

Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen

C.H. Beck, München, 2007, 316 Seiten

Adrian Hermann



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/zjr/785>

DOI: 10.4000/zjr.785

ISSN: 1862-5886

Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

Electronic reference

Adrian Hermann, « *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen* », *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 5 | 2010, Online erschienen am: 31 Juli 2010, abgerufen am 23 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/zjr/785> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/zjr.785>

This text was automatically generated on 23 septembre 2020.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.

Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen

C.H. Beck, München, 2007, 316 Seiten

Adrian Hermann

REFERENCES

Martin Riesebrodt. 2007. *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C. H. Beck. 316 Seiten, 29,90€. ISBN: 978-3-406-56213-6

- 1 Martin Riesebrodt, Professor für Soziologie an der Universität Chicago, legt mit dem Buch *Cultus und Heilsversprechen* eine Theorie der Religionen vor, die auf den Erfahrungen seiner bisherigen Studien zum Fundamentalismus (1990) und der »Rückkehr der Religionen« (2001) aufbaut und seine dort schon vorbereiteten theoretischen Ansätze in einen größeren Rahmen einordnet. Nachdem er schon vor längerem ein Plädoyer für die Legitimität eines universellen Religionsbegriffs vorgelegt hat (2004), bieten nun die acht Kapitel seines neuen Buches eine detaillierte Darlegung seiner religionstheoretischen Überlegungen.
- 2 Das Buch beginnt mit einer Auseinandersetzung mit der in den letzten Jahren immer stärker gewordenen Kritik am Religionsbegriff. Diese unterteilt Riesebrodt in Kritik aus primär diskurstheoretischer Perspektive, wie sie etwa bei Talal Asad zu finden ist, und Kritik aus postkolonialer Perspektive, die von der Problematik einer Übertragung westlich geprägter Begriffe auf nichtwestliche Gesellschaften ausgeht. Gegen diese Positionen, aber gleichzeitig auch gegen eine extreme Erweiterung des Religionsbegriffs, stellt er seinen eigenen religionstheoretischen Ansatz vor und versucht zunächst die Notwendigkeit eines analytischen Religionsbegriffs zu begründen. Die Beurteilung mancher anderer Vorschläge fällt dabei teilweise sehr harsch aus:
»Die einen verwässern ihn [den Religionsbegriff] bis zur Untauglichkeit und halten Grillabende mit Gitarrenmusik, Fußballspiele, das Einkaufen in einem Supermarkt

oder Kunstausstellungen für religiöse Phänomene. Alles wird »irgendwie« oder »implizit« religiös. Andere wiederum kritisieren den Religionsbegriff als eine Erfindung der westlichen Moderne, die man auf vormoderne oder nichtwestliche Gesellschaften nicht übertragen dürfe. Ihrer Meinung nach stellen Hinduismus, Buddhismus oder Konfuzianismus westliche Erfindungen dar, die man nicht als Religionen bezeichnen dürfe, ohne sich einer Perpetuierung kolonialen Denkens schuldig zu machen. Wenn Fußballspiele religiöse Phänomene darstellen, das Rezipieren buddhistischer Sutras aber nicht, ist offensichtlich etwas schiefgelaufen.« (S. 11-12)

- 3 Entgegen einer vorschnellen Dekonstruktion des Religionsbegriffs hält Riesebrodt dessen Verwendung – vor allem im theoretischen Kontext – weiterhin für unverzichtbar. Die Beibehaltung eines analytischen Religionsbegriffs rechtfertigt sich nach Meinung des Autors vor allem durch die universelle Verbreitung einer Unterscheidung von Religiösem und Nichtreligiösem:

»Die Unterscheidung zwischen Religiösem und Nichtreligiösem fehlte weder im vormodernen Westen noch in außerwestlichen Kulturen, und das Religiöse im Sinne von Institutionen, die mit übermenschlichen Mächten verkehren, hat es zu allen Zeiten und in allen Kulturen gegeben. Stets wurden religiöses Handeln von nichtreligiösem Handeln, religiöse Spezialisten von anderen Spezialisten, sakrale Orte von profanen Orten und heilige Zeiten von profanen Zeiten unterschieden.« (S. 18)

- 4 Im zweiten Kapitel wird der Versuch einer universellen Bestimmung des Religionsbegriffs mithilfe der Analyse einer Vielzahl von historischen Quellen legitimiert. Die »Rechtfertigung des Religionsbegriffs« erfolgt dabei durch den Nachweis, dass die »Wahrnehmung einer Differenz zwischen religiösen und nichtreligiösen Handlungen, Akteuren und Institutionen« (S. 43) in allen Gesellschaften und Kulturen vorzufinden sei. Hierzu identifiziert Riesebrodt die gegenseitigen Wahrnehmungen religiöser Gruppen und Institutionen in Polemiken, Edikten und anderen historischen Quellen und beschreibt deren jeweilige Verhältnisse als »Abgrenzung«, »Überlagerung« oder »Assimilation«. Im Weiteren behandelt er nach dem gleichen Prinzip auch die Religionspolitik vormoderner Reiche sowie vormoderne Reiseberichte. Dabei konzentriert er sich zunächst nur auf den vormodernen Westen und auf nichtwestliche Gesellschaften, da gerade hier die Verwendung des Religionsbegriffs oftmals kritisiert wird. Es geht ihm dabei um den Nachweis einer »weit verbreitete[n] Existenz sozialer Bezüge und wechselseitiger Wahrnehmungen, die mit dem Religionsbegriff vereinbar sind« (S. 44). Riesebrodt behandelt hier etwa die Schriften des muslimischen Gelehrten Ali Ibn Rabban al-Tabari aus dem 9. Jahrhundert n. d. Z., der auf die hypothetische Nachfrage eines fremden Reisenden aus Indien oder China, der die verschiedenen Gruppierungen im Reich kennenlernen will, erklärt, dass es dort Zoroastrier, Manichäer, Christen und Juden gebe sowie Muslime. Interessant an diesem Fall ist, »daß ein muslimischer Gelehrter diese verschiedenen Gemeinschaften vergleicht und dabei in Kategorien denkt, die mit dem Religionsbegriff völlig vereinbar sind« (S. 49). Anhand der Religionspolitik asiatischer Reiche wird belegt, dass »Religionspolitik«, d. h. die Klassifikation sozialer Gruppen auf der Grundlage ihrer Religionszugehörigkeit und die Regulation ihrer Praktiken und Institutionen, bereits im vormodernen Westen und auch in nichtwestlichen Gesellschaften zu finden sei. Dies lasse sich ohne ein implizites Religionsverständnis nicht erklären (S. 69).

- 5 Das dritte Kapitel ist ein kurzer Durchgang durch eine Reihe von Ansätzen aus der Geschichte der theoretischen Beschäftigung mit Religion, vom Deismus bis zu neueren

Ansätzen aus der Kognitionswissenschaft. Um den eigenen Ansatz durch Kontrastierung klarer herauszuarbeiten, werden nur Ansätze behandelt, die versuchen »eine Perspektive zu präsentieren, von der aus die Vielzahl religiöser Phänomene eine gewisse systematische Einheit erfährt« (S. 75). Religion wird dabei alternativ als Gottesgabe der Vernunft, als Offenbarungserlebnis, als Projektion, als Proto-Wissenschaft, als Affekt und Affektkontrolle, als Gehirnfunktion, als Sakralisierung von Gesellschaft, als Heilsinteresse sowie als Ware beschrieben. Die Perspektivenvielfalt dieser Ansätze ist einerseits Zeichen dafür, dass sich ›Religion‹ ganz unterschiedlich theoretisch konzeptualisieren lässt. Andererseits setzen fast alle vorgestellten Ansätze weitreichende Annahmen über ›den Menschen‹, ›die Gesellschaft‹ oder ›die Moderne‹ voraus und gehen stark deduktiv vor (S. 107). Für seine eigene in den verbliebenen Kapiteln entwickelte Religionstheorie beansprucht Riesebrodt dagegen eine stärkere Orientierung an den tatsächlich in den Religionen vorzufindenden Sinnstrukturen und ein mehr induktives Vorgehen.

- 6 Das vierte Kapitel mit dem Titel »Cultus und Heilsversprechen: Grundriss einer Theorie der Religionen« stellt das Herzstück des Buches dar. In den drei Abschnitten »Religion definieren«, »Religion verstehen« und »Religion erklären« präsentiert der Autor seinen eigenen Vorschlag einer Religionstheorie. Er möchte dabei Religion auf der »Ebene institutionalisierter Praktiken« (S. 109) verstehen (von ihm auch als »Liturgien« bezeichnet). Aus den Selbstdarstellungen von Religionen arbeitet er die Versprechen der Religionen heraus, die »in ihren Liturgien für sich die Fähigkeit zur Abwehr von Unheil, Krisenbewältigung und Heilsstiftung durch Kommunikation mit übermenschlichen Mächten« (S. 109) behaupten. Nur durch die Abgrenzung von Religion über ihre spezifische Sinngebung – nämlich den Bezug auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte, welche kontrollieren oder beeinflussen, was sich menschlicher Kontrolle entzieht – ist eine theoretische Behandlung von Religion möglich (S. 108). Allein durch eine solche verstehende, sinnorientierte Handlungstheorie kann der Graben zwischen Innen- und Außenperspektiven auf Religion überwunden werden, indem die Theorie eine Position anbietet, welche die Innenperspektiven systematisiert und in eine Außenperspektive transformiert, ohne aber dabei den Innenperspektiven zu widersprechen (S. 108-109).
- 7 Riesebrodt bestimmt Religion dabei als einen »Komplex religiöser Praktiken, die auf der Prämissen der Existenz in der Regel unsichtbarer persönlicher oder unpersönlicher übermenschlicher Mächte beruhen.« Dies nennt er auch die »religiöse Prämissen« (S. 113). Im Weiteren unterteilt er die Praktiken der Kontaktaufnahme zu diesen Mächten in vier Typen: Interaktion mit den übernatürlichen Mächten durch symbolische Handlungen, Manipulation, temporäre Interaktion oder Fusion sowie Aktivierung eines im Menschen schlummernden Potentials (S. 113-114). Neben diesen »interventionistischen Praktiken«, werden noch zwei weitere Typen genannt, nämlich die »diskursiven Praktiken«, welche das Wissen über interventionistische Praktiken tradieren und revidieren, sowie »verhaltensregulierende Praktiken«, welche das Alltagsverhalten mit Rücksicht auf übermenschliche Mächte verändern (S. 114). Diese Beschreibungen führen den Autor zu weiteren Differenzierungen in seiner Verwendung der Begrifflichkeiten:

»Religiös nenne ich Handlungen, deren Sinn sich durch die Bezugnahme auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte auszeichnet. Religion bezeichnet einen Komplex religiöser Praktiken, den man vom Begriff der religiösen Tradition unterscheiden sollte. Religiosität nenne ich die subjektive Aneignung und

Ausdeutung von Religion. Niemand praktiziert Religion, ohne sich Formen und Inhalte subjektiv anzueignen.« (S. 115)

- 8 Eine solche Religionsdefinition ermöglicht es zum einen, die unbegrenzten Erweiterungen des Religionsbegriffs zu vermeiden, und trifft andererseits »auf alle Phänomene, die gemeinhin als religiös verstanden werden« zu (S. 116). Wichtig ist für Riesebrodt dabei vor allem die Beschränkung »auf einen ›realistischen‹ Glauben an übermenschliche Mächte, der eine subjektiv geglaubte Kommunikation zur Folge hat« (S. 117). Denn nur wenn ein solcher Glaube auch tatsächlich interventionistische Praktiken zur Folge hat, fällt er unter den Religionsbegriff. Mit seiner »liturgischen Deutung« von Religion als eines Komplexes von Handlungen möchte er sich von intellektualistischen und subjektivistischen Deutungen abgrenzen. Liturgien sind dabei »jegliche Art von institutionalisierten Regeln und Sinngebungen für den Verkehr der Menschen mit übermenschlichen Mächten, wie sie in interventionistischen Praktiken oder im Cultus zum Ausdruck kommen« (S. 125). Diese werden in Anlehnung an Max Weber über eine Generierung von Idealtypen analysiert und in »Virtuosenpraktiken« und »allgemeine Praktiken« (kalendarische, lebenszyklische und variable Praktiken), die (auch) von Laien vollzogen werden können, unterteilt (S. 133).
- 9 Durch eine solche Vorgehensweise verändert sich auch die Quellenlage für die Religionswissenschaft. Anstelle von Weltbildern oder Deutungen religiöser Intellektueller sind die wichtigsten Quellen für die Rekonstruktion von Religion die Praktiken der Liturgien, die in »gesprochenen Worten, symbolischen Handlungen, Formeln, Gesten oder Liedern« (S. 129) der jeweils konkret praktizierten Religion zu finden sind. Entsprechend des in die konkreten Praktiken eingeschriebenen Sinns ist Religion dabei ein »Heilsversprechen« (S. 132) der Abwehr von Unheil, Krisenbewältigung und Heilsstiftung. Dieses Heil und Unheil betrifft vor allem drei Bereiche, »die Mortalität des menschlichen Körpers, den Mangel an Kontrolle über die den Menschen umgebende Natur sowie die in Machtunterschieden begründete Fragilität menschlicher Beziehungen« (S. 254).
- 10 In den folgenden drei Kapiteln über »Allgemeine Religiöse Praktiken«, »Praktiken Asketischer Virtuosen« und »Religiöse Propaganda« versucht Riesebrodt dann den Nachweis zu führen, »daß [s]eine Erklärung der Religion keine den religiösen Praktiken von außen unterstellte Sinnkonstruktion darstellt, sondern sich in der jeweiligen kulturellen Sinngebung religiöser Praktiken und deren Liturgien selbst findet« (S. 134). Die von ihm postulierte Abwehr von Unheil, Krisenbewältigung und Heilsstiftung lasse sich unabhängig von Ort und Zeit in den Typen religiöser Praktiken der verschiedensten Religionen erkennen. Hierzu werden erneut eine Vielzahl von Material und Quellen aus christlichen, jüdischen, islamischen, buddhistischen und anderen asiatischen Kontexten herangezogen.
- 11 Im abschließenden Kapitel über »Die Zukunft der Religion« versucht sich Riesebrodt zunächst an einer kurzen Erklärung der Universalität der Religion anhand der »phylogenetischen Theorie« (Religion stellt Handlungspotentiale angesichts der überwältigenden Machtlosigkeit des Menschen z. B. gegenüber seiner eigenen Sterblichkeit oder Naturkatastrophen bereit) und »ontogenetischen Theorie« (Erklärung der Entstehung einer Gottesvorstellung im Anschluss an Sigmund Freud und Ana-Maria Rizzuto) und stellt fest, dass seine Theorie mit beiden Ansätzen kompatibel sei (S. 239-243). In der anschließenden Aufarbeitung der Säkularisierungsdebatte vor dem Hintergrund der formulierten Religionstheorie fordert Riesebrodt eine klare

Unterscheidung zwischen »Säkularisierung« (als institutioneller Differenzierung), »Entzauberung« und »Entkirchlichung« (S. 245). Letztere folgen nicht notwendig aus der Veränderung institutioneller Arrangements der Gesellschaft, auch wenn sich ein Zusammenhang nicht abstreiten lässt. Wichtig sei daher die genaue historische Erforschung der komplexen Konstellationen in diesem Bereich. Abschließend widmet er sich dann der »Rückkehr der Religionen« (dazu ausführlich auch Riesebrodt 2001), deren auch in Zeiten der Globalisierung andauernde Macht er im Rahmen seiner Theorie plausibel zu machen vermag. In einer trotz allen – etwa medizinischen – Fortschritts weiterhin krisenanfälligen und von tiefgreifenden und die Menschen verunsichernden sozialen Veränderungen geprägten Welt bleiben die Heilsversprechen der Religionen auch weiterhin attraktiv.

- ¹² Riesebrodts Studie stellt insgesamt einen sehr interessanten religionstheoretischen Versuch dar, der gleichzeitig anhand einer Vielzahl von Quellenmaterial plausibilisiert wird. So kritisiert er zurecht, dass die Vorstellung, dass sich die heute als »Buddhismus« oder »Hinduismus« formierenden Traditionsgeflechte in ihrer Identität erst im Kontakt mit der westlichen Moderne herausgebildet haben, nicht nur geschichtsvergessen ist, sondern erneut dazu beträgt, Europa und den Westen als die einzigen zentralen Bezugspunkte und Akteure der Geschichte darzustellen. Riesebrodts Verteidigung der Legitimität eines universalen Religionsbegriffs ist hierbei sicher ein bedeutender Prüfstein für allzu schnelle Betonungen der völligen Transformation außereuropäischer Traditionen durch ein westliches Religionsverständnis. Indem er sich primär für die Kontinuität gegenseitiger Wahrnehmungen interessiert, zeigt er auf, wie sich auch bereits vor der weltweiten Verbreitung eines westlich inspirierten Religionsbegriffs unterschiedliche Traditionen und Akteure zueinander entweder als Konkurrenten oder aber als potentielle Partner verhalten haben. Sein Hinweis auf ein zumindest implizites Religionskonzept als Voraussetzung etwa für die Disputationen am Hof des Moghulherrschers Akbar des Großen (1542-1605) und die vielfältigen Formen von Religionspolitik nicht nur im römischen Reich, sondern auch im Indien etwa des Königs Aśoka oder der Gangas eröffnet hier interessante Perspektiven. Nur weil ein europäisch inspirierter, expliziter Religionsbegriff fehlt, heißt dies nicht, dass es überhaupt keine Vorstellungen oder abstrakten Beschreibungskategorien gegeben haben kann, welche eine ähnliche oder analoge Funktion übernommen haben. Der durch diese Einwände angesprochene wichtige Sachverhalt scheint mir zu sein, dass man die modernen Konstruktionen von Religion(en) nicht als *creatio ex nihilo* verstehen sollte. Vielmehr handelt es sich um einen komplexen Prozess der modernen (Re-)Konstruktion von bestimmten Traditionsgeflechten als Religionen. Man sollte also nicht von einer »Konstruktion« von Religionen durch den Westen sprechen, sondern vielmehr von einem Verflechtungsprozess, bei dem vorhandene Klassifikationsmuster und die indigene Rezeption westlicher Konzepte genauso zentral waren wie die gewaltsame Verbreitung westlicher epistemologischer Kategorien. Dieser hoch komplexe Prozess gegenseitigen Spiegelns, Kopierens, Aufeinander-Bezugnehmens (sowie auch die gegenseitiger Ablehnung auf beiden Seiten, der Westlichen und der Nicht-Westlichen) führt dazu, dass eine Religionsgeschichte der Moderne nur als eine »Verflechtungsgeschichte« (Conrad/Randeria 2002) geschrieben werden kann (siehe etwa als ausgewogene Darstellung zum Hinduismus Pennington 2005).
- ¹³ Das zentrale Problem an Riesebrodts Ansatz ist daher auch nicht sein Versuch einer analytischen Religionstheorie *an sich*, sondern die Art und Weise, wie er diesen Versuch positioniert. Natürlich ist es richtig, dass die postkoloniale und diskurstheoretische

Kritik am Religionsbegriff teilweise zu einer überstürzten Forderung nach dessen Abschaffung oder Ersetzung geführt hat. Genauso ist es legitim, die Frage zu stellen, ob eine extreme Ausweitung des Religionsbegriffs wirklich so ergiebig ist, wie oftmals behauptet wird. Doch genau dies zeigt sich nur in einer tatsächlichen Anwendung religionstheoretischer Überlegungen innerhalb konkreter Studien. Und hinter dieser Problematik steht die viel grundlegendere Frage nach dem Stellenwert wissenschaftlicher Religionstheorie und deren wissenschaftstheoretischer Grundlegung. Riesebrodt tritt nämlich trotz der teilweisen Beteuerung, dass all dies nur *eine von vielen* Möglichkeiten sei, »Religion« theoretisch zu behandeln, sehr wohl mit dem Anspruch auf, dass seine Religionstheorie anderen Religionstheorien überlegen ist, und beurteilt die zahlreichen Versuche einer anders gelagerten Bestimmung von Religion – zu der auch eine Ausweitung dessen gehört, was mit diesem Begriff in den Blick genommen werden kann – sehr negativ (wie den obenstehenden Zitaten zu entnehmen ist).

- ¹⁴ Hinter dieser Kritik scheint bei Riesebrodt weiterhin die Vorstellung zu stehen, dass »Religion« ein gegebenes Phänomen in der Welt ist, und es die Aufgabe einer Religionstheorie sei, dieses gegebene Phänomen möglichst angemessen zu beschreiben. Dass eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft aber vielmehr von einer *notwendigen* Multiperspektivität der Beschreibungen ausgehen sollte, haben etwa Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad in ihrer Einführung in die Religionswissenschaft (2003) eingefordert. Zentral ist hierbei ein dialektisches Verhältnis zwischen Gegenständen und theoretischen Rekonstruktionen und die Art und Weise, wie Beschreibungen ihren Gegenstand wenn nicht vollständig konstruieren, so doch zumindest mitkonstituieren. Anstelle des Streits um die »richtige« Religionstheorie und auch anstelle des Streits zwischen religionstheoretisch orientierten Ansätzen und eher diskursanalytisch orientierten Ansätzen, die sich für eine Aufarbeitung der westlichen Genealogie und der globalen Verbreitung des Religionsbegriffs interessieren, wäre daher viel eher für das Zulassen einer Vielfalt von als *heuristisch verstandenen* (und damit nie einen vorgegebenen »Gegenstand« nur abbildenden) Theorieansätzen zu plädieren.
- ¹⁵ In diesem Sinne ist Martin Riesebrodts Theorie der Religionen ein interessanter Ansatz, der über die Bestimmung von Religion als Kommunikation mit übernatürlichen Mächten vorhandene Theorietraditionen (vertreten u. a. von Melford Spiro) wieder aufnimmt und diesen durch die zentrale Betonung der mit diesen Vorstellungen einhergehenden Praktiken eine innovative Ausformung gibt. Als *ein* möglicher Weg, sich der Vielfalt der Religionen theoretisch zu nähern, bietet sich seine gut durchdachte und detailliert ausformulierte Theorie daher sehr wohl an. Und doch: Während Riesebrodt sich gerade für die Kontinuität gegenseitiger Wahrnehmungen und Beschreibungen religiöser Traditionen interessiert, könnte man genauso legitim auf die Diskontinuitäten und Brüche sowie die charakteristischen Veränderungen der Religionsbegriffe und -konzepte in der Moderne fokussieren. Hier würde dann vor allem die zentrale Bedeutung der Transformation von Religionen durch die Ausdifferenzierung von »Religion« als eigenständigem Bereich der (Welt-)Gesellschaft in den Blick kommen (siehe etwa Beyer 2006).

BIBLIOGRAPHY

- BEYER, Peter (2006): *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- CONRAD, Sebastian/ RANDERIA, Shalini (2002): »Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt«. In: CONRAD, Sebastian/ RANDERIA, Shalini (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt: Campus, S. 7-49.
- KIPPENBERG, Hans G./ VON STUCKRAD, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft*. München: C. H. Beck.
- PENNINGTON, Brian K. (2005): *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. New York: Oxford Univ. Press.
- RIESEBRODT, Martin (1990): *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*. Tübingen: Mohr.
- RIESEBRODT, Martin (20012): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen*. München: C. H. Beck.
- RIESEBRODT, Martin (2004): »Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs«. In: LUCHESI, Brigitte/ VON STUCKRAD, Kocku (Hrsg.), *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*. Berlin: Walter de Gruyter, S. 127-149.

AUTHORS

ADRIAN HERMANN

Universität Basel & Universität Bielefeld.
Kontakt: adrian.hermann@googlemail.com