

Zum Religionsbegriff in der Analyse von Identitätskonflikten: Einige sozialwissenschaftliche und theologische Erwägungen

Von Prof. Dr. Dr. Heinrich Wilhelm Schäfer, Universität Bielefeld

Religion – Konflikt – Frieden. Jahrestagung 2008 des Forschungsverbundes Religion und Konflikt, Villigst, 24. – 26.10. 2008

Der Hauptgrund dafür, dass Religion seit einigen Jahren wieder in den Fokus europäischer Sozialwissenschaften gekommen ist, liegt darin, dass sie für Identitätspolitik mittlerweile eine wichtige Rolle spielt. Der Balkan, Kaschmir, Palästina, Ruanda und so weiter sollen hier nur als Stichworte für Fälle genannt werden, in denen Religion gewaltsame Konflikte anheizt. Religion spielt allerdings auch eine wichtige Rolle in Ländern der Dritten Welt, wenn es darum geht endemische kriminelle Gewalt einzugrenzen oder auch Ungleichheitskonflikte ethno- und religionspolitisch zu kanalisieren. Dazu kommen im Nordatlantik die Debatten um religiösen Fundamentalismus, Desäkularisierung und individualisierte Spiritualität. Mit dieser Entwicklung hat es auch zu tun, dass Religion vermehrt auch zum Thema der Theologie geworden ist. Religion ist nicht mehr Instanz der Beurteilung gesellschaftlicher Prozesse, sondern selbst zum gesellschaftlichen Problem geworden und somit als gesellschaftliche Praxisform thematisch geworden.

Entsprechend der neuen Lage kommt es immer mehr zu Initiativen interdisziplinärer Zusammenarbeit, die zunächst einmal deutlich machen, dass die verschiedenen Disziplinen unterschiedliche Religionsbegriffe ins Spiel bringen und dass nicht recht klar ist, was unter »Religion« zu verstehen sei.¹ Im Blick auf die aktuellen Debatten scheinen mir zwei Präzisierungen der Frage nach einem interdisziplinär geeigneten Religionsbegriff sinnvoll. Erstens: Neben den verschiedensten anderen

Definitionen von Religion sind in den aktuellen Debatten vor allem funktionsorientierte (Soziologie und Politikwissenschaft) und inhaltsorientierte Konzepte von Religion (Religionswissenschaft [insbesondere phänomenologisch und philologisch orientierte] und Theologie) wirksam. Diese Differenz sollte überwunden werden. Deshalb stelle ich weiter unten den Ansatz für einen Begriff von Religion als menschliche Praxis vor und skizziere ein Modell für dessen Operationalisierung in empirischen Untersuchungen. Zweitens ist Religion – nachdem sie von der Säkularisierungstheorie als *Privatissimum* verabschiedet worden war – als *Politicum* wieder zur Tat geschritten – nicht zuletzt in all den Konflikt- und Wandlungsszenarien, die durch die Globalisierung zustande gekommen sind. Religion macht Politik mit Identität. Also ist es sinnvoll, die Frage nach dem Religionsbegriff im engeren Zusammenhang von Identitätspolitik zu präzisieren.

Im vorliegenden Beitrag werde ich deshalb zunächst kurz den Rahmen der Identitätspolitik bereitstellen. Danach werde ich die Differenz zwischen funktions- und inhaltsorientierten Religionsbegriffen skizzieren, um dann einige grundlegende Probleme im Gebrauch des Zeichen- und des Dingbegriffs zu diskutieren. Schließlich werde ich einen praxeologischen Vorschlag zum Konzept von Religion als »Praxis« in seinen Grundzügen umreißen. Wenn ich erst am Ende explizit auf die Theologie zu sprechen komme, so liegt das einfach daran, dass sie implizit die gesamte Zeit mit traktiert wird. Denn die Theologie kann prinzipiell keine andere Zeichentheorie, Hermeneutik und – letztlich – Gesellschaftstheorie zugrunde legen als die Sozialwissenschaften auch.

1. Identitätspolitik

Demnach liegt eine erste Eingrenzung unseres Themenbereiches darin, dass wir zwischen **Identitäts- und Interessenpolitik** unterscheiden. Die Ziele von Interessen- und Identitätspolitik sind nicht prinzipiell unterschiedlich: Verfügung der jeweiligen Akteure über materielle Ressourcen und politische Macht (inkl. Anerkennung). Unterschiedlich sind die Mittel und damit die Aktionslogik. Interessenpolitik formuliert als Medium der

Zielerreichung *Interessen* und legitimiert diese im allgemeinen inklusivistisch im Rahmen einer marktorientierten praktischen Logik. »Wir möchten Zugang zu dem Wasserloch, weil wir unser Vieh tränken möchten. Auch wir sind Menschen, und außerdem könnten wir dann Geschäfte miteinander machen.« Identitätspolitik formuliert *Identität* als Medium der Zielerreichung und legitimiert diese im Allgemeinen exklusivistisch im Rahmen

einer »standesorientierten« praktischen Logik.² »Wir, als Christen, haben ein Recht auf das Wasserloch, denn es liegt auf christlichem Land, und Muslime sind ohnehin unwert.« Identitätspolitik ist, sozialpsychologisch gesehen, im Selbst von Menschen verankert (Goldstein/Rayner 1994) und deswegen für Konfliktlösungsstrategien sehr schwer zugänglich (Rothman/Olson 2001). Wir werden uns im Folgenden mit religiöser Identitätspolitik beschäftigen.

Es lassen sich **unterschiedliche Identitätspolitiken** voneinander unterscheiden. Nach Eisenstadt sind es primordiale, zivile und transzendente Codes, mit denen identitätspolitische Strategien arbeiten. Während der primordiale Code Verwandtschaftsbeziehungen und Territorium thematisiert, arbeitet der zivile Code mit gesellschaftlichen Gewohnheiten und Gesetzmäßigkeiten. Der transzendente oder geistliche Code stellt einen Kontakt des kollektiven Subjekts her zum »Reich des Heiligen oder Erhabenen, ob es nun als Gott oder Vernunft, Fortschritt oder Rationalität definiert ist« (Eisenstadt 2006: 196). Dies ist eine idealtypische Unterscheidung. Selbstverständlich vermischen sich in empirischen Identitätspolitiken die verschiedenen Codes miteinander. Interessant ist vor allem, wie transzendente Schemata, also religiöse Symbole zum Beispiel, zur Formulierung politischer und militärischer Strategien verwendet werden. (Schäfer 2004b) Zur Analyse dieses Verhältnisses sei die Rolle von Religion im Zusammenhang von Identitätspolitik genauer umschrieben.

Die Eisenstadt'sche Konzeption des transzendenten Codes weist auf zwei wichtige Umstände hin. Erstens ist der transzendente Code als solcher zu weit gefasst. Vernunft, Fortschritt und Rationalität sind etwas anderes als Gott. Darauf werde ich unten noch eingehen. Zweitens aber können wir mit Eisenstadt festhalten: Im Zusammenhang mit Religion ist es von Bedeutung, diskursive Bezüge auf übergesellschaftliche Größen besonders zu berücksichtigen, denn diese bestimmen offensichtlich in besonderem Maß die

Identitäten von Akteuren, die mit dem transzendenten Code operieren. Wenn dem so ist, bedarf es allerdings – nach einer Klärung des Identitätsbegriffs – einer genaueren Bestimmung dessen, was mit »Transzendenzbezug« gemeint ist.

In der sozialwissenschaftlichen, insbesondere der ethnologischen, Diskussion um den Identitätsbegriff wurden über geraume Zeit inhaltsbezogene und differenztheoretische Ansätze unterschieden. Frederik Barth (1970) hatte zu Beginn der 70er Jahre gegen essentialistische Identitätsbegriffe Front gemacht und Identität als Thematisierung von Differenz beschrieben. Kurz: Das »Wir« definiert sich durch seine Differenz zum »Ihr«. Dies ist, soweit ich sehe, in den Sozialwissenschaften der bestimmende Ansatz geblieben. Allerdings hat Frederik Barth (1996) selbst in einem Aufsatz darauf hingewiesen, dass Identität nicht nur durch Differenz sondern auch durch inhaltliche Festlegungen bestimmt wird. Identität bestimmt sich somit durch das Zusammenspiel von inhaltlichen Überzeugungen und Differenz zu anderen Akteuren. Ich möchte genauer formulieren: die Differenz zu Anderen wird über die Unterscheidung differenter Überzeugungen und Praktiken allererst konstruiert und ist als *durch Inhalte markierte* Differenz in den kognitiven Dispositionen der jeweiligen Akteure enthalten. Inhaltliche Dispositionen – Überzeugungen etwa – und Zuschreibungen von Differenz operieren folglich komplementär. Das lässt sich an empirischen Untersuchungen praktischer Logik problemlos zeigen. (Schäfer 2003) Wenn wir also Identitätspolitiken beschreiben wollen, dann kann das vollständig nur geschehen, wenn sowohl funktionale Aspekte (Differenzsetzung) als auch inhaltliche Aspekte (Dispositionen) berücksichtigt werden.

Mit dieser Forderung an die Analyse von Identitätspolitiken haben wir zugleich an einen neuralgischen Punkt der Diskussion um den Religionsbegriff gerührt: die Frage nach der sogenannten »substantialen« Religionsdefinition gegenüber der sogenannten »funktionalen«.

2. Religionsbegriffe

Die Diskussion um eine brauchbare Definition von Religion hat zu einem gewissen Konsens im Blick auf die für heute relevanten Ansätze der Tradition geführt; im Blick auf eine brauchbare Definition scheint ein Konsens freilich noch nicht in Sicht.³ Gleichwohl – vor allem, wenn wir hier von Theologie und Sozialwissenschaften reden –

möchte ich nicht unerwähnt lassen, dass sich in gängigen Diskussionen oftmals implizite Geltungsansprüche im Konflikt befinden. Sozialwissenschaftler haben von Berufs wegen vor allem Interesse an sozialen Funktionen von Religion und sind nicht selten Agnostiker. Theologen haben von Berufs wegen (und oft aus eigener Über-

zeugung) ein Interesse daran, dass durch die Definition des Religionsbegriffes die Gottesfrage nicht per se irrelevant wird. Sie bezeichnen deshalb Religion gern als »Phänomen *sui generis*« und messen religiösen Überzeugungen besonderen Wert bei. Im Falle der Soziologen dagegen kann der Agnostizismus darauf hinauslaufen, den Sinnzuschreibungen der Akteure keinerlei Bedeutung beizumessen und Religion lediglich als objektives System zu analysieren. Im Falle der Theologen drückt sich das Interesse vor allen Dingen in der Verwendung phänomenologischer Definitionen etwa von Rudolf Otto oder Gustav Mensching aus. Für eine soziologisch und theologisch relevante Untersuchung religiöser Identitätspolitik stellt meines Erachtens die phänomenologische Position das größere Problem dar.

In der Geschichte der Religionswissenschaften findet sich die sogenannte **substantiale oder substanziale Definition** der Religion am stärksten bei der **Religionsphänomenologie** und ihrem Anspruch, es in der Analyse der Religionen mit der Präsenz des Heiligen selbst zu tun zu haben.⁴ Dafür steht etwa die Definition der Religion von Gustav Mensching: »Religion (ist) erlebnishafte Begegnung des Menschen mit der *Wirklichkeit* (Hervorh. HWS) des Heiligen und antwortendes Handeln des *vom Heiligen bestimmten* (Hervorh. HWS) Menschen.« (Mensching 1968: 103) Man nimmt hier an, dass in beschriebenen religiösen Erlebnissen das Heilige als »fascinosum« oder »tremendum« selbst ins Spiel komme. Selbst Peter L. Berger (1988: 166 ff.) beruft sich in seiner Abgrenzung von Thomas Luckmann auf diesen Religionsbegriff. Doch Berger gibt an anderer Stelle desselben Buches (97 f.) den wichtigen Hinweis, dass Religionssoziologie keine Aussage über den ontologischen Status von Religion mache, sondern methodologischen Atheismus praktiziere. Damit ist eine entscheidende Abgrenzung der Religionsforschung gegenüber theologischen Geltungsansprüchen in formuliert. Sozialwissenschaftliche Religionsforschung im weiteren Sinne hat es also mit Religion nicht als Erscheinung des objektiven Heiligen zu tun, sondern als einer kulturellen Praxisform. Auf dieser Grundlage kann die Religionsdefinition weiter präzisiert werden.

In der religionswissenschaftlichen und religionssoziologischen Literatur ist auch nach Verabschiedung der »religiösen Religionsphänomenologie« die Unterscheidung zwischen substantieller und funktionaler Definition der Religion noch relevant. Allerdings liegen einige Vorschläge zu deren Überwindung vor. Mit Pollack (1995) und neuerdings Riesebrodt (2007) stimmen die fol-

genden Ausführungen in der Intention weitgehend überein. Idealtypisch für die Differenz der beiden Definitionsstile stellt Günter Kehler (1988: 422) die substantiale Definition von Michael Spiro der der funktionalen von John Milton Yinger gegenüber.⁵ Im Vergleich substantieller und funktionaler Definitionen kommt Kehler zu dem Schluss, dass funktionale Definitionen um »Probleme quasi existenzieller Natur kreisen (Identität, Kosmos und Chaos, Tod usw.)« sowie »einen weiten Phänomenbereich abdecken (und) Grundstrukturen menschlichen Daseins als religiöse Phänomene benennen« (Kehler 1988: 423). Dagegen tendieren substantiale Definitionen immer dazu, den Bezug auf Transzendenz in die Begriffsdefinition aufzunehmen und so den Gegenstandsbezug zu verengen. Wenn man genau hinschaut, findet man allerdings bei vielen funktionalen Definitionen durchaus auch Bezüge auf Transzendenz und bei den meisten substantiellen auch solche auf Krisenerfahrungen.⁶

An der idealtypischen Unterscheidung zwischen diesen beiden unterschiedlichen Definitionsweisen ist für uns Folgendes wichtig: Die substantiellen Definitionen legen Wert auf die Benennung eines Referenzobjekts religiöser Praxis, etwa »übermenschliches Wesen« oder »Transzendenz, und verengen damit den Gegenstandsbereich der Definition. Die funktionalen Definitionen orientieren sich an den Funktionszusammenhängen von Religion (der Bearbeitung von Kontingenz etwa), fassen Transzendenz als leeren Term oder allenfalls als menschliche Selbstüberschreitung auf und weiten damit den Gegenstandsbereich der Definition stark aus. Was die Sinnzuschreibungen durch die Akteure angeht – einer meines Erachtens sehr wichtigen, von Weber stark gemachten Forschungsperspektive⁷ –, tendieren die substantiellen Definitionen eher zu deren Berücksichtigung, die funktionalen zu deren Vernachlässigung.

Um einen für unser Interesse brauchbaren Religionsbegriff zu finden, scheint es mir angebracht, zunächst das jeweils stärkste Element beider Definitionsweisen zu prüfen: den Transzendenzbezug und die Kontingenzbewältigung. Dabei läuft die Frage nach den Sinnzuschreibungen durch die religiösen Akteure mit.

Zum Transzendenzbezug: Wenn etwa Spiro betont, dass Religion es mit »postulierten übermenschlichen Wesen« (Spiro) zu tun hat, dann ist daran m.E. vor allem die Feststellung wichtig, dass Religion nicht einfach mit formaler, funktionaler, also mit *leerer* Transzendenz zu tun hat. Das wird im Vergleich mit dem formalen Trans-

zendenzbegriff Thomas Luckmanns deutlich. Religion ist bei ihm die allgemeine menschliche Fähigkeit, die bloß biologische Natur zu transzendieren.⁸ Zwei Punkte scheinen mir hier wichtig: Erstens sind diese Transzendenzerfahrungen nicht inhaltlich religiös bestimmt. Das läuft in der Rezeption dieses Religions- bzw. Transzendenzbegriffs auf die banalisierende Beobachtung hinaus, dass auch Fußballspiele Transzendenzerfahrungen sein können, die Spezifität *religiöser* Transzendenzerfahrung in der Integrationsfunktion von Religion also praktisch aufgegangen ist. Aus der Weber'schen Perspektive wäre hier zu fragen, ob damit die spezifischen Sinnzuschreibungen religiöser Akteure zutreffend wiedergegeben sind. Religiöse Akteure beschreiben ihre Transzendenzerfahrung eben häufig als Bruch zu gesellschaftlichen Erfahrungen. Das bringt uns auf den zweiten Punkt: Der Transzendenzbegriff Luckmanns ist, ähnlich wie der Bergers, als eine kontinuierliche aufsteigende Bewegung menschlicher Reflexion vom Alltag bis zur Sphäre des Heiligen gedacht. Ähnlich können auch drei Konzepte aus Eisenstadts transzendentelem Code interpretiert werden: die Vernunft, der Fortschritt und die Rationalität. Das entspricht einer Außenperspektive, die ihren Transzendenzbegriff letztlich von Feuerbach ableitet. Transzendentes, wie etwa die Universalität der Vernunft, ist so aus menschlichen Reflexionsprozessen abgeleitet. Damit ist aus einer Außenperspektive Religion als Projektion beschrieben. Das kann man so machen.⁹ Nur, wie will man aus einer solchen analytischen Perspektive etwa die scheinbar irrationale Praxis eines Selbstmordattentäters verstehen? Das ist eben nur möglich, wenn man mit Weber die Sinnzuschreibungen der Akteure zu ihrem Handeln beachtet. Was aber wird dann aus dem Transzendenzbefug?

Der Transzendenzbefug – und zwar eine noch zu erläuternde spezifische Form – sollte meines Erachtens als Spezifikum von Religion betrachtet werden. Zunächst ist der religiöse Transzendenzbefug ein Zugriff auf das »Ganze im praktischen Sinne«.¹⁰ Religion greift auf das imaginierte Ganze der Wirklichkeit zu. Das allein aber macht noch keinen besonderen Unterschied zu Luckmann. Wichtig sind vielmehr zwei Differenzen.

Erstens, nehme ich – aus soziologischer Außenperspektive – wahr, dass religiöse Akteure »die Transzendenz« eben gerade *nicht* als Produkt ihrer Fantasie und Überschreitungs-fähigkeit, sondern als reales Gegenüber wahrnehmen, und zwar als eines, das für die Akteure nicht greifbar und begreifbar ist. Es besteht für sie also keine Kontinuität,

sondern ein prinzipieller Bruch zwischen Alltagserfahrung und transzendentelem Gegenüber. Erst dadurch (und nur so) erhält das imaginierte Transzendente die Macht, eine religiöse Identität als eine, verglichen mit der gesellschaftlichen Erfahrung, vollkommen andere und neue Identität zu konstruieren. Nur durch *diese*, vom Transzendenzbefug her konstruierte Distanz zur Gesellschaft und zu sich selbst kann etwa ein Selbstmordattentäter genügend Unabhängigkeit von seiner gesellschaftlichen und biologischen Existenz gewinnen, um überzeugt zur Tat zu schreiten.

Zudem – und dies ist der zweite Unterschied zu Luckmann – ist »die Transzendenz« für religiöse Akteure nicht inhaltsleer. Sagen wir es knapp und in Anlehnung an Bourdieu: Aufgrund der gegenseitigen Abhängigkeit von Habitus und Feld imaginiert die praktische Logik das Transzendente ausgehend von gesellschaftlicher Erfahrung, zum Beispiel der Erfahrung sozialer Ungleichheit. Die inhaltlichen Bestimmungen des Transzendenten, ohne welche religiöse Praxis nie funktioniert, sind folglich weder für die religiösen Praktiker noch für deren religionssoziologische Beobachter irrelevant. Damit stellt sich die Frage, woher sich die inhaltlichen Bestimmungen ableiten. Um sie zu beantworten, greifen wir zunächst auf die funktionalen Definitionen von Religion zurück.

Kehrer hat betont, dass funktionale Definitionen Religion in den Zusammenhang mit Erfahrungen von Krisen, Chaos, Tod usw. in Verbindung bringen. Sie beschreiben damit, in unserem Vokabular ausgedrückt, spezifische Feldbedingungen, unter denen sich religiöse Identitäten und Strategien entwickeln. Es sind häufig Bedingungen des Bruchs und der Krise, mindestens aber Bedingungen des Risikos. (So richtet sich etwa ein Agrarritus zwar an zyklischen und *kontinuierlichen* Bedingungen agrarischer Produktion aus, gewinnt aber seinen Sinn dadurch, dass er potenzielles Unheil, einen *Bruch*, wie etwa einen Ernteausfall, abwendet.) Zunächst ist dies eine Funktion, die sich als Kontingenzbewältigung beschreiben lässt. Darin besteht weitgehender Konsens. Für die Analyse konkreter Praktiken hingegen ist diese Feststellung nur ein erster Schritt. Denn entsprechend unterschiedlicher persönlicher und gesellschaftlicher Krisenerfahrungen wird der Zugriff auf Transzendenz mit höchst unterschiedlichen Inhalten gefüllt, und der Effekt der Identifikation mit Transzendenz kann höchst unterschiedlich ausfallen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang nur an Webers Unterscheidung von Weltflucht und Weltbeherrschung. Dass es durch einen – in rein formaler Hinsicht – gleichen Zugriff auf

Transzendenz zu zwei derart unterschiedlichen Wirkungen kommen kann, liegt daran, dass unterschiedliche gesellschaftliche Bedingungen mit unterschiedlichen religiösen Zeichen verknüpft werden. Krisen der Herrschaft bei Akteuren mit hinreichenden Handlungsperspektiven dürften den Transzendenzbezug über Symbole der Macht und Kontinuität herstellen und auf Strategien der Weltbeherrschung hinauslaufen. Die Krisen der Ohnmächtigen, unter Verlust der Handlungsmöglichkeiten dürften über Symbolik der Jenseitigkeit zu Strategien der Weltflucht führen.

Zusammenfassend möchte ich zur Definitionsfrage Folgendes festhalten, was sich weitgehend mit den Auffassungen von Pollack und Riesebrodt deckt: Ich halte es für vernünftig, Religion durch den wechselseitigen Bezug von Immanenz und Transzendenz zu bestimmen. Transzendenz und Immanenz sind dabei nicht leer, sondern inhaltlich qualifiziert durch die Sinnzuschreibungen der Akteure. Die inhaltliche Qualifizierung ist für die

Praxis der Akteure (und damit für die Konfliktforschung) entscheidend. Die Inhalte verstehen sich aus der *gesellschaftlichen* Gestalt der Immanenz heraus: aus den Lebensbedingungen der Akteure, zu denen auch religiöse Praxis gehört. Die religiös relevante Immanenz ist die der Kontingenzerfahrung, genauer: der Krisenerfahrung. Auf Krisen bzw. Unheilserfahrungen antwortet Religion – über inhaltlich präzisierten Transzendenzbezug – mit Heilsversprechen.¹¹ Es handelt sich also um einen zugleich hochgradig interpretativen wie praktischen Prozess.

Damit haben wir nun allerdings unversehens unter dem Problem der Religionsdefinitionen ein tiefer liegendes Problem aufgedeckt: das des Verhältnisses von religiösen Zeichenprozessen und gesellschaftlicher Reproduktion. Man könnte auch mit Bourdieu pointieren: das Problem des Auseinanderfallens von »sozialer Physik« und »sozialer Semiologie« (Bourdieu 1987: 752 f.).

3. Zeichen vs. Strukturen, Geist vs. Materie?

Ähnlich wie unsere Alltagswahrnehmung ist auch unsere wissenschaftliche Wahrnehmung über weite Strecken immer noch stark durch die platonische Entgegensetzung von Geist und Materie geprägt. Im 20. Jahrhundert nahm sie meist die Gestalt des Gegensatzes von semiologisch verstandenen Zeichen und materialistisch verstandenen, objektiven gesellschaftlichen Strukturen an.¹² Die beiden skizzierten Religionsbegriffe lassen sich auch von dieser Unterscheidung her verstehen.

Der sogenannte substantiale Religionsbegriff der klassischen Religionsphänomenologie orientiert sich an Zeichen, wenngleich klassische Religionsphänomenologen davon ausgingen, es mit dem Heiligen selbst zu tun zu haben.¹³ Klassische Phänomenologen sehen dabei von den gesellschaftlichen Reproduktionsbedingungen ab. Der funktionale Religionsbegriff hingegen ist gerade auf soziale Strukturen gerichtet und auf die Funktion, welche die Religion darin hat. Besonders unter starkem strukturfunktionalistischen Einfluss sehen die Autoren von religiösen Zeichen ab und widmen sich gesellschaftlichen Funktionen der Religion wie etwa Integration oder Kompensation. Die beiden Religionsbegriffe reproduzieren also die Differenzen zwischen Zeichen und Strukturen bzw. Geist und Materie.

Wie ist nun das *Verhältnis zwischen dem Reich der Dinge und dem der Zeichen* gedacht? Verkürzt dargestellt, kann man etwa wie folgt sche-

matisieren: Die klassischen Religionsphänomenologen halten das Reich der Zeichen für ein Reich der transzendenten Dinge und sehen deshalb die Relation zwischen beiden als Erscheinen des Heiligen in der Kognition des Menschen, etwa als Numinosum oder Tremendum. Die Zeichenrelation ist gewissermaßen »bemannt«. Viele religionssoziologische Theorien sehen, umgekehrt und ganz nach Feuerbach, das Reich der Zeichen als Widerspiegelung des Reiches der Dinge.

Es sind diese Transformationsgestalten des platonischen Gegensatzes zwischen Geist und Materie, die zu Konstrukten wie »Basis versus Überbau« führen, zur Behandlung von Religion als bloßem Zeichensystem oder dazu, dass das man entweder Religion nur als »Epiphänomen« von Produktionsweisen oder aber Gesellschaft nur als »Epiphänomen« von Religion wahrnehmen möchte. All das führt aber zu nichts, wenn man religiöse Praxis in Identitätspolitik beschreiben möchte. Identitätspolitik, zumal religiöse, basieren nämlich gerade darauf, dass religiöse Zeichen in sozialstrukturellen Wandlungsprozessen als Operatoren wirksam werden.

Der Weg zu einem brauchbaren Religionsbegriff führt folglich über eine Veränderung des Zeichenbegriffes, genauer: über einen Praxisbegriff, der – ähnlich wie Marx in den Feuerbachthesen – sowohl materielle als auch geistige (Re-) Produktion als kohärente menschliche Praxis auffasst.

4. Religiöse Praxis

Ausgehend von Bourdieus genereller Sozialtheorie – nicht von seinen Aufsätzen zur Religion! – arbeite ich seit den 80er Jahren mit einem Religionsbegriff, der Religion als eine menschliche Praxisform begreift, die sich durch eine spezielle Form der Vermittlung von Erfahrung und Deutung auszeichnet. Damit ist ein pragmatischer Zeichenbegriff verbunden, der – wie wir noch sehen werden – von Wittgenstein her kommend (Schäfer 2004: 314 ff.) Zeichen als »Werkzeuge«, besser: Operatoren, menschlicher Praxis auffasst und zugleich den Zeichencharakter von objektiven Dingen und Prozessen beachtet; also realisiert, dass die Verteilung von Gütern (sichtbar z.B. an der Nutzung bestimmter Automarken) ihre soziale Wirkung nicht zuletzt durch ihren Zeichencharakter entfaltet.

Der Bourdieu'sche Denkweg in meinem Verständnis sei hier nur ganz knapp skizziert.¹⁴ Er geht von Akteuren als gesellschaftlichen Wesen aus – nicht von sozialen Systemen wie die Systemtheorie oder von quasi-mathematischen Abstraktionen wie die Rational Choice Theorie. Er beachtet sowohl deren Positionierung im sozialen Raum und verschiedensten Praxisfeldern als auch deren entsprechende Sinnzuschreibungen im Zusammenhang ihrer Praxis. Letztere sind nicht als bloß *semiotische* Zeichenprozesse aufgefasst, die losgelöst von der gesellschaftlichen Struktur und dem Handeln der Akteure wären; sondern sie werden vom Konzept der »praktischen Logik« her als Operatoren verstanden.

Die sozialstrukturellen Grundlagen, Machtverhältnisse, Konflikte usw. kommen somit als objektive (soziologisch beschreibbare Verteilungen von Gütern und Chancen) und als subjektive (von den Akteuren wahrgenommene Begrenzungen und Chancen) in den Blick. Über das Konzept der praktischen Logik kommend lässt sich präzise erfassen, wie Akteure die Verteilung gesellschaftlicher Positionen, Güter, Chancen, Macht etc. aktiv wahrnehmen, ihre Identitäten entsprechend ausbilden und Interessen ausfechten, z.B. durch religiöse Identitätspolitik.

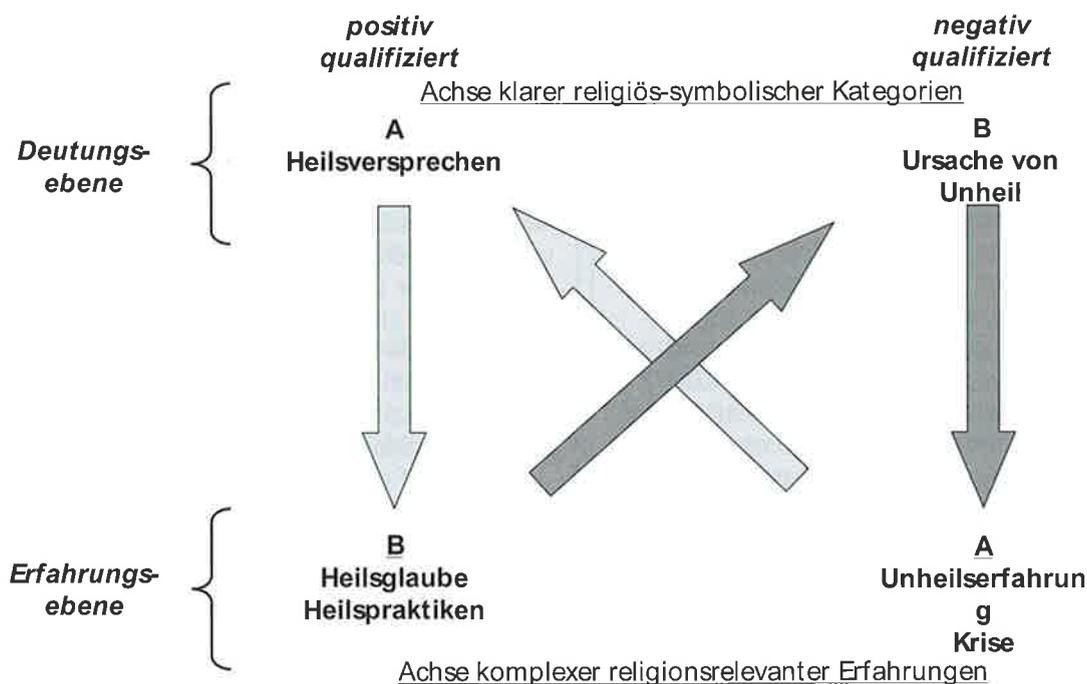
Zur besseren Vermittlung von Struktur und Akteur unterscheide ich – stärker als Bourdieu selbst – zwischen Logik der Praxis und praktischer Logik. Die Logik der Praxis regelt, »wie es (objektiv) läuft« in einer gegebenen Gesellschaft. Die praktische Logik sagt: »So machen wir es, die Akteure

xy«. Der Ersteren ordnen wir eher die Bourdieu'schen Konzepte »Raum« und »Feld« zu; der Letzteren das der operativen »Dispositionen« des Habitus. Die Logik der Praxis ist Operationsbedingung und Strukturierungsprinzip für die praktische Logik; die praktische Logik ermöglicht es Akteuren, wahrzunehmen, zu urteilen und zu handeln. Somit strukturiert die praktische Logik vermittelt auch Identitäten, Strategien und – rückwirkend – die Logik der Praxis. Entscheidend für uns ist, dass die Operatoren der praktischen Logik durch logische Relationen untereinander verbunden sind, wodurch sie Erfahrung und Deutung in sinnvolle Relationen zueinander setzen und daraus eben Praxis erzeugen können.

Das Zusammenspiel von Logik der Praxis und praktischer Logik überwindet also die Trennung von »sozialer Physik« und »sozialer Semiologie« (Bourdieu 1987a: 752 f.), welche den beiden beschriebenen Religionsbegriffen zugrunde liegt. Die semiotische Wirkung der Dinge, Institutionen und Praktiken läuft gemeinsam mit der pragmatischen Wirkung der Zeichen darauf hinaus, dass Dinge, Praktiken und Zeichen im Blick auf die praktische Logik von Akteuren und die Logik einer bestimmten Praxis als *Operatoren* betrachtet werden können. Eine Äußerung wie »Wir befinden uns in der Endzeit« ist also nicht einfach ein religiöses Zeichen oder gar die Bezeichnung für eine Sachlage. Sie ist vor allem anderen ein praktischer Operator, der bestimmte Weisen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns erzeugt. Als Operator ist die Äußerung dann auch relevant für die Herausbildung von Identitäten und, schließlich, Identitätspolitik.

Fassen wir religiöse Zeichen nun als erfahrungsbezogene Operatoren auf, so können wir die oben skizzierte Trennung vom Reich der Dinge und dem der Zeichen in einem neuen Modell von Sinn, Identität und Strategie erzeugenden *Operationen* praktischer Logik aufheben. Im Rückgriff auf französische Semiotik der 60er Jahre sowie auf frühmittelalterliche Logik habe ich ein Transformationsmodell konstruiert, das »praxeologische Quadrat«, welches diese Operationen der praktischen Logik zwischen Erfahrung und Deutung zu beschreiben erlaubt. Andernorts habe ich die Entwicklung dieses Modells ausführlich dargestellt.¹⁵ Hier beschränke ich mich darauf, religiöse Praxis damit zu beschreiben.

Praxeologisches Quadrat: allgemeine religiöse Transformation



Erkenntnis/ Identität



Handeln / Strategie

Prof. Dr. Dr. Heinrich Wilhelm Schäfer, Univ. Bielefeld, 10/2008

Gegenüber der Trennung von sozialer Physik und sozialer Semiologie in vielen der gängigen Religionsbegriffe wurde im Modell vor allem das Folgende verändert. Das Modell basiert auf der Unterscheidung in Erfahrungs- und Deutungsebene.

Auf der Erfahrungsebene werden gesellschaftliche Bedingungen – Strukturen, Funktionen usw. – thematisiert. Dies allerdings nicht als objektive – allenfalls dem Wissenschaftler sichtbare – Bedingungen. Vielmehr wird hier die von den Akteuren wahrgenommene und somit handlungsrelevante Logik der Praxis thematisch.¹⁶ Das Zusammenspiel der wahrgenommenen Logik der Praxis mit den objektiv messbaren Verteilungen von Gütern und Chancen kann nachträglich im Modell des Raumes der religiösen Stile dargestellt werden (was in diesem Beitrag nur noch ganz kurz kommentiert wird). Hier geht es darum, die gesellschaftlichen Bedingungen nicht getrennt von religiösen Deutungen darzustellen, sondern in einer spezifischen Weise auf sie bezogen.

Die Deutungsebene repräsentiert im Modell (zusammen mit der Erfahrungsebene) die praktische Logik. Sie zeigt an, wie die Akteure die Erfahrung verarbeiten. Auf der Deutungsebene operieren nicht irgendwelche zufälligen religiösen Meta-

phern, sondern solche, die in spezifischer Weise auf die gesellschaftlichen Erfahrungen der Akteure bezogen sind. Entweder negieren die Deutungen bestimmte Erfahrungen: wie etwa Unheilserfahrungen (A) durch Heilsversprechen (A) negiert werden; oder sie leiten sie aus religiösen Ursachen her; wie etwa Heilsglaube (B) sich aus Heilsversprechen (A) herleitet.¹⁷

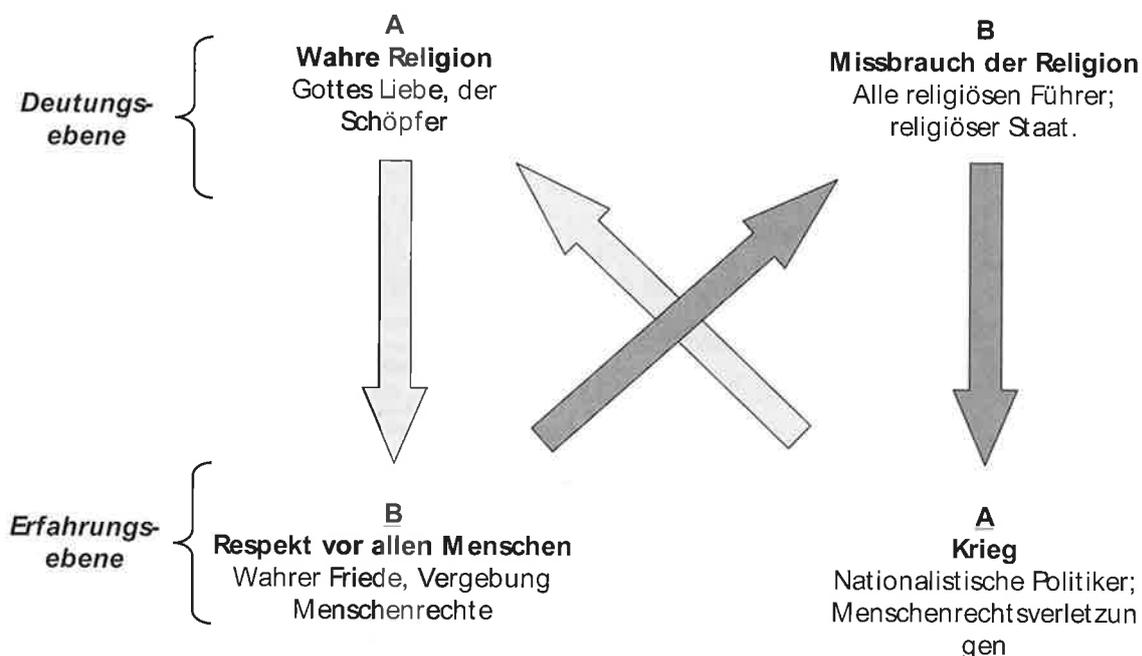
Zudem erlaubt das Modell negativ und positiv qualifizierte Erfahrungen und Deutungen zu unterscheiden und gezielt aufeinander zu beziehen. Religiöse Deutungen können so gesellschaftliche Erfahrungen qualifizieren. Dabei ist von besonderer Bedeutung, dass auf der Achse der Erfahrung (A und B) komplexe Zusammenhänge thematisiert werden, während auf der Achse der Deutung (A und B) klare religiöse Klassifikationen der komplexen gesellschaftlichen Erfahrung dargestellt werden. Dem entspricht die bekannte Tatsache, dass Deutungen gerade darin für Praxis wichtig sind, dass sie deren Komplexität reduzieren, damit Klarheit herstellen (wie immer angemessen diese sein mag) und Handeln ermöglichen.

Der springende Punkt ist nun, dass in diesem Modell religiöse Praxis nicht nach der Form der Widerspiegelung gesellschaftlicher Strukturen darge-

stellt wird, sondern in der Form einer kreativen, religiösen Transformation gesellschaftlich bedingter Erfahrung durch religiöse Praktiker – als »sinnlich menschliche Tätigkeit« (Marx), wenn man so will. Unheilserfahrungen und Krisen (A) werden von religiösen Deutungen durch Heilsversprechen (A) konterkariert, woraus sich wiederum Heilsglaube und Heilspraktiken (B) ableiten. Durch diese Transformation werden religiöses Wissen gebildet

und die Grundlagen religiöser Identitätsbildung geschaffen. Die andere Transformation, die im Modell dargestellt wird, ist die handlungsbezogene. Religiöse Praktiken (B) zielen, wie Riesebrodt sehr treffend ausführt, auf die Beseitigung oder Vermeidung von Unheil. Dies geschieht, indem sie die Ursachen des Unheils (B) bannen und damit der Entstehung von Krisen und Unheilserfahrungen (A) entgegenwirken.

Praxeologisches Quadrat – muslimische Friedensaktivistin (Bosnien)



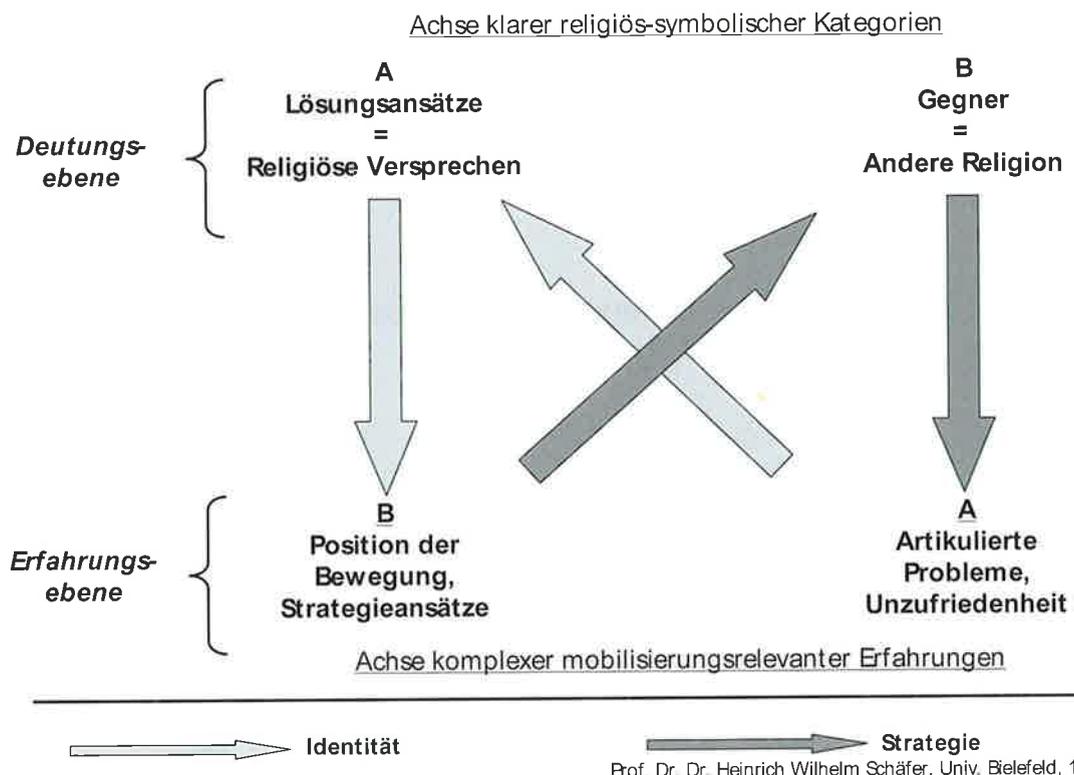
Interview. Sijak

Prof. Dr. Dr. Heinrich Wilhelm Schäfer, Univ. Bielefeld, 10/2008

Ich möchte dieses Zusammenspiel gesellschaftlicher Erfahrung und religiöser Deutung ganz kurz am Beispiel einer muslimischen Friedensaktivistin aus Bosnien skizzieren.¹⁸ Der religiös relevanten Unheilserfahrung des Krieges setzt die Aktivistin das Heilsversprechen des einigen Schöpfergottes und seiner Liebe entgegen. Daraus generiert sich ihre Position, die für Vergebung und Menschenrechte eintritt. Den Krieg führt sie auf den Missbrauch der Religion durch religiöse Führer und den Staat zurück. Ihr Einsatz für Vergebung und Menschenrechte richtet sich somit gegen diese Akteure und zielt darauf, in Zukunft die Unheilserfahrungen von Krieg und Menschenrechtsverletzungen zu bannen.

Das Modell des praxeologischen Quadrats lässt sich zu einem Netzwerk ausweiten und dient damit als Grundlage für einen theoretischen Begriff von kollektiver Identität als einem Netzwerk von Operatoren der praktischen Logik, die in dem Habitus der Akteure verwurzelt sind.¹⁹ Das ist allerdings nicht Gegenstand dieses Beitrags. Für uns ist daran nur wichtig, dass mit demselben Modell, mit dem wir religiöse Praxis beschrieben haben, auch gesellschaftliche Mobilisierung von sozialen und religiösen Bewegungen beschrieben werden kann, das heißt: religiöse Identitätspolitik.

Praxeologisches Quadrat: religiöse Mobilisierung



Anmerkungen:

¹ Vgl. zur Frage des Religionsbegriffs auf der interdisziplinären Grenze zwischen Politik- und Religionswissenschaft sowie Religionssoziologie Hildebrandt/Brocker 2008. Zum Problem der Ambivalenz von Religion im Hinblick auf das für Identitätspolitik wichtige Thema von Mobilisierung und Gewalt vgl. Gopin 2000, Appleby 2000, Rittberger/Hasenclever 2000, Appleby 2001, Hasenclever 2003, Hasenclever/ 2007, Hildebrandt 2007, Hildebrandt/Brocker 2005.

² Mit der Unterscheidung in Markt- und Standesorientierung hat man, *cum grano salis*, die »Marx« und die »Weber-Perspektive« berücksichtigt. Man kann mit Hilfe dieser Unterscheidung ein Modell identitätspolitischer Strategien entwickeln. Vgl. Schäfer 2008b.

³ Zur Diskussion vgl. Pollack 1996, die Beiträge in Hildebrandt/Brocker 2008 und Kehrer 1988.

⁴ Eine genauere Auseinandersetzung mit dieser Position in Schäfer 2004a.

⁵ Spiro (1966) definiert: »Religion ist eine Institution, die aus kulturell geformter Interaktionen mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht.« Yinger (1970) definiert: »Religion ist ein System von Überzeugungen und Handlungen, durch welche eine Gruppe von Menschen mit (den) letzten Problemen des menschlichen Lebens ringt. ... die Qualität der religiösen Existenz.... Beinhaltet zwei Dinge: Erstens: einen glauben, dass das Übel, der Schmerz, die Verwirrung und das Unrecht fundamentale Tatsachen des Lebens sind; und zweitens: ein System von Praktiken und der damit verbundenen geheiligten Überzeugungen, die die Gewissheit ausdrücken, dass der Mensch letztlich von diesen Tatsachen erlöst werden kann.«

⁶ Yinger bezieht sich auf geheiligte Überzeugungen (Yinger 1970: 7); Durkheim auf »heilige Dinge« (Durkheim 1994: 75); der Substantialist Berger (1988: 50, 58) verweist immerhin auf das Chaos im Gegensatz zum Kosmos und kennt Religion in ihrer Funktion zur Erklärung von Krisen und Ungleichheit.

⁷ Ich stimme mit Riesebrodt (2007: 108 ff.) vollkommen darin überein, dass wir Max Weber darin folgen sollten, religiöse Praxis niemals ohne die Sinnzuschreibungen durch die Akteure verstehen zu wollen. Wohlgedenkt: Das heißt nicht, die Vorstellungen religiöser Akteure selbst als eine Art Theorie – Bourdieu würde sagen: »Eingeborenentheorie« – religiöser Praxis aufzufassen. Es heißt vielmehr, die Außenperspektive religionssoziologischer Theorie nicht ohne Berücksichtigung der Innenperspektive religiöser Akteure konstruieren zu wollen.

⁸ Luckmann 1996: 88 ff., 166 ff. Der Prozess des Transzendierens schreitet von konkreten (alltäglichen) zu abstrakteren Sinnschichten fort, und einer jeden entsprechen – *cum grano salis* – unterschiedliche Transzendenzverfahren. Der im eigentlichen Sinne religiöse Sinnbereich zeichnet sich dadurch aus, dass seine Symbole die »innere Bedeutungshierarchie der gesamten menschlichen Weltansicht widerspiegeln« (93).

⁹ Man sollte sich durch eine solche Beschreibung allerdings nicht zu einem ontologischen Urteil über die Wahrheit von Religion hinreißen lassen, denn dann wäre man von seinem rationalistischem Standpunkt aus gewissermaßen auf die Position eines Anti-Theologen – eine religionskritische Binnenperspektive also – gefallen.

¹⁰ Vgl. Schäfer 2004: 307 ff.

¹¹ Vgl. auch Riesebrodt 2007.

¹² Genau diesen Gegensatz versuchte man etwa in einer marxistischen Semiotik zu überwinden. Vgl. etwa Waldenfels, B., Broekman, J., Pazanin, A. 1977-1979.

¹³ Das Problem der klassischen Religionsphänomenologie liegt allerdings in ihrem Substanzbegriff und dem damit ver-

bundenen erkenntnistheoretischen Realismus, der, wie Bourdieu sagen würde, unentwegt vom dramatischen Subjekt zu ontologischen Substanz springt. Dazu vgl. Schäfer 2004: 277 ff. und 281 ff.

¹⁴ Vgl. Schäfer 2003, 2004a, 2005, 2006.

¹⁵ Schäfer 2003, 2009.

¹⁶ Nichts Anderes geschieht übrigens auch in vielen funktionalen Definitionen, wenn etwa – wie bei Yinger oder Luckmann – auf Erfahrungen wie den Tod Anderer oder Krisen hingewiesen wird. Auch bei diesen Autoren werden keine objektiven Funktionszusammenhänge thematisiert, sondern von den Akteuren erfahrene.

¹⁷ Riesebrodt: 2007 arbeitet einen Religionsbegriff aus, der auf der Dialektik zwischen Unheilserfahrung und Heilsversprechen aufbaut. Ich teile Riesebrodts Ansatz über weite Strecken.

¹⁸ Die Ergebnisse dieser Analyse wurden von der interviewten Aktivistin im persönlichen Gespräch in Sarajewo (9/2007) als zutreffend und für sie selbst interessant bezeichnet.

¹⁹ Vgl. Schäfer 2005 BJS

²⁰ Weiterführende, ausführliche Erwägungen zum Religionsbegriff finden sich in der Langfassung dieses Beitrags, die auf der Homepage des Forschungsverbundes »Religion und Konflikt« unter »Aktuelles« zum download bereitgestellt wird: www.religion-und-konflikt.de

Bibliografie

- Appleby, R. S. (2000) *The Ambivalence of the Sacred*. Lanham.
- Appleby, R. S. (2001) »Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peacebuilding.« In: Crocker, C.A., Hampson, F.O., Aall, P. (Hg.) *Turbulent Peace*. Washington, S. 821-840.
- Barth, F. (1970) *Ethnic Groups and Boundaries*, Bergen.
- Barth, F. (1996) »Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity.« In: Vermeulen, H., Govers, C. (Hg.) *The anthropology of ethnicity. Beyond 'Ethnic groups and boundaries'*. Amsterdam, S. 11-32.
- Barth, K. (1959) *Kirchliche Dogmatik IV/3*. Zürich.
- Berger, P. L. (1988) *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt.
- Bourdieu, P. (1987) *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt.
- Durkheim, E. (1994) *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912). Frankfurt.
- Ebeling, G. (1979) *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. I. Tübingen.
- Eder, K. (1996) *The New Politics of Class*. London/ New Delhi.
- Eisenstadt, S. (2006) »Die Konstruktion kollektiver Identität im modernen Nationalstaat.« In: ders., *Theorie und Moderne*, Wiesbaden, S.193-206
- Goldstein, J., Rayner, J. (1994) »The Politics of Identity in Late Modern Society.« In: *Theory and Society* 23, 3, S. 367-384.
- Gopin M. (2000) *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*. Oxford.
- Hasenclever, A. (2003) »Kriegstreiber und Friedensengel. Die Rollen von Religionen und Glaubensgemeinschaften in bewaffneten Konflikten.« In: Hauswedell, C., Weller, C., Ratsch, U., Mutz, R., Schoch, B. (Hg.): *Friedensgutachten 2003*. Münster, S. 71-79.

- Hasenclever, A., De Juan, A. (2007) »Religionen in Konflikten - eine Herausforderung für die Friedenspolitik.« In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 6, S. 10-16.
- Heidegger M. (1979) *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Hildebrandt, M. (2007) »Krieg der Religionen?« In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 6, S. 3-9.
- Hildebrandt, M., Brocker, M. (Hg.) (2005) *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen*. Wiesbaden.
- Jüngel, E. (1990) »Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ‚Tyrannei der Werte‘.« In: *ders., Wertlose Wahrheit*. München, S. 90-109.
- Kehrer, G. (1988) *Religion, Definition der*. In: Cancik, H. (Hg.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band IV. Stuttgart, S. 418–425.
- Luckmann, Th. (1996) *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt.
- Luhmann N. (1984) *Soziale Systeme*. Frankfurt.
- Mensching, G. (1968) *Soziologie der Religion (1947)*. Bonn.
- Pollack, Detlef (1995) »Was ist Religion? Probleme der Definition.« In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, S. 163–190.
- Riesebrodt, M. (2001) *Die Rückkehr der Religionen*. München.
- Riesebrodt, M. (2007) *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München.
- Rittberger, V., Hasenclever, A. (2000) »Religionen in Konflikten - Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden.« In: *Jahrbuch Politisches Denken*, 2000, S. 35-60.
- Rothman, J., Olson, M.L. (2001) »From Interests to Identities: Towards a New Emphasis in Interactive Conflict Resolution.« In: *Journal of Peace Research* 38(3), S. 289-305.
- Schäfer, H. (2003) *Zur Theorie von kollektiver Identität und Habitus am Beispiel sozialer Bewegungen. Eine Theoriestudie auf der Grundlage einer interkulturellen Untersuchung zweier religiöser Bewegungen*. Berlin: Humboldt Universität (Mikrofiche, Dissertation im Fach Soziologie).
- Schäfer, H. (2004a) *Praxis – Theologie – Religion. Grundlagen einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt.
- Schäfer, H. (2004b) »The Janus-face of Religion. On the Religious Factor in 'New Wars'.« In: *Numen*. 51, 4, S. 407-431.
- Schäfer, H. (2005) »Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas.« In: *Berliner Journal für Soziologie*. 15(2), S. 259-282.
- Schäfer, H. (2006) »Die 'Pfingstbewegung in Lateinamerika...? Zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen religiöser Praxis und gesellschaftlichen Strukturen.« In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. 14, S. 52-83.
- Schäfer, H. (2007) »'We gonna bin laden them!' Überlegungen zu einer methodologisch-kommunitaristischen Friedensethik.« In: *Zeitschrift für evangelische Ethik*. 3, 169-181.
- Schäfer, H. (2008a) *Kampf der Fundamentalismen*. Frankfurt.
- Schäfer, H. (2008b) *The Field of Identity Politics - a Theoretical Approach*. Veranstaltung vom 9.10.2008. Bielefeld. Veranstalter: Forschungsgruppe »E pluribus unum?«. (In Kürze auf der Website der Forschungsgruppe)
- Schäfer, H. (2009) »The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements.« In: St. Gramley/R. Schneider (Hg.) *Cultures in Process: Encounter and Experience*. Bielefeld.
- Spiro, M. (1966) »Religion: Problems of Definition and Explanation.« In: Banton, M. (Hg.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, S. 85–126.
- Stark, R., Iannaccone L. (1997) »Why the Jehovah's witnesses grow so rapidly.« In: *Journal of Contemporary Religion*, 12, 2, S. 133-157.
- Tamney, J., Johnson, S. (1998) »The Popularity of Strict Churches.« In: *Review of Religious Research*, 39, 3.
- Tracy, D. (1993) *Theologie als Gespräch*. Mainz.
- Waldenfels, B., Broekman, J., Pazanin, A. (1977-1979) *Phänomenologie und Marxismus*, Bde. 1-4. Frankfurt.
- Welker, M. (2004) »Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle.« In: *Evangelische Theologie*. 64, S. 239-248.
- Yinger, J. (1970) *The Scientific Study of Religion*. New York.

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 27. Januar 2009

www.epd.de

Nr. 5

Religion – Konflikt – Frieden

Beiträge zur Jahrestagung 2008 des Forschungsverbundes Religion und Konflikt vom 24. bis 26. Oktober 2008 in Villigst. Die Jahrestagung wurde von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft FEST e.V. (Heidelberg) in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie Villigst organisiert.

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift:
Emil-von-Behring-Str. 3
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Direktor:
Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Frank Hinte
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

epd-Dokumentation:
Verantwortlicher Redakteur
Peter Bosse-Brekenfeld
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.

Druck: druckhaus köthen