Definitionen war damit eine übernatürliche Instanz in Form des Heiligen respektive des Transzendenten, des Göttlichen. Zwar folgten die ihnen zugrundeliegenden philosophisch-metaphysischen Schulen jeweils ganz unterschiedlichen Grundlegungen, doch erwies sich für sie die Religionsphänomenologie² ab dem Ende des 19. Jahrhunderts von immenser Bedeutung. Spätestens ab den späten 1970er Jahren wiederum befand sie sich, ähnlich wie substantialistische Definitionsversuche per se, unter anhaltender Kritik. Die Vorbehalte gegenüber der Religionsphänomenologie richteten sich insbesondere gegen ihre möglicherweise vorhandenen immanenten religiösen Eigeninteressen, die sowohl christlich-theologisch als auch esoterisch fundiert sein könnten. Speziell wurde der Religionsphänomenologie im Besonderen und substantialistischen Definitionsvorschlägen im Allgemeinen, das Fehlen einer notwendigen Abgrenzung zum Untersuchungsgegenstand bei gleichzeitiger Nähe zur christlichen Theologie kritisch attestiert (vgl. Bergunder 2020, 3–17; Tworuschka 2011, 9–11; Mohn 2015, 300–301).

Indes sind, ähnlich wie substantialistische Definitionskonzepte, auch funktionale Versuche zur Bestimmung von Religion nicht frei von Kritik. Teils richten sich die Vorbehalte gegen funktionale Definitionsversuche, die anders als substantialistische Deutungen nach wie vor en vogue sind, auf ihr mangelndes bis hin fehlendes Bewusstsein für die inhaltliche Dimension von Religion zugunsten eines vorrangig auf ihre Funktion für den Einzelnen und die Gesellschaft gerichteten Interesses. Funktionale Definitionsversuche

¹ Wenn im Folgenden von Religion im Singular zu lesen ist, dann einzig aufgrund des persönlichen Schreibstils und nicht um dadurch einen bestimmten Ansatz zu implizieren. Konkret ist in dieser Arbeit mit der Begriffswahl Religion im Singular stets ein vielschichtig heterogenes Phänomen gemeint, dessen definitorische Erfassung sich als bislang unverfügbar erwiesen hat.

² Der Begriff der Religionsphänomenologie wurde erstmals von Pierre D. Chantepie de la Saussaye geprägt. Sie ist die Wissenschaft von den verschiedenen Erscheinungsformen der Religionen. Dabei richtet sich ihr Augenmerk nicht wie bei der Religionsgeschichte um die Entwicklung von Religionen und damit der Erstellung historischer Analysen, sondern gemäß ihrem eigenen Anspruch auf die Äußerungen des religiösen Lebens. Freilich jedoch bedarf die Klassifikation religiöser Erscheinungen in der Praxis gar allzu oft der Hinzuziehung historischer Erkenntnisse, so dass sich die Grenzen der beiden Disziplinen fernab der Theorie durchaus fließend gestalten können; vgl. Widengren 1969, 1–2. Ausgehend vom Philosophen Edmund Husserl, dem Begründer der Phänomenologie, gelten Pierre D. Chantepie de la Saussaye sowie insbesondere Rudolf Otto und Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, ähnlich wie auch Friedrich Heiler und Geo Widengren als klassische Vertreter der Religionsphänomenologie. Indes gilt der Verweis auf die Vielfalt ihrer religionsphänomenologischen Ansätze, so dass ein homogen geprägtes Verständnis von der mittlerweile in Verruf geratenen Religionsphänomenologie ihrer Pluralität an Methoden und Theorien nicht gerecht werden würde; vgl. Schröder 2012, 1-15.

deuten Religion über jene Leistungen und Funktionen, die sie für das Individuum und die Gesellschaft erbringt. Daher richtet sich ihr Augenmerk nicht wie im Falle substantialistischer Bemühungen auf das Heilige oder das Transzendente, die die Untersuchung spezifischer Rituale und religiöser Erfahrungen erfordern würde, sondern stattdessen auf die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz von Religion, die sich beispielsweise in der Kontingenzbewältigung äußern kann und ebenso ihre Integrations- und Kompensationsleistung miteinschließen lässt (vgl. Pickel 2011, 16–24; Dillinger 2018, 13–16).

Nebst den beiden vorgestellten grundlegenden Schulen von Definitionsmöglichkeiten lassen sich aber auch vielfach mannigfache Versuche zur Verschmelzung beider Theorienansätze finden. Synthesen, die allerdings statt einer Abhilfe bei der Bewältigung der immensen Definitionspluralität vielmehr zu einer zusätzlichen Erweiterung der ohnehin etlichen Versuche zur Erklärung von Religion innerhalb der Religionswissenschaft führ(t)en (vgl. Bergunder 2020, 3–7).

An dieser Stelle angelangt, stellt sich freilich aber auch die Frage, was eigentlich *nicht* als Religion gelten kann. Autor*innen wie Schilbrack etwa definieren beispielsweise geistesgeschichtliche Haltungen und Ideen, die keinen Bezug zum Göttlichen, dem Übernatürlichen respektive zum Transzendenten aufweisen, explizit als kulturelle Phänomene, die nicht als Religion gelten sollten. Diesen Standpunkt begründen sie durch das Fehlen gemeinschaftlicher Handlungen wie feste Rituale und Zeremonien, deren kulturelle Phänomene doch als Voraussetzung für die Bezeichnung als Religion bedürfen. Ergo gebrauchen sie den Aspekt der Gemeinschaft mit festen, wiederholbaren institutionalisierten Praktiken als ein Ausschlusskriterium für all jene kulturelle Phänomene, die über keine öffentlich praktizierten Rituale verfügen. Das zweite Ausschlusskriterium sieht die Präsenz eines Glaubens an das Nicht-Empirische, d.h. das Nicht-Wahrnehmbare, das Nicht-Beobachtbare und das historisch Nicht-Belegbare vor. Der hierfür gebrauchte Originalwortlaut lautet »*nonempirical*« (Schilbrack 2013, 312) respektive »*superempirical*« (Schilbrack 2013, 313). Nichttheistische Glaubensvorstellungen können somit trotz und gerade aufgrund dieser beiden dargelegten Ausschlusskriterien als Religion bezeichnet werden (vgl. Schilbrack 2013, 291–318).

Die von Michael Bergunder vorgenommene Unterteilung von Religion in *Religion 1* und *Religion 2* wiederum sieht anstelle von Ausschlusskriterien die Hinwendung zum alltäglichen, dem zeitgenössischen Verständnis von Religion vor. Konkret empfiehlt er zwischen der akademischen Deutung und der alltäglichen Sicht auf Religion zu unterscheiden und sich damit unabhängig von einer expliziten Religionsdefinition innerhalb der Religionswissenschaft auf das in Gesellschaften vorherrschende, allgemeine, zeitgenössische Religionsverständnis zu stützen. *Religion 1* wird den etlichen und hier nur angedeuteten Definitionsversuchen der Religionswissenschaft zugeordnet. *Religion 2* dagegen wird als das nicht definierte und damit ungeklärt gebliebene, zeitgenössische Alltagsverständnis von Religion durch die Gesellschaft begriffen. *Religion 2* wird somit nicht anhand eines analytischen Rasters, sondern stattdessen vielmehr im Hinblick auf das zeitgenössische Alltagsverständnis von Religion erfasst. Daraus folgt die Annahme vom Stellenwert von Religion als ein Phänomen, das im Prozess der sozialen Interaktion

einem stets unaufhörlichen und immer wieder neu zu verhandelndem Wandel unterliegt. Ein Wandel, der zur Entstehung von interreligiösem Pluralismus und der Formierung lokaler Besonderheiten führt (vgl. Bergunder 2020, 3–55; Hutter 2016, 16).

Schon die Gestaltwerdungen des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten seiner Anfangszeit – und weit darüber hinausgehend – zeugen von einer anhaltenden Reflexion, bei gleichzeitiger Abwehr, ebenso aber auch der bewussten Übernahme vorhandener Kulturformen, religiöser Konzepte und Ausdrucksmuster, die sich die damals noch junge Religion in einem unaufhörlichen Transformationsprozess gegenüber inneren und äußeren Krisen wie in ihrem Umgang mit ihren philosophischen Gegnern, ihrem Ablösungsprozess vom Judentum, der montanistischen Bewährungsprobe oder ihrer Abgrenzung zu Marcion³ sowie ihrer Auseinandersetzung mit der Gnosis⁴, zu stellen hatte (vgl. Lauster 2020, 38–56). Häufig jedoch werden die vielschichtig verlaufenden Gestaltwerdungen des Christentums bis hin zu ihren plural gestalteten Ausformungen außerhalb des akademischen Wissenschaftsbetriebs zugunsten einer imaginierten Vorstellung von einer geradlinigen Entwicklung negiert. Daraus erklärt sich das Paradoxon seiner außerakademischen Deutung als eine homogen erfasste Entität trotz der Vielfalt seiner Lehren und seiner weltweit plural gelebten und je nach individuellen Bedürfnissen divers geformten Ausprägungen (vgl. Schmitz 2021, 15–22; Auffarth 2007, 14–15).

Welch unterschiedlichen Deutungen das Christentum auch heute noch unterliegt, wird vor allem anhand seiner Auffassung in außereuropäischen Gesellschaften deutlich. Nur um hier ein Beispiel zu nennen, wird das Christentum in der Republik Indonesien etwa nicht als eine Religion, die aus verschiedenen Konfessionen besteht, begriffen, sondern in zwei eigenständige Religionen geteilt. Nach indonesischer Staatsdoktrin gelten die beiden großen Konfessionen Katholizismus und Protestantismus als zwei voneinander unabhängige Religionen. Eine Sicht auf die christliche Religion, die dazu führt, dass anstelle des Christentums der Katholizismus und der Protestantismus nebst dem Buddhismus, dem Hinduismus und dem Islam offiziell als *Religion* anerkannt werden (vgl. Hutter 2016, 14–15, 53). Ein Umstand, der unter Zuhilfenahme religionswissenschaftlicher Methoden wie der von Martin Rötting aufgeworfenen Frage, nach dem Kenner des Tanzes mit all seinen Facetten, zu einem besseren Verständnis für die pluralen Deutungen von Religion in Geschichte und Gegenwart, ausgehend von einer interkulturellen Perspektive, führt (vgl. Rötting 2022). Denn nebst den mannigfachen Versuchen zur Klärung des Religionsbegriffes im europäischen Raum sollte gleichsam der Blick auf die sich sowohl historisch als auch gegenwärtig wandelnden Definitionen von Religion in außereuropäischen Gesellschaften gerichtet werden. Ausgehend von der Prämisse der sich prozesshaft wandelnden Perspektivenvielfalt von Religion in pluralisierten Gesellschaften erscheint die umfassende Berücksichtigung sowohl europäischer als auch

³ Marcion war ein gnostisch-beeinflußter Anhänger des rigorosen Paulinismus, der die Position des strikten Gegensatzes von Christentum zu dessen Mutterreligion, dem Judentum, verfolgte (vgl. Lauster 2020, 50).

⁴ Für ein umfassendes Verständnis der Gnosis empfiehlt sich die Auseinandersetzung mit den Arbeiten des Religionswissenschaftlers Kurt Rudolph, der gemeinhin als Experte auf diesem Gebiet gilt (siehe etwa: K. Rudolph 1990).

außereuropäischer kultureller Kontexte für die Deutung von Religion als geradezu unabdingbar (vgl. Rötting 2022, 13–58; Saroglou 2011, 1320–34).⁵

Tatsächlich stellt die Berücksichtigung kulturspezifischer Erscheinungen eines der zentralsten Hindernisse bei der Bejahung einer allgemein vertretenen Lehrmeinung einer universal gültigen Religionsdefinition dar. Der Vorwurf nämlich besteht darin, dass eine mehrheitlich akzeptierte Auffassung über Religion zu einer Verletzung der kulturellen Eigenständigkeit außereuropäischer Gesellschaften führen könnte. Und dies, indem die eigenen kulturellen Sonderheiten auf fremde Kulturen übergestülpt und dadurch zugunsten einer nicht vorhandenen Homogenität als universale Kennzeichen von Religion erklärt werden (vgl. Pollack 1995, 163–66; Daniel 2016, 13). Die Schwierigkeit bei der definitorischen Bestimmung von Religion zeigt sich indes schon allein im Hinblick auf die Genese und den Verlauf der auf den europäischen Kulturraum beschränkten religionsgeschichtlichen Sichtweisen.

⁵ Obwohl die interkulturelle Problematisierung des Religionsbegriffs einen wichtigen Beitrag dazu leistet, das divergierende Verständnis von Religion in verschiedenen Kulturen zu sensibilisieren, wäre es sicherlich vermessen, hier ein solch erforderliches Fachwissen über außereuropäische Kulturen und Religionen zu postulieren. Ferner würde ein solches Anliegen der eigentlichen Intention dieses Beitrags, welcher eine möglichst knappe und doch präzise Zusammenschau des europäischen Verständnisses von Religion forciert, widersprechen. Gleichsam empfiehlt sich die Sensibilisierung für das Vorhandensein außereuropäischer Religionsdefinitionen und dies scheint sowohl aus eigenem Recht heraus als auch im Sinne eines Spiegels für die eigenen Grenzen als geradezu unerlässlich. Eine essenzielle Anforderung bei der Beschäftigung mit dem europäischen Religionsverständnis nämlich besteht meiner Ansicht nach darin, die eigene Standortgebundenheit klar zu reflektieren und damit die Abwesenheit außereuropäischer Perspektiven deutlich zu kommunizieren. Dabei handelt es sich um einen Reflexionsprozess, der darauf abzielt, die europäische Deutungshoheit über das Nachdenken sowie das vermeintliche Erfassen und Erklären vom Phänomen Religion zu durchbrechen und so dem Eurozentrismus kritisch zu begegnen. Freilich wird die intensive Auseinandersetzung mit europäischen Erklärungsversuchen dadurch jedoch keineswegs obsolet, sondern behält ihre Daseinsberechtigung bei. Und dies nicht zuletzt allein aufgrund ihrer kulturellen Erscheinungsvielfalt wie etwa ihrer intensiven Auseinandersetzung mit der persischen Religion Zarathustras als dem Gegenentwurf zum abendländischen Denken (vgl. Stausberg 2018, 7–12). Hinzu gesellt sich der Hinweis, dass es sich bei europäischen Definitionsversuchen freilich ebenso um einen Teil des bisher nicht gelungenen Unterfangens eines mehrheitlich akzeptierten Verständnisses von Religion handelt. Ein Unterfangen, welches meiner Ansicht nach nicht aufgrund der Existenz außereuropäischer Deutungs- und Erklärungsmuster von Religion obsolet wird. Gleichsam gilt jedoch, ebenso darauf hinzuweisen, dass es sich bei *Religion* um einen eurozentrischen Begriff handelt, zu dem es laut gängiger Lehrmeinung in anderen Sprachen und Kulturen kein Äquivalent gibt (vgl. Figl 2003, 71–74). Wie das Beispiel des islamischen Verständnisses von *din*, der Bezeichnung für Religion aufzeigt, gilt sie als die göttliche Botschaft an alle mit Vernunft und Willen ausgestatteten Wesen. Dagegen diene die ursprüngliche Bedeutung des aus dem Arabischen stammenden Begriffes *din* zur Bezeichnung von *Tradition*, *Weg* und *Lebensweise* (vgl. Kalayci 2016, 368–69). Aus etymologischer Sicht wiederum ist *din* die Ableitung des altpersischen Wortes *daena*. Über *daena* galt in den religiösen Vorstellungen des antiken Persiens, sie wäre die Personifizierung der zu Lebzeiten vollbrachten gerechten Gedanken, Worte und Taten von Männern und würde ihnen nach ihrem Tod in Form eines schönen Mädchens erscheinen (vgl. Axworthy 2022, 21.)

2 Spezifisch europäische Betrachtungen

Schon ein kurzer Blick in die europäische Religionsgeschichte genügt, um ein Gespür für die vielfältigen Deutungen und Meinungen über Religion, allen voran den christlichen Religionen, zu bekommen (vgl. Pollack 2018a, 17–21). Zunächst einmal leitet sich der Begriff *Religion* aus dem lateinischen Substantiv *religio* ab, welches nach Cicero auf das Verb *relegere* zurückgeht. *Relegere* bedeutet *etwas sorgfältig beachten*. Laktanz dagegen leitete *religio* von *religare* ab, welches als *(sich) zurückbinden* übersetzt wird. *Religio* kann demnach mit Blick auf *relegere* sowohl *genaues Beachten* als auch *die Gewissenhaftigkeit* in dem Sinne das zu tun, *was den Göttern gegenüber zu tun ist* bedeuten und in Anlehnung an *religare* die *Bindung an Gott* bezeichnen (vgl. Hildebrandt, Mathias und Brocker, Michael 2008, 12; Stowasser, Lateinisch-Deutsches Schulwörterbuch 2008, 436; Interdiözesaner Katechetischer Fonds 2009, 49).⁶ Die lateinische Bezeichnung *religio* bezog sich demnach zwar auf die Einhaltung der kultischen Praxis, jedoch nicht auf konkrete Glaubensinhalte, die auf Dogmatismus und einem allumfassenden Wahrheitsanspruch ruhten. Vielmehr lag der Fokus gemäß dem Motto *do ut des* auf der peniblen Einhaltung von strengen Ritualen und Zeremonien und der Darbietung von Opfern, die das Wohlwollen der Gött*innen zum Zwecke der friedlichen Koexistenz der Römer*innen bewerkstelligen sollten. Vom Prinzip her ähnelte diese Maxime einem nüchternen Vertrag zwischen den Menschen und den Gött*innen, der beiden Parteien zum Vorteil gereichte. Indem sich die Menschen zur herausgehobenen Stellung ihrer Gottheiten durch die Darbringung von Ritualen, Zeremonien und Opfern bekannten, verpflichteten sie dieselben für die Sicherheit und das Wohlergehen der Gemeinschaft, der *res publica*, zu sorgen. Die Missachtung der Kultvorschriften wurde als ein sichtbares Zeichen mangelnder Ehrfurcht vor ihnen gewertet und als der Auslöser für etwaige Krisen wie militärische Katastrophen oder den Verfall politischer Instanzen gedeutet (vgl. Riedl 2008, 33–40; Rosenberger 2013, 3–6; Sonnabend 2008, 117–36).

Ergo könnte die religiöse Praxis im antiken Rom weniger auf der inneren Einstellung oder der Überzeugung des Einzelnen als vielmehr auf einem stark ausgeprägten Gemeinschaftscharakter, der sich auf Pragmatismus zurückführen ließ, geruht haben. Gemäß dieser Annahme, konnte und musste ein jeder/eine jede durch die sorgfältige Praxis der ihm/ihr vorgeschriebenen Riten und Kulte einen Beitrag zum Erhalt der öffentlichen Ordnung leisten. Die Religion der Römer*innen beinhaltete damit einen brisanten politischen Aspekt mit Blick auf ihre Mitwirkung bei der Herstellung von Identität.⁷ Zugleich fungierte sie als ein Instrument der Disziplinierung bei gleichzeitiger

⁶ Obgleich die Verben *relegere* und *religare*, wie oben dargestellt, vielfach als die möglichen Ursprünge des Wortes *religio* diskutiert und selbst an Schulen wie im oben zitierten Lehrbuch *Leben, Glauben, Lernen I.* als solche gelehrt werden, empfiehlt sich der Hinweis, dass eine endgültige Klärung letztlich offen bleibt.

⁷ Im Kontext der engen Verflechtung von Religion und Politik sei hier exemplarisch an das in Nikomedia erlassene Toleranzedikt Kaiser Galerius' aus dem vierten Jahrhundert erinnert. Dieser führte zu einer Übertragung des römischen Staatsverständnisses von der Religion als ein unter anderem politisches Instrument, das dem Wohl der *res publica* diene, auf das Christentum. Die Gebete von Christ*innen wurden infolge – und damit noch vor der Konstantinischen Wende – zwar nicht im ganzen Reich, doch

Enthaltung verbindlicher Aussagen (vgl. B. Maier 2011, 38; Dinzelsbacher 2012, 118–31). Gleichwohl waren nahezu sämtliche Aspekte des Lebens und so auch das politische Spektrum von Religion durchdrungen, obgleich es sich dabei um kein geschlossenes System handelte. Von daher sollte fehlende Kohärenz, die im Unterschied zu Dogmen, Orthodoxie und Moralkodizes dynamische Ausformungen religiöser Traditionen erlaubte, bei der Beschäftigung mit der antiken Religion von Römer*innen mitberücksichtigt werden (vgl. Rosenberger 2013, 3–5).⁸

Innerhalb der christlichen Konfessionen hingegen wird der Fokus auf das *Credo* gelegt. Das Wort *Credo* stammt vom gleichnamigen lateinischen Verb *credo* ab und bedeutet *vertrauen, glauben* respektive *ich glaube*. Das *Credo* der ersten Christ*innen manifestierte sich in ihrer Überzeugung von Jesus Christus als Gottes Sohn. Eine Überzeugung, die zur Erlangung der Taufwürde vor der versammelten Gemeinde kundgetan werden musste, so dass das Taufbekenntnis in der Anfangsphase des Christentums das Glaubensbekenntnis selbst darstellte. Eines der ältesten, überlieferten Taufbekenntnisse stammt aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das altrömische Glaubensbekenntnis *Romanum* besteht aus drei jeweils dreigliedrigen Artikeln *Gott, Christus* und *Heiliger Geist*. Das seit dem fünften Jahrhundert bis heute gebräuchliche apostolische Glaubensbekenntnis wiederum ist umso ausführlicher als es im zweiten Teil den Glauben an Jesus als Gottes Sohn in einer Abwärts- und Aufwärtsbewegung skizziert. Die Abwärtsbewegung vollzieht sich primär in der Menschwerdung Jesus, dem Sohn Gottes, und wird ergänzt durch seine Leiden, seine Kreuzigung, seinen Tod und seine Beerdigung. Die Aufwärtsbewegung wiederum vollzieht sich in der Auferstehung Christi und seine Auffahrt in den Himmel als der künftige Weltenrichter (vgl. Seresse 2011, 14–23). Im Sächsischen Taufgelöbnis aus dem späten achten Jahrhundert hingegen reichte das erweiterte Bekenntnis an Gott, Christus und den Heiligen Geist für die Erlangung der Taufwürde nicht mehr aus. Um das triadische Glaubensbekenntnis an den allmächtigen Schöpfergott überhaupt erst ablegen zu können, mussten die Taufwerber*innen fortan in einem ersten Schritt ihren eigenen Gottheiten entsagen.

zumindest mancherorts als politisch nützlich begriffen. Mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Kaiser Theodosius im Jahr 380 wiederum wurde das Heil des Staates von Jesus, als Christus, dem Gesalbten anstelle der alten Gottheiten, die man durch kultische Pflichterfüllung zu besänftigen versucht hatte, erhofft; (vgl. Seubert 2009, 27; Fleischmann-Bisten 2015, 139–42).

⁸ Für ein umfassendes Verständnis der antiken Religionsgeschichte empfiehlt sich die Auseinandersetzung mit den Arbeiten bedeutender Religionswissenschaftler*innen wie etwa – nur um hier einige wenige Beispiele zu nennen – jene Jörg Rüpkes, einem Experten auf dem Gebiet der römischen Religion oder Walter Burkerts, der sich intensiv mit der griechischen Religion befasst hat; siehe: Rüpke und Woolf 2021; Burkert 2011. Hinzu kommen die Werke Karl Kerényis, der sich ausgehend von der Mythologie der antiken Religion Roms und Griechenlands nähert; siehe: Kerényi 1995. Um nun aber nicht den Eindruck zu erwecken, beim Stichwort *antike Religionsgeschichte* müsste zwangsläufig an das antike Griechenland oder das römische Imperium gedacht werden, gilt der Hinweis auf die Hinzuziehung von Arbeiten, die sich der Religion bzw. den Religionen nicht-graeco-romanischer Kulturen widmen. Nur um hier ein Beispiel zu geben anstatt den Versuch zu wagen, sämtliche nicht-graeco-romanische Religionen aufzuzählen, seien in diesem Zusammenhang etwa die Forschungen Michael Stausbergs zum Zoroastrismus erwähnt; siehe: Stausberg 2018. Und um bei dem selbigen Beispiel zu bleiben, sollte der Zoroastrismus trotz seiner zweifellos herausragenden Stellung, nicht als die alleinige, sondern lediglich als eine von vielen (größeren) Religionen des Persischen Reiches neben der mazdäistischen Religion oder beispielsweise dem Manichäismus Erwähnung finden (vgl. Axworthy 2022, 17–25; Wiesehöfer 2021, 99–116).

Nach der Kirchenordnung Hippolyts von Rom aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts bedingte die Taufe einer Vorbereitungszeit – *Katechese* genannt – von drei Jahren, in der die zu Taufenden im christlichen Glauben unterrichtet wurden. In der Praxis jedoch erfolgte vielfach zuerst die Taufe und erst im Nachhinein die Unterweisung in die Lehre – sofern dies überhaupt je geschah. Nicht anders ließe sich sonst das weit verbreitete Phänomen der Rückkehr zur alten Religion trotz vielfach belegter Massentaufen und die Präsenz von Elementen aus vorchristlichen Glaubensvorstellungen noch bis ins Hochmittelalter erklären. Aufgrund dieses Missstands, an dem in der Regel selbst Geistliche wegen mangelnder theologischer Kenntnisse keine Besserung erwirken konnten, entstanden schon im Laufe des achten und neunten Jahrhunderts im Zuge der Karolingischen Kirchenreform die ersten Katechismen (vgl. Heinz 2011, 71–76; Seresse 2011, 23–24; Dinzelbacher 2012, 136–45).

Als Katechismen galten all jene schriftlichen Werke sowie Lieder, Katechismuslieder genannt, und Bilder, mit der Bezeichnung *Exempla* für Beispielgeschichten versehen, die sowohl Laien als auch Geistlichen die wichtigsten Inhalte der christlichen Religion⁹ lehrten. Die ersten Katechismen beinhalteten lediglich das *Credo* und das *Vaterunser*. Erst im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters wurden sie sukzessive durch die Erklärung der *Sakramente*, der *Zehn Gebote*, das *Ave Maria* und gelegentlich auch durch eine Aufzählung der *Sieben Werke der Barmherzigkeit*, der *Sieben Tugenden* und der *Sieben Todsünden* ergänzt (vgl. Seresse 2011, 23–24).¹⁰

Verfehlt wäre jedoch der Glaube, die *formell* fortschreitende Christianisierung der Bevölkerung mit der Durchdringung christlicher Werte und Riten im Denken und Fühlen der Getauften gleichsetzen zu können, denn noch heute handelt es sich bei dem Verhältnis zwischen *religion prescrite* versus *religion vecue*¹¹ um eine kontrovers diskutierte Thematik innerhalb der Forschung zur Frömmigkeit, Religiosität und Spiritualität in der Vormoderne. Die zentrale Frage, die dabei gestellt wird, ist, inwieweit die Religion kirchlicher Eliten in der tausendjährigen Epoche des Mittelalters¹² in die innere Haltung der

⁹ Freilich gilt es auch hier die Vielfalt der unterschiedlichen Ausformungen des Christentums zugunsten einer imaginierten homogenen Entität mitzudenken.

¹⁰ Zwar ließen sich nun mehrere Abhandlungen über den Entstehungskontext und die weitere Entwicklung sowie die Inhalte von Katechismen selbst erstellen, doch sei mit Blick auf die eigentliche Intention dieser Arbeit an dieser Stelle nur vermerkt, dass der Katechismus der Katholischen Kirche von 1993, der im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil auf Anordnung von Papst Johannes Paul II. verfasst wurde, gegenwärtig als die gültige, legitime und sichere Norm für die Lehre des Katholischen Glaubens gilt, obgleich er nicht als Dogma, sondern als ein religionspädagogisches Mittel zu verstehen ist (vgl. Apostolische Konstitution »Fidei Depositum« 1993, 29–34).

¹¹ Die Bezeichnungen *religion prescrite* und *religion vecue* beziehen sich auf die verordnete und die gelebte Religion. Während erstere das dogmatische Normensystem umfasst, betrifft letztere die Glaubenspraxis, die sich zur Gesamtheit der Glaubensinhalte sowohl systemkonform als auch systemkonträr gestalten kann (vgl. Dinzelbacher 2003, 21–35).

¹² Ursprünglich diente die Bezeichnung *Mittelalter* Humanist*innen zur Abgrenzung ihrer eigenen Gegenwart von der mittleren Zeit, *temps moien*, die sie als die Zwischenzeit von der idealisierten Antike schied. Erst im 17. Jahrhundert führte Christoph Cellarius aus Halle den Begriff *Mittelalter* zur Epochenbezeichnung für die Zeit zwischen 500 bis 1500 ein. Dies tat er ungeachtet der Disparität pluraler Lebenswelten von Menschen aus zehn Jahrhunderten und unter Ausklammerung sämtlicher

Bevölkerung übergehen und vor allem unter Zuhilfenahme welcher Maßnahmen dies geschehen konnte. Hinzu gesellt sich die Frage, inwieweit die Religiosität kirchlicher Eliten nach wie vor nichtchristliche Elemente inkludierte.¹³ Als gesichert gilt jedenfalls die Prämisse, dass im Mittelalter die Grundhaltung des Menschen durchaus den Konnex zu Himmel und Hölle, die in Dante Alighieris *Divina Commedia* (ca. 1321) etwa eine besonders plastische Darstellung erfährt,¹⁴ gewährte. Das vorrangige Ziel der im Mittelalter lebenden Menschen bestand darin, der Hölle zu entfliehen und den Himmel zu erklimmen (vgl. Dinzelbacher 2000, 25–30; 2012, 136–153; Goetz 2013b, 1–6).¹⁵ Zur Erreichung dieses Ziels, d. h. des Eintritts in den Himmel, bot sich vielfach die sich im Hochmittelalter etablierende Praxis des Ablasshandels an. Zum einen verbargen sich darin urreligiöse Vorstellungen eines Tauschhandels mit Gott und zum anderen die Haltung einer stark rechtlich geprägten Heilsvermittlung, die dem Selbstverständnis der Kirche als eine von Gott eingesetzte Institution durchaus zukam. Zudem gab der Ablasshandel den Menschen die Möglichkeit des Schuldabbaus und der Schuldbegleichung durch Bußleistung, die nicht willkürlich, sondern in einem geregelten Verfahren vonstattenging. Doch als der Handel mit Ablassbriefen im Laufe der Zeit eine zunehmend sehr problematische Wendung nahm, wandte sich Martin Luther gegen die Idee der päpstlich autorisierten Heilsvermittlung, indem er den Ablasshandel in seinen Thesen zunächst aus strategischen Gründen als ein großes Missverständnis interpretierte und ihn später offen kritisierte (vgl. Lauster 2020, 297–300). Sein Verständnis vom christlichen Glauben war die einer natürlichen Religion,¹⁶ die den Menschen dazu befähigt, zu wissen, was Gottesgebot, was Recht und Unrecht ist. Diese Vorstellung, die er zur wahren christlichen Religion ernannte, definierte er im Gegensatz zu anderen Glaubensvorstellungen als eine Religion, die statt der Befolgung der Formel *ex opera operato* den Glauben und die innere Haltung des Menschen in den Vordergrund stellt (vgl. Seubert 2009, 39). Damit

Diskontinuitäten, die neben nicht unbedingt geradlinig verlaufenden Entwicklungslinien bestanden. Infolge wurde der europäischen Wahrnehmung von der Geschichte, die schon zur Zeit des ausgehenden 15. Jahrhunderts eine Dreiteilung in Antike, der mittleren Zeit und der Neuzeit forciert hatte, nun vollends Rechnung getragen und ein Dreierschema, welches das Mittelalter zwar meist, jedoch nicht ausschließlich, als Negativfolie zur Antike und der eigenen Gegenwart trennte, errichtet. Gleichzeitig jedoch wäre es verfehlt, durch die heute in der Forschung gängige Epochenbezeichnung Mittelalter Vorstellungen von Einheit zu suggerieren. Im Kontext von Religion etwa war das frühmittelalterliche Europa von mindestens fünf unterschiedlichen Glaubensvorstellungen, und zwar vom katholischen sowie orthodoxem Christentum und daneben vom Judentum, Islam und Heidentum geprägt. Hinzu kam, dass dieselben über unterschiedliche Ausprägungen verfügten und innerhalb desselben Glaubens abweichende Lehren boten (vgl. Goetz 2013a, 1–6; Fried 2008, 7–10; Hilsch 2017, 11–14.).

¹³ Freilich handelt es sich dabei um zwei einschneidende Fragen, die beispielsweise ebenso in Bezug auf die Religion der zuvor schon thematisierten Römer*innen gestellt werden könnten.

¹⁴ Siehe: Alighieri 2016.

¹⁵ Erst vor diesem Hintergrund lässt sich die fortschreitende Christianisierung ehemals weitgehend profaner Bereiche wie jene der Eheschließung erklären. So wurde sie erst im 12. Jahrhundert zum Sakrament erklärt und damit in den Kompetenzbereich der Kirche verlegt. Freilich jedoch hatte es schon im 5. Jahrhundert durch Papst Innozenz I. intensive Versuche zur Umsetzung christlicher Ehereglungen wie jene des Scheidungsverbots gegeben (vgl. Witthinrich 2011, 456).

¹⁶ Die Idee der natürlichen Religion bezog sich auf eine Form von Religion, die das Ältere als das zugleich Bessere betonte und daher zu den Ursprüngen, im Sinne des natürlichen Zustands des Menschen, der sich angeblich durch ein besonders hohes Maß an Vernunft auszeichnet, zurückkehren wollte (vgl. Feldtkeller 2014, 39–41).

untergrub er die Stellung der Kirche als eine dem Glauben übergeordnete Instanz, indem er das Heil der Menschen nicht länger von der Vermittlungsinstanz von Amtsträger*innen, sondern von der Beziehung der Gläubigen zu Gott abhängig machte (vgl. Lauster 2020, 299–302).

Unterdessen prägte das neuzeitliche Konzept der natürlichen Religion nebst der Reformation auch die Aufklärung.¹⁷ Meist zielten die Forderungen aufgeklärter Religionskritiker*innen auf das Autonomieprinzip hin, welches es dem Menschen ermöglichen sollte, sein Verhältnis zum Glauben selbst zu bestimmen anstatt durch kollektive Zwänge in seinen Überzeugungen blockiert zu werden. Ein revolutionäres Plädoyer, welches zwar durchaus auf die Entkonfessionalisierung und die Entklerikalisierung sowie die Entdogmatisierung von Religion hinzielte, doch keineswegs die Abschaffung der christlichen Religionen selbst forcierte. In Summe begegnet man aufklärerischen Positionen, die wie der Rationalismus den (radikalen) Atheismus befürworteten, relativ selten. Vielmehr richtete sich der Fokus einer breiten Mehrheit aufklärerischer Schriften auf die Frage nach den rationalen Grundlagen von Religion für den mündigen Menschen. Ernst Cassirer etwa plädierte in seiner 1932 erschienen, vielbeachteten Schrift über *Die Philosophie der Aufklärung*¹⁸ dafür, den radikalen Gegensatz zum Glauben nicht als Unglauben, sondern als Aberglauben zu definieren. Meist nämlich bildete nicht die Abschaffung von Religion, sondern die Einführung der Meinungs- und Glaubensfreiheit sowie die Ersetzung der kirchlichen Erziehung durch die staatliche und die Trennung von Staat und Religion das erklärte Ziel des aufgeklärten Diskurses. Ein Diskurs, der die Religion mit den Kriterien der Vernunft und der Moral verknüpfen wollte und nicht, wie in seiner Rezeption meist zu voreilig und wenig differenziert unterstellt wird, eine generell religionskritische und dem Christentum gegenüber feindlich gesinnte Haltung forcierte (vgl. E. Rudolph 1992, 53–64; Barth et al. 2013, 111–12; Lehmann 2007, 127; Comtesse 2018, 611; Barth 1998, 611).

Weder Voltaire noch Immanuel Kant, nur um hier zwei Klassiker ihrer Zeit zu nennen, zielten auf die Abschaffung von Religion hin. Per exemplum schränkte Kant, der selbst pietistisch geprägt war, zwar die Religion durchaus auf den Bereich innerhalb der Grenzen der Vernunft ein, plädierte jedoch gleichsam, analog zu seinem ethischen Formalismus,¹⁹ für einen Glauben an die Existenz Gottes aus moralisch-praktischen Gründen, so dass sein Wirken letztlich einen maßgeblichen Beitrag an der Moralisierung von Religion erbrachte.²⁰ Die Moral, die er zum Grundprinzip

¹⁷ Als Ergänzung dient der Vermerk, den Begriff *Aufklärung* nach der neueren Forschung in Plural zu verwenden und damit aufgrund von Disparatheit in korrekter Form von den *Aufklärungen* zu sprechen, obgleich dieselbe Literatur ungeachtet ihres Verweises den Terminus der Aufklärung stets in Singular gebraucht (vgl. Barth 2013, 91; Seubert 2009, 39–42).

¹⁸ Siehe: Cassirer und Rosenkranz 2007.

¹⁹ Auch Voltaire erkannte den Nutzen von Religion für die Moral, indem er erstere mit einer disziplinierenden, den Frieden in der Gesellschaft forcierenden Wirkung versah (vgl. Barth 2013, 101–4; Wagner 1975, 507–20; H. Maier und Denzer 2007, 89–103; Kant 2017, IX.-XII.; E. Rudolph 1992, 53–64).

²⁰ »[...] alles, was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes. [...] Der Wahn, durch religiöse

der Vernunft erklärte, führte er als eine notwendige Bedingung für die Religion an, so dass seinen Ansichten gemäß die Moral unumgänglich zur Religion führen müsse. Einzig ist in diesem Kontext zu beachten, dass der Prozess der Verflechtung von Religion und Moral nicht erst in der Aufklärung einsetzte, sondern bis weit in das europäische Mittelalter – beziehungsweise im Hinblick auf den im Perserreich entstandenen Zoroastrismus – bis weit in die Antike hinein zurückreichte. Durch die Moralisierung religiöser Kommunikation diente die Moral der Repräsentation jener Werte, durch welche der Einzelne in die religiöse und damit in die gesellschaftliche Ordnung gestellt wurde (vgl. Krüggeler und Pickel 2001, 7–9; Nagl-Docekal 2022, 25–45; Nassehi 2001, 21–26; Stausberg 2018, 71–86).²¹

Im Kontext von Religion und Moral empfiehlt sich nebst dem Vermerkten, ebenso die Betrachtung Émile Durkheims von der Religion als eine moralische Gemeinschaft. Für ihn waren Religionen solidarische Systeme von Überzeugungen und Praktiken, die ihre Anhängerschaft zu moralischen Gemeinschaften zusammenführten. Ergo empfand er die Vergemeinschaftung des Individuums im Sinne moralischer Gesellschaften als eine integrale Funktion von Religion, die er von ihrem Wesen her als das *Heilige* im strikten Gegensatz zum Profanen, dem Alltäglichen unterschied (vgl. Pickel 2011, 16–17; Stollberg-Rilinger 2019, 22–23).

Ein ähnlich langes, wechselseitiges Verhältnis wie jenes zwischen Religion und Moral lässt sich auch im Hinblick auf Religion und Magie feststellen. Wobei es sich dabei um ein vordergründig konflikträchtiges Verhältnis handelte, da sie doch über ein höchst divergentes Sozialprestige verfügten. Selbst heute noch genießen Religionen in Form institutionalisierter Glaubensgemeinschaften vielfach staatliche Anerkennung, während dieselbe Vertreter*innen der Magie versagt bleibt. Bei Letzteren kann es sich sowohl um Einzelpersonen als auch um (kleine) informelle Gruppen handeln, die mancherorts

Handlungen des Kultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; so wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei. – Es ist abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch tun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch sein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen [...]. Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich bloße Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d.i. dem sittlich Guten), für sich schlechterdings nichts wirken können. [...] der schwärmerische Religionswahn [ist] der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muß, stattfinden kann. Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz [...] ist also: [...] die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel [...].« (Kant 2017, 230–36).

²¹ Heute wiederum bedienen sich vielfach rechtspopulistische Parteien und Akteur*innen in ihrer politischen Kommunikation religiöser Stilmittel, um an angeblich genuin europäische Wert- und Moralvorstellungen zu appellieren. Die einschlägige Literatur zum Thema spricht in diesem Kontext gar von der *heiligen Sprache* rechtspopulistischer Akteur*innen, die die *Religionisierung* sozialer Konflikte forcieren. Auf Religion beziehen sie sich dabei meist als eine leere Konstante, die sie – bedarfsorientiert – mit unterschiedlichen Inhalten und Deutungen füllen, um sie dann, in einem nächsten Schritt, als eine identitätsstiftende Ressource gebrauchend, als ein Mittel der Spaltung zwischen dem *Wir* und den *Anderen* einzusetzen. Das *Wir* wird dabei als das rechtschaffene und doch nebulös begriffene Volk verstanden, während unter der Bezeichnung der *Anderen* sowohl abstrakt konzipierte Eliten als auch Menschen mit Migrationshintergrund subsumiert werden (vgl. Hidalgo 2023a, 136–42; Gmainer-Pranzl 2018, 7–12; Yilmaz und Morieson 2021, 1–20).

außerhalb des europäischen Kontinents auch heute Opfer von Verfolgung und Gewalt mit tödlichem Ausgang werden.²² Ein weiterer Gegensatz zwischen Religion und Magie betrifft die (Nicht-)Existenz verbindlicher Aussagen. Während Religionen stets über Glaubenssätze mit Ge- und Verboten sowie über feste Regeln für das Zusammenleben verfügen, sind dieselben im Kontext von Magie nicht gegeben (vgl. Dillinger 2018, 15–17).

Eine weitere Unterscheidung betrifft das Verhältnis von Religion und Glaube. Im Englischen etwa werden die Konzepte *Kirchlichkeit* als *belonging* und *Glaube* als *believing* terminologisiert und damit kenntlich voneinander unterschieden. Getreu dem Motto *believing without belonging*²³ (Davie 2008, 165) vertritt das Individualisierungskonzept als eines von mittlerweile zwei gewichtigen Gegenmodellen zur Säkularisierungstheorie²⁴ die Grundannahme, dass die unbestreitbar stattgefundene Abnahme an Kirchlichkeit gepaart mit steigenden Kirchenaustrittszahlen nicht zwingend als ein Indiz für den Rückgang oder gar das Verschwinden von Religion gelten müsse (vgl. Storch 2000, 259–60; Koslowski 2008, 111–12; Dalferth 2017b, V–VI; Joas 2007, 9–14; Pickel 2010, 219–42; Dalferth 2017a, 1–2; Schmidt und Pitschmann 2014, 142–43; Lehmann 2007, 7–15; Klemens 1990, 9–10).²⁵

²² Für ein besonders drastisches Beispiel sei an die 1996 begangenen Hexenverfolgungen in der Republik Südafrika mit annähernd dreihundert Todesopfern erinnert (vgl. Behringer 2011, 6–8).

²³ Laut der hier verwendeten Literatur birgt sich just darin die Chance, sich aus freier Überzeugung dem Christentum zu nähern (vgl. Weyel 2008, 23).

²⁴ Das zweite Gegenstück zur Säkularisierungstheorie nennt sich das Marktmodell des Religiösen. Seine Kernannahme besteht darin, dass eine möglichst geringe staatliche Regulierung bei gleichzeitiger Zunahme des religiösen Angebots, ähnlich wie die Intensivierung des Wettbewerbs auf dem religiösen Markt, die Steigerung der religiösen Vitalität bedingen würde. Doch konträr zum Postulierten lässt die Empirie erhebliche Zweifel am Marktmodell des Religiösen aufkommen. Zum einen nämlich zeugt das Beispiel europäischer Staaten mit dem geringsten Regulierungsgrad des religiösen Marktes von den niedrigsten Raten an Kirchgänger*innen. Zum anderen scheint sowohl der Glaube an Gott als auch die subjektive Religiosität in jenen europäischen Staaten stärker verbreitet zu sein, die einen möglichst hohen und eben keinen besonders niedrigen Grad an religiöser Regulierung vorweisen (vgl. Pickel 2010, 235).

²⁵ Der steigenden Abnahme an Kirchlichkeit zum Trotz ist Westeuropa – zumindest aus statistischer Sicht – nach wie vor ein christlicher Kontinent, in der die Mitgliedschaft zu einer christlichen Religionsgemeinschaft und die Selbstwahrnehmung als Christ*in, wenn auch als nicht-praktizierende/r Christ*in, meist die Regel und nicht die Ausnahme darstellt. In Österreich etwa bekannten sich 2021 rund 6,1 Millionen Menschen, die einem Anteil von 68,2 Prozent an der Gesamtbevölkerung entsprachen, zum Christentum. 4,8 Millionen Personen und damit 55 Prozent an der Gesamtbevölkerung bekannten sich zur römisch-katholischen Kirche, 436.700 Personen und damit 4,9 Prozent zur orthodoxen Kirche sowie weitere 340.300 Personen mit einem Anteil von 3,8 Prozent zum evangelischen Glauben. Ergo bestanden 2021 rund zwei Drittel der Bevölkerung aus Christ*innen (vgl. Hidalgo 2023, 136–45; Atzmüller 2023, 60–69; Gräßl 2008a, 9–11; Pickel 2010, 225–42; Gmainer-Pranzl 2017, 39; Davie 2008, 165–68; Pickel 2011, 11–13, 178–182; Pollack 2006, 83; Gräßl 2008b, 31–34; Pollack 2018b, 303–12; Sass 2019, 12–14). Welch erhöhter Stellenwert dem Faktor Religion respektive den christlichen Religionen für die Strukturierung europäischer Gesellschaften zukommt, zeigt sich insbesondere anschaulich angesichts kontrovers geführter Debatten rechtspopulistischer Akteur*innen und ihres gesteigerten Interesses für das christliche Erbe des Abendlandes. Im Kontext europäischer Gesellschaften wirkte das Christentum noch bis in das 18. Jahrhundert hinein als die moralische Instanz par excellence. Nach der

Doch was bedeuten die oben gebrachten Gegenüberstellungen nun für die Frage nach einer adäquaten und mehrheitlich vertretenen Lehrmeinung über die Definition von Religion? Autor*innen wie Detlef Pollack etwa versuchen anschaulich nach der Darbringung methodischer Ansätze zur Religionsbestimmung letztlich doch zu einer Definition zu gelangen anstelle ihre dahingehenden Bemühungen angesichts der Überlegung, die Deutungspluralität nicht noch zusätzlich erweitern zu wollen, gänzlich sein zu lassen. Die Unterlassung einer allgemeingültigen Definition würde nämlich – und so lautet ihr aus meiner Sicht durchaus nachvollziehbares Argument – zu einem unkontrollierten und damit inflationären Gebrauch des Begriffes Religion führen. Zur Beseitigung des Definitionsproblems empfiehlt Detlef Pollack etwa die Kombination substantialistischer und funktionaler Methoden und bietet im selben Beitrag eine detaillierte Auflistung unterschiedlichster Methoden, die bislang zur Bestimmung von Religion gebraucht wurden. So bezieht er sich auf viele unterschiedliche Methoden wie der Philosophischen Methode oder auch hermeneutischen Ansätzen. Letztere unterteilt er in die Intentionsforschung und die Methode des Verstehens und demnach in die Religionsphänomenologie. Ferner bezieht er sich auf Methoden des Erklärens, bestehend aus der historisch-philologischen oder der kontextualen und der genetischen sowie der funktionalen Methode und daneben jene der Dimensionsforschung.²⁶ Für eine entsprechende Vertiefung in die einzelnen Zugänge sorgen die vielen in seinen Fußnoten hinterlegten Literaturhinweise (vgl. Pollack 1995, 163–90).

Säkularisierungstheorie änderte sich dies erst in den sich modernisierenden Staaten des 19. Jahrhunderts. Anstelle der Bezugnahme auf christliche Werte und Traditionen fand großer regionaler Unterschiede zum Trotz die sukzessive Säkularisierung, wenn nicht gar *Dechristianisierung*, europäischer Gesellschaften im Hinblick auf ihre Kultur, Politik und Wirtschaft statt. Die Folge dieses – nach der Säkularisierungstheorie stattgefundenen – Prozesses war, nebst der unbestreitbar stattgefundenen Trennung von Religion und Politik, der fortschreitende Rückgang der sozialen Bedeutung des Christentums und der Abnahme der individuellen Bindung des Einzelnen an denselben Glauben (vgl. Pickel, Religionssoziologie, 137–141; Dalferth, Säkularisierung, Säkularität, Säkularismus. Orientierung in einem unübersichtlichen Feld am Leitfaden der Frage nach dem Geist der Reformation, 1-2; Lehmann, Säkularisierung, 126–129).

²⁶ Bei der philosophischen Definitionsmethode liegt das Augenmerk auf der philosophisch nachvollziehbaren Begründung der religiösen Überlieferung. Die Intentionsforschung dagegen konzentriert sich auf die Selbstwahrnehmung des Individuums. All jenes, was für den Einzelnen oder für die Gruppe von *absoluter Qualität* ist und eine *letzte Bedeutung* hat, überschreitet die Grenzen der alltäglichen Erfahrungen des Lebens und kann damit als Religion begriffen werden. Der Fokus der Religionsphänomenologie wiederum liegt – wie oben schon ausführlich erörtert – auf dem Wesen von Religion, welches sie als etwas genuin Transzendentes erkennt. Zwar wird ebenso auch die historisch-philologische Methode zur Bestimmung des Wesens von Religion herangezogen, doch nicht etwa deshalb, weil sie das Wesen von Religion als etwas Transzendentes begreift. Vielmehr ist Religion in ihrer Sicht ein historischer und daher mit den Techniken des geschichtswissenschaftlichen Arbeitens erforschbarer Gegenstand. Die Dimensionsforschung wiederum unternimmt stete Bemühungen zur systematischen Erfassung von Religion über die drei definierten Charakteristika Gemeinschaft, Ritus und Mythos. Bei der kontextualen Methode dagegen geht es um die Verortung und Erforschung des historischen und kulturellen Kontextes von Religion. Die genetische Methode schließlich behandelt das Verhältnis zwischen dem uns *Unbekannten* und *Unbegreifbaren* von Religion mit all dem uns Vertrauten und Begreiflichen. Konkret liegt ihre Intention in der Herstellung des Zusammenhangs zwischen diesen beiden Bereichen, so dass letztlich alles dem Menschen Fremde und Unerklärliche auf uns durchaus vertraute und begreifbare Zustände und Phänomene zurückgeführt werden kann (vgl. Pollack 1995, 167–82).

3 Fazit

Ogleich die Frage nach der Definition von Religion innerhalb der Religionswissenschaft letztlich offenbleibt, sollte dieselbe in späteren Arbeiten zum Thema doch noch geklärt werden. Das Ziel dieses Beitrags war es nicht, sich der Herausforderung eines solchen Unterfangens zu stellen, sondern vielmehr den Weg für dasselbe zu ebnet. So sollte zum einen in einem ersten Schritt klar benannt werden, dass die Definition von Religion innerhalb der Religionswissenschaft höchst umstritten und von vielerlei Bedenken geprägt ist. Bedenken, die zwar keinesfalls ausschließlich doch teils vor dem Hintergrund einer kritischen Haltung gegenüber einer möglicherweise aufgezwungenen Dominanz der eigenen kulturellen Besonderheiten auf fremde Kulturen und Glaubensvorstellungen gesehen werden müssen. Hinzu kommt, dass eine einheitliche Vorstellung über die Definition von Religion nicht mal in Anbetracht der europäischen Religionsgeschichte möglich ist. Schon allein das Beispiel des antiken Religionsverständnisses zeugt von einer uns heute fremden Deutung von Religion. Nebst dem stellt sich hier ferner die zentrale Frage, warum ausgerechnet europäische Erklärungsversuche von Religion Allgemeingültigkeit besitzen und damit auf nichteuropäische Gesellschaften anwendbar sein sollten. Eine Frage, die ihre Ableitung aus der Kritik am impliziten Eurozentrismus erfährt, die – meines Erachtens – sicherlich in künftigen Abhandlungen über die Problematik der Definitionspluralität von Religion Beachtung finden sollte.²⁷ Dies jedoch nur als eine – wenn auch zentrale – Nebenbemerkung. Das Hauptanliegen dieses Beitrags war das zur Verfügungstellen einer komprimierten Zusammenschau, d. h. eines kurzen *Overviews* über die diversen Zugänge bei der Religionsdefinition.²⁸ Und es zeigte sich, dass während substantialistische Versuche zur Bestimmung von Religion früher noch stark verbreitet waren, heute vielfach funktional ausgerichtete Ansätze zur Lösung des Definitionsproblems diskutiert werden. Daneben finden sich vielfach auch solche Zugänge, die die

²⁷ Siehe dazu etwa: Daniel 2016.

²⁸ Für die weiterführende Beschäftigung mit der Definitionsproblematik empfiehlt sich die Auseinandersetzung mit Standardwerken der Religionswissenschaft. Exemplarisch sei hier an *Das Heilige* von Rudolph Otto, dem oben schon erwähnten Klassiker der Religionsphänomenologie, verwiesen; siehe: Otto 1997. Sein Konzept vom Heiligen bestand aus einer komplexen Verflechtung von rationalen und irrationalen Elementen. Zur Bezeichnung der irrationalen Elemente von Religion prägte er den Begriff des Numinösen. Damit kennzeichnete er die religiöse Erfahrung, die er zwar als erlebbar, doch nicht in Worte fassbar beschrieb. Und eben diese sich den Worten entziehende religiöse Erfahrung betrachtete er als die Essenz von Religion. Mit der Rationalisierung oder auch Ethikalisierung der Erfahrung des Numinösen dagegen – ein Vorgang, für den er den Begriff der *Schematisierung* wählte – bezog er sich auf die rationalen Elemente des Heiligen, die er als Doktrin begriff (vgl. Sawai 2023, 250–56). Einen ausführlichen Überblick über das Wirken Rudolph Ottos, ähnlich wie jenes vieler weiterer herausragender Religionswissenschaftler*innen, findet sich etwa in *Klassiker der Religionswissenschaft*; siehe: Michaels 2004. Wer sich dagegen für jene Ansätze interessiert, die sich mit dem Zustand und der Transformation von Religion in säkularisierten Gesellschaften befassen, könnte sich als eine erste Anlaufstelle der vielbeachteten Schrift Martin Riesebrodts *Die Rückkehr der Religionen* widmen; siehe: Riesebrodt 2001. Durch seine Schrift wurde die Säkularisierungsthese, die schon im Laufe der 1990er Jahre den Gegenstand einiger kontrovers geführter Debatten gebildet hatte, nachhaltig kritisch diskutiert. Infolge bestimmen seither verstärkt jene Werke den religionssoziologischen Diskurs, die statt der Bezugnahme auf die einstmalig dominante Säkularisierungstheorie zur Beschreibung und Erklärung des religiösen Wandels in der Moderne, ihren Fokus auf die Rückkehr respektive auf die Revitalisierung von Religion legen (vgl. Winand 2014, 139–50).

funktionale Methode mit jenen substantialistischen Definitionsversuchen zu vereinen suchen. Und obgleich die schon seit Jahrzehnten anhaltende Definitionspluralität durch die wachsende Zahl an immer neuen Definitionsversuchen statt gelöst zu werden stets erweitert wird, wird die Notwendigkeit der Präsenz einer mehrheitlichen akzeptierten Lehrmeinung über den Religionsbegriff dadurch keineswegs obsolet. Vielmehr müsste unter Hinzuziehung der mannigfachen vorhandenen Definitionen letztlich eine Deutung gefunden werden, die den Gegenstand der Religionswissenschaft vor inflationär gebrauchten, willkürlichen Auffassungen klar abgrenzt. Freilich macht es dabei jedoch wenig Sinn, sich auf einzelne Definitionen zu stützen. Stattdessen sollte der Fokus vielmehr auf die hier nur kurz umrissenen Methoden, die Detlef Pollack etwa in seinem oben zitierten Beitrag anschaulich erklärt, gelegt und damit die dringend benötigte Operationalisierung des Phänomens Religion ermöglicht werden.

Literaturverzeichnis

Alighieri, Dante. 2016. Die göttliche Komödie. Unter Mitarbeit von Gustave Doré und William Blake. Ungekürzte Ausgabe. Hamburg: Nikol Verlag.

Apostolische Konstitution »Fidei Depositum«. 1993. Katechismus der Katholischen Kirche. München: Oldenbourg.

Atzmüller, Roland. 2023. »Nächstenliebe nur für ›unsere Leute‹, ›echte Familien‹ und das ›Abendland‹: Über Zusammenhänge zwischen religiösen und rechtspopulistischen Sozialpolitikvorstellungen.« Theologisch-praktische Quartalsschrift (THPQ) 171: 60–69.

Axworthy, Michael. 2022. Iran: Weltreich des Geistes: von Zoroaster bis heute. 5. Auflage. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

Barth, Ulrich. 1998. »Säkularisierung.« In Theologische Realenzyklopädie: Religionspsychologie - Samaritaner, hg. von Gerhard Müller, 603–34 29. Berlin.

Barth, Ulrich. 2013. Religion in der europäischen Aufklärung. In: Aufgeklärte Religion und ihre Probleme: Schleiermacher - Troeltsch - Tillich, hg. von Ulrich Barth, Christian Danz, Wilhelm Gräb und Friedrich W. Graf, 91–112. Theologische Bibliothek Töpelmann 165. Berlin: De Gruyter.

Barth, Ulrich, Christian Danz, Wilhelm Gräb und Friedrich W. Graf, Hrsg. 2013. Aufgeklärte Religion und ihre Probleme: Schleiermacher - Troeltsch - Tillich. Theologische Bibliothek Töpelmann 165. Berlin: De Gruyter.

Behringer, Wolfgang. 2011. Hexen: Glaube, Verfolgung, Vermarktung. Beck'sche Reihe 2082. München: C.H. Beck.

<https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=4863824>.

Bergunder, Michael. 2020. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.« Zeitschrift für Religionswissenschaft 19 (1–2): 3–55. <https://doi.org/10.1515/zfr-2011-0001>.

Burkert, Walter. 2011. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. 2., überarb. u. erw. Aufl. Die Religionen der Menschheit 15. Stuttgart: Kohlhammer.

Cassirer, Ernst und Claus Rosenkranz. 2007. Die Philosophie der Aufklärung. 1. Aufl. Philosophische Bibliothek Bd. 593. s.l. Felix Meiner Verlag GmbH. <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10485229>.

Comtesse, Dagmar. 2018. Religion, Religionskritik, Zivilreligion und Revolution. In: Staatsverständnisse in Frankreich, hg. von Norbert Campagna und Franziska Martinsen. 1. Auflage, 55–72. Staatsverständnisse 112. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

Dalferth, Ingolf U., Hrsg. 2017. Reformation und Säkularisierung: Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation. Tübingen: Mohr Siebeck.

Dalferth, Ingolf U. 2017a. Säkularisierung, Säkularität, Säkularismus. Orientierung in einem unübersichtlichen Feld am Leitfaden der Frage nach dem Geist der Reformation. In Dalferth 2017, 1–23.

Dalferth, Ingolf U. 2017b. Vorwort. In Dalferth 2017, V–VI.

Daniel, Anna. 2016. Die Grenzen des Religionsbegriffs: Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses. Religionswissenschaft Band 6. Bielefeld. Dissertation.

Davie, Grace. 2008. From Believing Without Belonging to Vicarious Religion: Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe. In: The Role of Religion in Modern Societies, hg. von Detlef Pollack und Daniel V. A. Olson, 165–76. Routledge Advances in Sociology. Hoboken: Taylor and Francis.

- Dillinger, Johannes. 2018. Hexen und Magie. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Historische Einführungen Band 3. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.
- Dinzelbacher, Peter, Hrsg. 2000. Hoch- und Spätmittelalter: 2. Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 2. Paderborn.
- Dinzelbacher, Peter. 2003. Mentalität und Religiosität im Mittelalter. Klagenfurt, Wien.
- Dinzelbacher, Peter, Hrsg. 2011. Altertum und Frühmittelalter. Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 1. Paderborn.
- Dinzelbacher, Peter, Hrsg. 2012. Europäische Mentalitätsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen. 2., durchges. und erg. Aufl. Kröners Taschenausgabe 469. Stuttgart: Kröner. <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=4341675>.
- Feldtkeller, Andreas. 2014. »Umstrittene Religionswissenschaft: Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie.« Forum Theologische Literaturzeitung 31 (2014). Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Figl, Johann, Hrsg. 2003. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck, Wien, Göttingen: Tyrolia-Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. <https://swbplus.bsz-bw.de/bsz102972524rez.htm>.
- Fleischmann-Bisten, Walter. 2015. Unheilige Allianz von Religion und Politik. In: Religion und Politik: Analysen, Kontroversen, Fragen, hg. von Doron Kiesel und Ronald Lutz, 138–54. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Fried, Johannes. 2008. Das Mittelalter: Geschichte und Kultur. München: Beck. <https://permalink.obvsg.at/AC06946967>.
- Gmainer-Pranzl, Franz. 2017. Die »Wahrheit« von Religion(en) und die »Freiheit« der Gesellschaft. In Historische und systematische Fallstudien in Religion und Politik vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert, hg. von Arno Strohmeier und Lena Oetzel, 23–48. Salzburger interdisziplinäre Diskurse Band 9. Frankfurt am Main, Bern, Wien: Peter Lang Edition.
- Goetz, Hans-Werner. 2013a. Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert). Bd. 1: I-X, 1- 410 Bd. 2: I-X, 411-942. Berlin: Akademie Verlag. <https://permalink.obvsg.at/>.

- Goetz, Hans-Werner. 2013b. Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert). Bd. 1: I–X, 1–410 Bd. 2: I–X, 411–942. Berlin: Akademie Verlag. <https://permalink.obvsg.at/>.
- Gräb, Wilhelm. 2008a. Einleitung. In: Gräb und Charbonnier 2008, 9–19.
- Gräb, Wilhelm. 2008b. Spiritualität - die Religion der Individuen. In: Gräb und Charbonnier 2008, 31–44.
- Gräb, Wilhelm und Lars Charbonnier, Hrsg. 2008. Individualisierung - Spiritualität - Religion: Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive. Studien zu Religion und Kultur Bd. 1. Berlin, Münster: Lit. http://bvbr.bib-bvb.de:8991/F?func=service&doc_library=BVB01&doc_number=017075502&line_number=0002&func_code=DB_RECORDS&service_type=MEDIA.
- Heinz, Werner. 2011. Völkerwanderung und Merowinger. In: Dinzelsbacher 2011, 59–86.
- Hidalgo, Oliver. 2023. »Die Zerrissenheit Europas vor dem Hintergrund politisch-theologischer Konfliktlinien.« Theologisch-praktische Quartalsschrift (THPQ) 171 (2): 136–46.
- Hildebrandt, Mathias und Manfred Brocker, Hrsg. 2008. Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven. 1. Aufl. Politik und Religion. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hildebrandt, Mathias und Brocker, Michael. 2008. Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. In: Hildebrandt, Mathias and Brocker 2008, 9–29.
- Hilsch, Peter. 2017. Das Mittelalter - die Epoche. 4., überarbeitete Auflage. basics 2576. Konstanz, München: UVK Verlagsgesellschaft mbH; UVK/Lucius. <http://www.elibrary.utb.de/doi/book/10.36198/9783838548067>.
- Hutter, Manfred. 2016. Die Weltreligionen. Originalausgabe, 5., aktualisierte Auflage. C.H.Beck Wissen 2365. München: Verlag C.H. Beck.

- Interdiözesaner Katechetischer Fonds, Hrsg. 2009. Leben - Glauben - Lernen I: Für die 5. Klasse AHS. AHS [Allgemein bildende höhere Schule], überarb. Aufl. Klagenfurt: Hermagoras.
- Joas, Hans. 2007. Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen: Eine Einleitung. In: Säkularisierung und die Weltreligionen: Vom 31. März bis 5. April 2006 fand in der Europäischen Akademie Otzenhausen (Saarland) das fünfte Kolloquium der Stiftung »Forum für Verantwortung« statt, hg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt. 2. Aufl., Orig.-Ausg, 9–43. Fischer-Taschenbücher 17647. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Kalayci, Mehmet. 2016. »Religion/Din (isl.).« In Lexikon des Dialogs: Grundbegriffe aus Christentum und Islam, hg. von Richard Heinzmann, Peter Antes, Martin Thurner, Muallâ Selçuk und Hâlis Albayrak. Taschenausgabe, 368–69. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Kant, Immanuel. 2017. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2., durchgesehene Auflage; Jubiläumsausgabe zum 150jährigen Bestehen der Philosophischen Bibliothek, hg. von Bettina Stangneth. Philosophische Bibliothek Band 545. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kerényi, Karl. 1995. Antike Religion. Hg. von Magda Kerényi. Werke in Einzelausgaben / Karl Kerényi, hg. von Magda Kerényi 2. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Klemens, Richter. 1990. Der Umgang mit Toten und trauernden in der christlichen Gemeinde. Eine Einführung. In: Der Umgang mit den Toten: Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, hg. von Klemens Richter, 9–26. Quaestiones disputatae 123. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Koslowski, Peter. 2008. Der Dialog der Weltreligionen und die Philosophie der Offenbarungen. In Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, hg. von Manfred Brocker. 1. Aufl., 111–22. Politik und Religion. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Krüggeler, Michael und Gert Pickel. 2001. Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft. In: Pickel and Krüggeler 2001, 7–18.
- Lauster, Jörg. 2020. Die Verzauberung der Welt: Eine Kulturgeschichte des Christentums. 1. durchgesehene Auflage. C.H. Beck Paperback 6400. München: C.H. Beck.

- Lehmann, Hartmut. 2007. Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. 2., erw. Aufl. Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Maier, Bernhard. 2011. Germanen. In: Dinzelbacher 2011, 33–57.
- Maier, Hans und Horst Denzer. 2007. Klassiker des politischen Denkens: Von Locke bis Max Weber. 3., überarb. Aufl. Beck'sche Reihe 1362. München: Beck.
- Michaels, Axel, Hrsg. 2004. Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. 2. Aufl. München: Beck.
- Mohn, Jürgen. 2015. »Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft.« Münchener Theologische Zeitschrift 55 (4) (2004), 300–309. <https://doi.org/10.5282/mthz/4374>.
- Nagl-Docekal, Herta. 2022. »Religion ist das, was jeden interessiert«. Philosophische Fragen zur Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen. In: Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen: Festschrift für Yvanka B. Raynova zum 60. Geburtstag, hg. von Hans-Walter Ruckebauer und Susanne Moser, 25–47. Berlin, Heidelberg: J.B. Metzler.
- Nassehi, Armin. 2001. Religion und Moral - Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft. In: Pickel and Krüggeler 2001, 21–38.
- Neubert, Frank. 2016. Die diskursive Konstitution von Religion. 1. Auflage. Theorie und Praxis der Diskursforschung. Wiesbaden: Springer VS.
<http://gbv.eblib.com/patron/FullRecord.aspx?p=4354373>.
- Otto, Rudolf. 1997. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 54.–56. Tsd., Nachdr. d. ungekürzten Sonderausg. Beck'sche Reihe 328. München: Beck.
- Pickel, Gert. 2010. »Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell?«. Köln Z Soziol 62 (2): 219–45. <https://doi.org/10.1007/s11577-010-0102-5>.
- Pickel, Gert. 2011. Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. 1. Aufl. Lehrbuch. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. <https://swbplus.bsz-bw.de/bsz265957915kla.htm>.

- Pickel, Gert und Michael Krüggeler, Hrsg. 2001. Religion und Moral: Entkoppelt oder verknüpft? Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 6. Opladen: Leske + Budrich.
- Pollack, Detlef. 1995. »Was ist Religion?«. Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (2): 163–90. <https://doi.org/10.1515/0023.163>.
- Pollack, Detlef. 2006. Explaining Religious Vitality: Theoretical Considerations and Empirical Findings in Western and Eastern Europe. In: Religiosität in der Säkularisierten Welt: Theoretische Und Empirische Beiträge Zur Säkularisierungsdebatte in Der Religionssoziologie, hg. von Manuel Franzmann, Christel Gärtner und Nicole Köck. 1. Auflage, 83–103. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie Bd. 11. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pollack, Detlef. 2018a. Probleme der Definition von Religion. In: Pollack et al. 2018, 17–50.
- Pollack, Detlef. 2018b. Säkularisierung. In: Pollack et al. 2018, 303–28.
- Pollack, Detlef, Volkhart Krech, Olaf Müller und Markus Hero, Hrsg. 2018. Handbuch Religionssoziologie. Handbuch. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS.
- Riedl, Matthias. 2008. Vera religio. Ein Schlüsselbegriff im politischen Denken des spätantiken Christentums. In: Hildebrandt, Mathias and Brocker 2008, 33–57.
- Riesebrodt, Martin. 2001. Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«. Originalausgabe, 2. Auflage. Beck'sche Reihe 1388. München: Beck.
- Rosenberger, Veit. 2013. Religion in der Antike. Darmstadt: WBG - Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1273429>.
- Rötting, Martin. 2022. Spiritualität vs. Religion: Eine interreligiöse Beziehungsanalyse. First impression. Sankt Ottilien: EOS. <https://swbplus.bsz-bw.de/bsz1774639963kla.htm>.
- Rudolph, Enno. 1992. Kritik der religiösen Vernunft. In: Die Vernunft und ihr Gott: Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung, hg. von Enno Rudolph, 53–68. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 46. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Rudolph, Kurt. 1990. *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 3., durchges. und erg. Aufl. UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher Theologie 1577. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Rüpke, Jörg und Greg Woolf, Hrsg. 2021. *Religion in the Roman Empire*. Unter Mitarbeit von Peter Antes, Manfred Hutter und Jörg Rüpke. *Die Religionen der Menschheit* 16,2. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. <http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:24-epflicht-1898645>.
- Saroglou, Vassilis. 2011. »Believing, Bonding, Behaving, and Belonging.« *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42 (8): 1320–40. <https://doi.org/10.1177/0022022111412267>.
- Sass, Hartmut. 2019. Von Deutungsmächten wunderbar verborgen: Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie. In: *Säkularisierung und Religion: Europäische Wechselwirkungen*, hg. von Irene Dingel und Christiane Tietz, 11–37. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Beiheft Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte Band 123. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sawai, Yoshitsugu. 2023. »A Semantic Interpretation of Rudolf Otto's Religious Theory.« *The Heythrop Journal* 64 (2): 250–57. <https://doi.org/10.1111/heyj.14200>.
- Schilbrack, Kevin. 2013. »What Isn't Religion?« *The Journal of Religion* 93 (3): 291–318. <https://doi.org/10.1086/670276>.
- Schmidt, Thomas M. und Annette Pitschmann. 2014. *Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler. <http://swb.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1770070>.
- Schröder, Stefan. 2012. »Darstellungen der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7 (Online): 1–17. <https://doi.org/10.4000/zjr.382>.
- Seresse, Volker. 2011. *Kirche und Christentum: Grundwissen für Historiker*. UTB 3342. Paderborn: Schöningh.
- Seubert, Harald. 2009. *Religion*. UTB Profile 3279. Paderborn: Fink.

- Sonnabend, Holger. 2008. Religiösität: Antike. In: Europäische Mentalitätsgeschichte, hg. von Peter Dinzelbacher. 2., erg. Aufl., 117–36. Kröners Taschenausgaben (KTA) 469. Stuttgart: Kröner.
- Stausberg, Michael. 2012. Religionswissenschaft. De-Gruyter-Studium. Berlin: De Gruyter.
- Stausberg, Michael. 2018. Zarathustra und seine Religion. 3., durchgesehene Auflage. C.H. Beck Wissen 2370. München: Verlag C.H. Beck.
- Stollberg-Rilinger, Barbara. 2019. Rituale. 2., aktualisierte Auflage. Historische Einführungen Band 16. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- Storch, Kerstin. 2000. Kontingenzbewältigungen - Eine qualitative Untersuchung über den Zusammenhang von Konfessionalität bzw. Konfessionslosigkeit und der Bewältigung des kritischen Lebensereignisses »Wende«. In: Religiöser und Kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999, hg. von Detlef Pollack und Gert Pickel, 259–75. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft Für Soziologie Ser v.3. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften GmbH.
- Stowasser, Lateinisch-Deutsches Schulwörterbuch. 2008. [Erscheinungsort nicht ermittelbar]: Verlag Holder-Pichler-Tempsky.
- Tworuschka, Udo. 2011. Religionswissenschaft: Wegbereiter und Klassiker. UTB 3492. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Wagner, Hans. 1975. »Moralität und Religion bei Kant.« Zeitschrift für philosophische Forschung 29 (4): 507–20.
- Weyel, Birgit. 2008. Individualisierung und die Transformation des Religiösen am Beispiel von Kasualien. In: Gräb and Charbonnier 2008, 23–29.
- Widengren, Geo. 1969. Religionsphänomenologie. De Gruyter Lehrbuch. Berlin: De Gruyter. <https://permalink.obvsg.at/AC15745889>.
- Wiesehöfer, Josef. 2021. Das frühe Persien: Geschichte eines antiken Weltreichs. 6., durchgesehene und aktualisierte Auflage, Originalausgabe. C.H.Beck Wissen 2107. München: C.H.Beck.

Winandy, Julian. 2014. Wiederkehr der Götter? Die These von der Revitalisierung der Religion (Riesebrodt, Pollack). In Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. von Thomas M. Schmidt und Annette Pitschmann, 139–50. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.