

Einleitung: Religionswissenschaft, Religion und Kritik in der Moderne

VON

JOHANNES QUACK

Der vorliegenden Band schließt an den ebenfalls in dieser Reihe publizierten Band *Religion und Kritik in der Antike* an. Beide setzen sich mit der Vielfalt der Kritikformen an verschiedenen Konstruktionen von Religion oder Aspekten von Religionen auseinander.¹ Eine Betrachtung wissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit Religion und Kritik in der Antike im Vergleich zur Moderne muss jedoch einen entscheidenden Unterschied reflektieren: Ab dem 19. Jahrhundert ist die Religionswissenschaft selbst ein Teil des Diskurses über Religion und Kritik; sie ist mit religiösen und religionskritischen Strömungen und Traditionen auf unterschiedlichste Weise verbunden und verstrickt. Während die einzelnen Beiträge dieses Bandes ihr Augenmerk auf spezifische Fallbeispiele richten und dabei unterschiedliche religionswissenschaftliche Zugänge repräsentieren, versucht dieser einleitende Artikel sowohl die deskriptiven als auch die methodischen und theoretischen Zugänge der Einzelstudien im Kontext von Diskussionen verschiedener religionswissenschaftlicher Selbstverständnisse vorzustellen. Eine zentrale Frage ist dabei, inwieweit Auseinandersetzungen mit religionskritischen Positionen neue Blickwinkel auf die Prozesse disziplinärer Identitätsbildung ermöglichen können, indem zum Beispiel eventuelle Unterschiede in der Abgrenzung der Religionswissenschaft gegenüber religiösen Positionen und gegenüber anti-religiösen Positionen thematisiert werden.

Dieser Band verfolgt somit ein doppeltes Ziel. Zum einen werden verschiedene methodische und theoretische Zugänge zum Thema *Religion und Kritik in der Moderne* vorgestellt und verglichen. Zum zweiten wird die beeindruckende Vielschichtigkeit der Kritikformen an Religion(en) dargestellt. Die hierzu versammelten Beiträge umfassen eine Zeitspanne von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart und diskutieren exemplarisch Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Religionskritiken in den Kulturräumen Nord-Amerika, Süd-Amerika, Europa (Deutschland, England, Frankreich), Indien und China. Dieses Spektrum ließe sich auf weitere Kulturräume erweitern. Die Forschung zur Religionskritik in Afrika, zum Beispiel in Form der humanistischen Organisationen in Nigeria² oder Ghana³, könnte die provokative Aussage Mbitis, Afrikaner seien „noto-

¹ Vgl. Tanaseanu-Döbler 2009, 13–14.

² Bujra und Igwe 2006.

³ Yirenkyi und Takyi 2010.

risch religiös“, in Frage stellen.⁴ Als ein weiteres Beispiel könnte auf Debatten innerhalb islamisch geprägter Kulturen eingegangen werden, wie zum Beispiel die unter dem Pseudonym Ibn Warraq veröffentlichte polemische Religionskritik⁵ oder die von Sanusi Lamido Sanusi geübte Kritik an der Einführung der Scharia in Nigeria⁶, welche die Vielfältigkeit eines oft zu monolithisch und dogmatisch dargestellten Islam aufzeigen könnte. Viele weitere Beispiele könnten hinzugefügt werden, doch das Desiderat bedarf wohl keiner weiteren Veranschaulichung.

Es ist ein weiteres Zeichen des großen Forschungspotentials in diesem Themenfeld, dass beim Stichwort Religionskritik allzu oft nur die einschlägig bekannten Positionen Friedrich Nietzsches, Karl Marx' und Sigmund Freuds referiert werden; im Zuge der populärwissenschaftlichen Publikationserfolge der vergangenen Jahre werden derzeit häufig auch Richard Dawkins, Daniel Dennett oder andere Religionskritiker als „New Atheists“ bezeichnet. Bei der Auswahl der Beiträge zu diesem Band wurde aus diesem Grund Wert darauf gelegt, dass entweder ein neuer Blickwinkel auf diese etablierten Repräsentanten religionskritischer Positionen eingenommen wird oder weniger bekannte Fallbeispiele vorgestellt werden. Die Untersuchungsgegenstände der einzelnen Beiträge werden im folgenden Abschnitt kurz vorgestellt und im weiteren Verlauf der Einleitung ausführlich diskutiert und aufeinander bezogen.

Der Beitrag von Johann Figl behandelt die Religionskritik Nietzsches, jedoch bezüglich der bisher unerforschten Frage, inwiefern dessen Rede vom Tode Gottes von den religionswissenschaftlichen Arbeiten Friedrich Max Müllers beeinflusst sein könnte. Religionswissenschaftliches Neuland betritt auch Joachim Gentz mit seiner Analyse der Debatten um Religion und Kritik im modernen China, wie z. B. die Debatte um die richtige Auslegung des Marxschen Diktums, Religion sei Opium des Volks, im Vergleich mit der Art und Weise, wie der Begriff Aberglaube in der chinesischen Religionspolitik benutzt wurde und wird. Im Kontext vermehrter Publikationen über Religionskritiker, die in den vergangenen Jahren häufig unter dem Label „New Atheists“ zusammengefasst wurden, thematisiert der Beitrag Ulf Plessentins erstmals die politische Ausrichtung der prominentesten englischsprachigen Vertreter am Beispiel von Fragen der amerikanischen Innen- und Außenpolitik. Der Begriff des Aberglaubens steht auch im Mittelpunkt zweier weiterer Beiträge. Der Fokus von Johannes Quack liegt hierbei auf rationalistischer Religionskritik im gegenwärtigen Indien (Maharashtra) und betont die Relevanz einer lebensweltlichen Verortung

⁴ Mbiti 1969, 1990, 1.

⁵ Warraq 1998; 2000; 2002; 2003; 2007.

⁶ Sanusi Lamido Sanusi ist ein nigerianischer Muslim, der seit Juni 2009 den Posten des Gouverneurs der Nigerianischen Zentralbank innehat. Neben seiner Karriere als Banker studierte er Islamisches Recht an der International University of Africa in Khartum, Sudan. Seine progressive Interpretation der Sharia und ideologiekritische Argumentation wird jedoch von anderen Muslimen in seinem Heimatland abgelehnt.

gegenüber einer abstrakten Gegenüberstellung von religiösen und religionskritischen Positionen. Ulrich Berner lässt in seiner Analyse von Hexenglauben und Hexenverfolgung in der frühen Neuzeit mit Reginald Scot einen Repräsentanten zu Wort kommen, dessen Schriften stellvertretend für eine voraufklärerische inner-christliche Religionskritik stehen, welche theologische, empirische und moralische Erwägungen gleichermaßen zur Geltung kommen lassen. Im Zentrum von Marsha Hewitts Beitrag zu religionskritischen Aspekten der Befreiungstheologie stehen nicht die einflussreicheren Positionen eines Gustavo Gutiérrez oder Leonardo Boff, sondern der Versuch des weniger bekannten Juan Luis Segundo, katholische Theologie mit marxistischer Gesellschaftstheorie und Religionskritik in Einklang zu bringen. Die Auseinandersetzung Jens Schlieters mit Daniel Dennett und weiteren Vertretern eines kognitiven Ansatzes in den Sozialwissenschaften wählt wissenschaftliche Diskurse als Untersuchungsgegenstand und fragt, ob deren Argumentation religionskritische Züge trägt, welche nicht im Einklang mit ihrem naturwissenschaftlichen Selbstverständnis stehen. Der Beitrag von Jürgen Mohn erörtert die Frage, inwiefern die Religionskritik Rousseaus selbst als religiös zu bezeichnen ist, und auf welche Art und Weise dieses Fallbeispiel aufschlussreich für die allgemeine Beziehung von Religionswissenschaft und Religionskritik sein kann.

Das Verhältnis von Religionswissenschaft und Religionskritik

In der folgenden, ausführlichen Vorstellung und Diskussion der Einzelbeiträge wird der Fokus nicht nur auf ihre reichhaltigen Fallbeispiele, sondern auch auf ihre Positionierung in und ihren Beitrag zur religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religionskritik gelegt. Hierbei lassen sich zunächst zwei Gruppen unterscheiden. Zum einen gibt es Beiträge, die Formen der Religionskritik beschreiben, ohne mit den Vertretern der jeweiligen Kritik in eine Diskussion zu treten. Dazu gehören die Beiträge von Johann Figl, Joachim Gentz, Ulf Plessentin und Johannes Quack. Dieser Gruppe stehen Beiträge gegenüber, welche sich auf unterschiedlichen Ebenen – der historischen (Ulrich Berner), theologischen (Marsha Hewitt), und philosophischen (Jens Schlieter) – inhaltlich mit der geäußerten Kritik auseinandersetzen. Obwohl der Beitrag von Jürgen Mohn auch der ersten Gruppe zuzuordnen wäre, da es ihm explizit nicht auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der von ihm untersuchten Religionskritik ankommt, geht diese Einleitung abschließend auf seine Ausführungen ein, da sie gleichzeitig Reflexionen über seine Position präsentieren, die zentral für die Systematisierungsversuche dieser Einleitung sind.

Die Tatsache, dass sich die erste Gruppe von Beiträgen nicht explizit zu den von ihnen untersuchten Religionskritikern positioniert, d. h. nicht zu Auswahl oder Gehalt der Kritik oder der zugrundeliegenden Methodik Stellung bezieht, kann von religionswissenschaftlicher Seite als eine implizite Positionierung verstanden werden, die allgemein gesprochen oft als „Neutralität“ und in spezifischeren Kontexten als „methodologischer Agnostizismus“ bezeichnet wird, oh-

ne dass dabei ausreichend geklärt wäre, was jeweils darunter zu verstehen ist. Eine erste grundlegende Unterscheidung ist zumindest die zwischen dem Ideal der Wertfreiheit („Seins-“ anstelle von „Sollens-Aussagen“ nach Max Weber) und dem spezifischeren Ideal des „methodologischen Agnostizismus“. Ersteres kann auf alle kultur- bzw. sozialwissenschaftliche Positionen angewandt werden. Letzteres kommt insbesondere in religiösen Zusammenhängen zum Tragen, da zum Beispiel vorgeschlagen wird, sich bezüglich des ontologischen Status religiöser bzw. metaphysischer Entitäten einer Aussage zu enthalten.⁷ Demzufolge scheinen sich die meisten gegenwärtigen Vertreter der Religionswissenschaft einig zu sein, dass es auf Grund eines gewissen Neutralitätsverständnisses nicht die Aufgabe der Religionswissenschaft sein sollte, Nietzsches Religionskritik zu widerlegen oder zu untermauern, die religionspolitischen Positionen der chinesischen Regierung oder der „New Atheists“ zu bewerten oder die rationalistischen Kritiker in Indien zu unterstützen bzw. ihnen gegenüber lokale Glaubensvorstellungen zu verteidigen. Neben theoretischen Erwägungen, auf welche am Ende dieser Einleitung eingegangen wird, kann eine Entscheidung, sich nicht auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit religionskritischen Positionen einzulassen, auch pragmatisch oder disziplingeschichtlich begründet werden. Auf den letzten Aspekt nimmt der Beitrag Figls Bezug, der sich einleitend mit der Frage nach dem Stellenwert der Religionskritik als religionswissenschaftliches Forschungsobjekt im Allgemeinen und der wechselseitigen Beziehung von Religionskritik und Religionswissenschaft im Besonderen auseinandersetzt.

Johann Figl beginnt seine Ausführungen mit der Feststellung, dass ohne eine gewisse Grundkenntnis der Religion bzw. der Religionen, die in wissenschaftlicher Form von der Religionswissenschaft erarbeitet wird, auch Religionskritik nicht möglich ist. Ihre wechselseitige Beziehung leitet Figl unter anderem aus dem religionskritischen Erbe der Religionswissenschaft ab, welche von Kurt Rudolph aus ähnlichen Überlegungen heraus als Kind der Aufklärung bezeichnet wurde.⁸ Darauf antwortete Hans Kippenberg, dass die Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert Stellung gegen eine Aufklärung, die Religion für überholt hielt, bezogen habe, und folglich bezeichnet er diese – um im Bilde Rudolphs zu bleiben – „eher [als] ein Kind der romantischen Kritik der Aufklärung als der Aufklärung selber“.⁹ Welchem Elternteil man sich in einer Rekonstruktion der Geschichte des Fachs mehr verpflichtet fühlt, ist in vielen Fällen jedoch, wie Berner anmerkt, weniger historischen sondern gegenwärtigen Interessen an einer (Re-)Konstruktion der Fachidentität geschuldet.¹⁰ Aus dieser Elternschaft könnte man auch ableiten, dass weder eine Parteinahme für eine romantisch-apologetische Position noch für eine aufklärerische Kritik diesem doppelten Er-

⁷ Weber 1904, 1988; 1917, 1988.

⁸ Rudolph 1985, 23.

⁹ Kippenberg 1991, 26, 28.

¹⁰ Berner 2007, 162.

be gerecht wird. Indem der Beitrag Figls den Einfluss Friedrich Max Müllers auf die Religionskritik Friedrich Nietzsches untersucht, behandelt er zwei Geistesgrößen, die selbst nicht ohne weiteres einer der beiden Strömungen zugeordnet werden können. Auf der einen Seite steht die durch eine liberal-christliche Weltanschauung geprägte Religionswissenschaft Müllers, der gleichzeitig dem Christentum keine Sonderstellung gegenüber anderen Religionen einräumen wollte und u. a. deswegen seinerseits oft als „Vater der Religionswissenschaft“ bezeichnet wird.¹¹ Auf der anderen Seite der radikale Aufklärer und Aufklärungskritiker Nietzsche, dessen vielschichtiges Erbe spätestens mittels der Arbeiten Michel Foucaults zur Methode der Genealogie für spätere Generationen von Religionswissenschaftlern nachhaltig spürbar wurde. Ferner zeigt der Beitrag Figls auch eindrücklich die Ambivalenz einfacher religionswissenschaftlicher Beobachtungen, die durch Neukontextualisierung und Umdeutung eine Eigendynamik entfalten können, die eine Einschätzung ihres Kritikpotentials schwierig werden lassen.

Im Zentrum des Beitrags von Figl steht die Frage, inwiefern Nietzsches Rezeption Müllers, besonders im Hinblick auf Nietzsches Leitgedanken, dass Gott tot sei, von Bedeutung ist. Dazu beginnt Figl mit Überlegungen, auf welche Weise die philologische Ausbildung Nietzsches eine mögliche Ebene der Kenntnisnahme religionswissenschaftlich relevanter Publikationen Müllers sein könnte. Mit großer Detailkenntnis führt Figl aus, wie schon die unter anderem von Müller propagierte komparative Sprachbetrachtung in den Schülertagen Nietzsches in Schulpforta in mehreren Fächern anzutreffen war. Ferner war wohl der Einfluss des Leipziger Professors Georg Curtius von großer Bedeutung, nicht nur für Nietzsches Kenntnis der Arbeiten Müllers und der neu geschaffenen Religionswissenschaft, sondern auch für die Verhältnisbestimmung von Philologie und Religionswissenschaft und den Vergleich von Religionen in Analogie zu Sprachvergleichen. Im Hinblick auf Nietzsches Religionskritik diskutiert Figl vor diesem Hintergrund Belege für die Hypothese, einige Aussagen Müllers über den „Tod der Götter“ könnten Einfluss auf Nietzsches Gedanken zum „Tod Gottes“ gehabt haben. Von besonderer Relevanz sind für das Argument Figls zwei Stellen in Müllers *Essays* (Band I: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft), von welchen Nietzsche ausführliche Exzerpte angefertigt hatte. Dabei handelt es sich zum einen um Textstellen, in denen die buddhistische Erlösungstheorie als „reiner Atheismus und Nihilismus“ und der Buddhismus explizit als eine Religion, die „keinen Gott (hat)“ beschrieben wird. Zum anderen bezieht sich Figl auf die von Müller mit „Buddhistische Pilger“ überschriebene Passage, da Nietzsche in seinem dazugehörigen Exzerpt auf den „Tod“ der Götter in der germanischen Mythologie zu sprechen kommt, und zwar im Zusammenhang mit der Überlegung, dass die Gottesidee – als höchste Vollkommenheit – die Möglichkeit vieler Götter ausschloss. Vor diesem Hintergrund wird, so Figl, die nicht nur monotheistische sondern gleichzeitig auch

¹¹ Berner 2007, 165.

polytheistische Redeweise in Nietzsches „tollen Menschen“ von „Göttern“ (im Plural) plausibel. An diesem locus classicus der Religionskritik Nietzsches reiht dieser – in Übereinstimmung mit dem Müllerschen Ansatz – den christlichen Gott in die Riege der (sterblichen) Götter anderer Religionen ein und schreibt: „auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt!“

Mit diesen quellengeschichtlichen Studien macht Figl zwei Punkte deutlich. Zum einen, dass Nietzsche in einem konkreten kulturgeschichtlichen Kontext steht, innerhalb dessen er seine christlich-abendländischen Wurzeln mittels eines angedeuteten transkulturellen Vergleichs analysiert, kritisiert und relativiert. Zum anderen wird die religionskritische Verwendbarkeit der religionswissenschaftlichen Grundeinstellung Müllers in einer Art und Weise deutlich, wie dieser sie wohl selbst nicht beabsichtigt und vorhergesehen hat. Die vergleichende Perspektive auf Religionen ermöglicht es Nietzsche, zum Zweck der Religionskritik Beobachtungen aus einem religiösen Kontext in einen anderen zu übertragen. Figl verweist damit eindrücklich auf Eigendynamiken, die eine vergleichende Herangehensweise an Religionen entfalten kann.¹² Den Eigendynamiken von Diskursen über Religion wendet sich in einem ganz anderen Kontext auch Gentz zu, welcher sich, wie Figl, einer inhaltlichen Auseinandersetzung oder Bewertung der untersuchten Entwicklungen enthält.

Joachim Gentz behandelt in seinem Beitrag am Beispiel der Beziehung von Religionskritik und Religionspolitik im modernen China die Unvorhersehbarkeit religionskritischer Diskurse in einem politischen Kontext, in dem die Religionskritik selbst zur herrschenden Institution geworden ist. Sein Augenmerk liegt auf zwei Fallbeispielen, welche den unerwarteten Richtungswechsel des chinesischen Religionsdiskurses der 80er Jahre reflektieren und besonders gut Neuerungen von Verhandlungsspielräumen im politisch kontrollierten Religionsdiskurs Chinas aufzeigen lassen. Dabei handelt es sich zum einen um die Debatte über die Interpretation des Ausdrucks „Opium des Volkes“ und zum anderen um die Auslegung des Begriffes „Aberglauben“ (*mixin*). Mittels dieser Fallbeispiele gelingt es Gentz aufzuzeigen, inwiefern die komplexen und sich verschiebenden Grenzen von innovativer Religionskritik im modernen China für die Beteiligten ein „Risikogeschäft“ konstituieren, das sich an den unwägbareren Spielregeln einer Orthodoxie zu orientieren hat, die immer neu ausgehandelt wird. Seine Aufmerksamkeit gilt hierbei den Begründungen und Spielräumen für Veränderungen innerhalb einer religionskritischen Orthodoxie.

Das erste Beispiel behandelt Bestrebungen, die Marxsche Aussage, „Religion ist das Opium des Volkes“, die bis dahin in Leninscher Lesung als zentrale Religionsdefinition gegolten hatte, neu zu interpretieren. Der Ausgangspunkt die-

¹² Weitere Beispiele für das religionskritische Potential dieses Vorgehens für religionskritische Interessen bieten die Arbeiten Sir James Frazers, dessen Absichten von den beiden Philosophen Ian Jarvie und Joseph Agassi als „anti-religiös“ eingestuft werden (Jarvie und Agassi 1967, 1974, 177).

ser Veränderungen fällt in die Zeit einer Öffnungspolitik gegenüber Religion auf Grundlage politischer Bestrebungen, die Religionskritik des Landes neu auszurichten, welche Ende der 1970er Jahre auch zur Öffnung von Tempeln, Kirchen und Klöstern führte. Gentz beschreibt, wie sich orthodoxe Positionen, die ihre Lesart der „Opiumdefinition“ als die Beschreibung der grundlegenden Natur von Religion nach Marx zu behaupten suchten, auf Grund dieser Öffnung vermehrt liberaleren Positionen gegenüber sahen, welche den unerwartet entstandenen konzeptionellen Freiraum anders als von den staatlichen Institutionen geplant nutzten. Zu letzteren gehörte zum Beispiel der liberale Autor Luo Zhufeng, der argumentierte, man müsse die Marxsche Aussage nicht nur in ihrem kulturellen, sozialen und historischen, sondern auch in ihrem inter-textuellen Kontext verstehen und dürfe sie nicht einfach generalisierend auf das heutige China übertragen. Gleichzeitig zeigt Gentz aber auch, dass die entsprechenden Aushandlungsprozesse innerhalb eines Regelsystems mit genau festgelegten Klassifikationen und Begrifflichkeiten stattfanden. Analog zu Reformbestrebungen innerhalb religiöser Orthodoxie beschreibt Gentz für ein religionskritisches System den Grad der Unfreiheit von Religionskritik als Bestandteil einer staatlich kontrollierten Orthodoxie, da diese auch zwischen den Religionskritikern in den Institutionen der Orthodoxie Gegenstand permanenter Kritik ist.

Das zweite Beispiel behandelt Debatten um den Begriff „Aberglauben“, welche offenbar weitgehend unabhängig von der gleichzeitig stattfindenden Opiumdiskussion geführt wurden. Den religionspolitischen Kontext dieses zweiten Beispiels bilden Fragen der Religionsfreiheit, da spezifische Verständnisse von „Aberglauben“ auch die jeweilige Grenze freier Religionsausübung markieren können. Die zentrale Figur dieser Debatten war Ya Hanzhang, der einen Artikel zur Verwendung des Aberglaubensbegriffs am Anfang des Buches *Zum Verhältnis von Religion und Atheismus* positionierte. Hier zeigt Gentz auf, inwiefern sein Umgang mit Religionskritik, im Gegensatz zum ersten Beispiel, nicht exegetisch vorgeht, sondern sich auf eigene Erfahrungen und Autorität beruft. Statt sich auf ideologische Positionierungen einzulassen, rückt Ya pragmatische Erwägungen in den Vordergrund. Er argumentiert zum Beispiel, dass in Gebieten nationaler Minderheiten, in welchen Religion und Aberglauben oft untrennbar miteinander verbunden seien, ein Eintreten gegen Aberglauben die Zerstörung eines stabilen religiösen Gemeinschaftsaspekts und eine angespannte Atmosphäre zur Folge haben könne. Ya rät dazu, die ideologische Seite des Themas ruhen zu lassen und nicht die Fehler zu wiederholen, welche man in der Kulturrevolution gemacht habe. Ya konnte seine implizite Kritik an der vergangenen religionspolitischen Praxis und sein pragmatisches Eintreten für eine Tolerierung von Aberglauben zur politischen Friedenssicherung auf diese Weise nur vertreten, da er im Laufe seines Lebens verschiedene hohe politische Positionen inne hatte und im politischen und wissenschaftlichen Betrieb Chinas ein erhebliches Gewicht hatte.

Die beiden von Gentz geschilderten Fallbeispiele spielen sich ab vor dem Hintergrund einer sich verändernden religionskritischen Orthodoxie, deren Rahmen die Diskursteilnehmer immer neu auszuloten haben, insbesondere wenn es um die Begründung konkreter politischer Praxis geht. In diesem Fall wird also eine bestimmte Art der (Religions-)Kritik selbst zu einer orthodoxen Lehrmeinung, die keine andersartige Kritik neben sich duldet. Neuartige Definitionen und Anwendungsweisen der Begriffe „Opium“ und „Aberglaube“ müssen demzufolge nicht nur in ein etabliertes wissenschaftliches Klassifikationsschema eingefügt werden, sondern auch kompatibel mit der Nomenklatur des politischen Systems sein. Letzteres bildet aber nur den Rahmen eines Feldes, dessen Grenzen durch eine Nutzung des sich ergebenden Spielraums teilweise neu gezogen werden können. Dies war in beiden Fallbeispielen ersichtlich. Die Definition des Opiumbegriffes samt Exegese des Opium-Satzes sowie die (Neu-)Bestimmung des Aberglaubenbegriffs in den jeweiligen Klassifikationskontexten ergaben eine neue systematische Grundlage für politisches Handeln. Damit gelingt es Gentz auf eindrückliche Weise, Interdependenzen von Religionspolitik und Religionskritik aufzuzeigen. Dies unterstreichen seine beiden Abschlussbemerkungen, einerseits zum Falun-Gong-Zwischenfall und der damit verbundenen Konjunktur des Aberglaubenbegriffs im Zusammenhang mit der neueren Religionsgesetzgebung nach 1999 und einer damit verbundenen Propagandawelle und andererseits in Bezug auf die religionspolitische Kategorie der „Neuen Religionen“ (*xin zongjiao*), die momentan in China verhandelt wird. Die Tatsache, dass sich bei diesem letzten Beispiel das Spektrum der wissenschaftlichen Diskursteilnehmer auf Vertreter der deutschen Religionswissenschaft ausgeweitet hat, zeigt, dass eine Reflexion über die Art und Weise, wie sich gerade eine als weltanschaulich „neutral“ verstehende Religionswissenschaft in verschiedenen religionspolitischen Kontexten mit unabwägbaren Eigendynamiken bezüglich der wechselseitigen Beziehungen von orthodoxem marxistischen Rahmenwerk und politisch verwertbaren Einordnungskategorien einbringen kann, von großer Bedeutung ist. Eine ganz andere Sachlage stellt sich in Plessentins Diskussion des Verhältnisses von Religionskritik und Politik dar.

Ulf Plessentin thematisiert in seinem Beitrag die politische Einordnung der Religionskritiker Sam Harris, Daniel Dennett, Richard Dawkins und Christopher Hitchens. Diese werden oft als „New Atheists“ bezeichnet. Einleitend kritisiert Plessentin jedoch diese Bezeichnung, da unklar bleibt, inwiefern die vermeintlichen Protagonisten zeitgenössische atheistische Ansichten repräsentieren und was diese von „alten“ Atheisten unterscheiden soll. Doch im Gegensatz zu den von Gentz dargelegten Beziehungen zwischen chinesischer Religionspolitik und dem daraus resultierenden Artikulationsspektrum von Religionskritik stellt sich beim Fallbeispiel Plessentins die Frage, inwiefern sich politische und religionskritische Positionen überhaupt voneinander ableiten lassen. Auf Grundlage eines aufwendigen Studiums politikrelevanter Aspekte ihrer Schriften und Kommentare legt Plessentin dar, wie diese vier Religionskritiker in der Öffent-

lichkeit eine Doppelrolle einnehmen, indem sie zum einen als Atheisten oder Anti-Theisten weltanschauliche Positionen vertreten und sich zum anderen allgemein gesellschaftspolitisch positionieren. Konkret fragt Plessentin, welche religionspolitischen Forderungen diese vier atheistischen Aktivisten verfolgen, mit welchen Strategien sie versuchen, diese umzusetzen, und zusätzlich, wo sie sich im politischen Spektrum einordnen lassen.

Auf der einen Seite macht Plessentin deutlich, dass einige ihrer religionspolitischen Forderungen identisch sind, so sind z. B. alle vier erwartungsgemäß bereit, das Recht auf Religionsfreiheit zugunsten anderer Grundrechte, wie etwa dem der Meinungs- und Redefreiheit, einzuschränken, und sie treten, wenn auch nur appellativ und nicht politisch aktiv, für eine striktere Trennung von Staat und Religion ein. Als gesellschaftspolitische Akteure verfolgen sie andererseits unterschiedliche Strategien, und ihre politischen Standpunkte variieren sogar erheblich voneinander. Während Plessentin bei Harris und Hitchens – ausgehend vom politischen Spektrum der USA – u. a. neo-konservative Tendenzen ausmacht, verortet er Dennett und Dawkins eher im linksliberalen Spektrum, wobei sich letzterer als britischer Liberaldemokrat sieht, der im Gegensatz zu den anderen nicht primär zum amerikanischen Politikfeld Stellung bezieht. Noch disparater ist das Bild, wenn man sich dem Spektrum ihrer Einschätzungen der innen- als auch außenpolitischen Fragen der US-Regierung unter Präsident George W. Bush annimmt. Die von Plessentin hierbei analysierten Aspekte sind zum Beispiel die Verteilung öffentlicher Gelder an Wohltätigkeitsprojekte von *faith-based initiatives* auf der einen Seite und die Einschätzung des Irakkriegs und menschenrechtspolitische Fragen auf der anderen Seite. Auf Grundlage seiner Untersuchungen wendet sich Plessentin gegen die kleine Zahl akademischer Stellungnahmen zu dieser Thematik, die atheistische Positionen generell im „linken“ politischen Spektrum verorten. Plessentin kommt vielmehr zu dem Ergebnis, dass die vier Autoren in kein einheitliches politisches Lager eingeordnet werden können, Antworten auf seine Leitfragen müssen von Person zu Person erfolgen.

Besonders herausfordernd ist demzufolge bei Plessentins Ansatz die Frage, inwiefern die verschiedenen politischen Positionen der vier Vertreter direkt aus ihrem Atheismus abgeleitet werden können. Was bezüglich ihres Eintretens für Meinungsfreiheit und eine striktere Trennung von Staat und Religion noch einfach zu sein scheint (auch wenn natürlich atheistische Positionen denkbar sind, die diese Präferenzen nicht teilen, und viele religiöse Menschen mit ihnen hierbei übereinstimmen), wird in den meisten anderen Bereichen zu einer Frage individueller politischer Vorlieben, die nicht unmittelbar auf religionskritische Einstellungen rückbezogen werden können. So merkt Plessentin zu Recht an, dass sich eine Befürwortung oder Ablehnung des Irakkriegs, wie auch der anderen diskutierten politischen Positionen, auch bei Vertretern religiöser Positionen finden lassen. Wie es nicht eine religiöse politische Position in solch komplexen Fragen gibt, so gibt es eben auch keine paradigmatisch atheistische politische

Einstellung. Verschiedene Arten der Religiosität wie auch der Nicht-Religiosität können unter Berücksichtigung religionsspezifischer und säkular-humanistischer Überlegungen den Pazifismus oder eben auch den Irakkrieg dezidiert religiös oder eben dezidiert atheistisch zu begründen versuchen. Diesbezüglich können sich die jeweiligen religiösen und nicht-religiösen Argumentationen für den Pazifismus teilweise näher stehen, als die Versuche, einen Krieg aus religiösen bzw. explizit nicht-religiösen Überlegungen heraus zu legitimieren. Auf solche Überschneidungen stößt man insbesondere dann, wenn man das Augenmerk statt auf abstrakte, weltanschauliche Gegenüberstellungen auf konkrete politische und moralische Fragen und Handlungskontexte richtet. Dieses implizite Vorgehen Plessentins kann man mit dem Beitrag von Quack parallel setzen, da letzterer ähnliche Probleme anhand eines ganz anderen Fallbeispiels explizit macht und diskutiert.

Johannes Quack führt am Beispiel der rationalistischen Organisation *Andhash-raddha Nirmulan Samiti* (ANiS, Organisation zur Ausrottung von Aberglauben) in die Aktivitäten von religionskritischen Gruppierungen im heutigen Indien ein. Das gemeinsame Ziel dieser „Rationalisten“ ist die Bekämpfung und Beseitigung von Glaubensvorstellungen und Praktiken, die von ihnen sowohl als schädlich und diskriminierend als auch als rückständig und irrational angesehen werden, wie z. B. das Kastensystem oder viele religiöse Heilpraktiken. Quacks Augenmerk liegt dabei auf der Art und Weise, wie die Weltanschauung des Rationalismus bei einzelnen ANiS Aktivisten lebensweltlich verankert ist. Er legt dar, inwiefern Gruppierungen wie ANiS von westlicher Religionskritik beeinflusst sind und gleichzeitig religionskritische Aspekte der indischen Bhakti-Bewegung übernommen haben. Seine Analyse der Debatten um die „reformatorische“ Rolle der Bhakti-Bewegung innerhalb der indischen Religionsgeschichte zeigt, dass sich unabhängig von spezifischen religiösen Traditionen inter- und intra-religiöse Kritikansätze formieren können, die nicht nur untereinander, sondern auch mit sich als nicht-religiös verstehenden Kritikansätzen zentrale Gemeinsamkeiten aufweisen können. Zum anderen wird die These des Religionswissenschaftlers Hans-Joachim Klimkeit, es handle sich bei den indischen Rationalisten letztlich um eine pseudo-religiöse Gruppierung, kritisch erörtert. Darauf aufbauend stellt Quack als Alternative zur Position Klimkeits unter den Schlagworten „Arten der Religiosität“ und „Arten des Unglaubens“ einen Ansatz zur Beschreibung und Analyse der indischen Rationalisten vor, welcher die schematische Gegenüberstellung von Religion und Nicht-Religion (bzw. Unglaube) hinterfragt und dabei zentrale Gemeinsamkeiten zwischen sich als religiös und nicht-religiös verstehenden Positionen diskutiert.

Quack veranschaulicht seinen Ansatz mit Hilfe der mentalitätsgeschichtlichen Studie *Der Käse und die Würmer* (1976, 2002) Carlo Ginzburgs. Er argumentiert, dass es Ginzburg gelungen sei, die spezifische und vielschichtige Einstellung des Protagonisten seiner Studie (namens Menocchio) zu religiösen Fragen so zu beschreiben, dass man je nach Blickwinkel, Kontext, Handlung und Aus-

sage von einer spezifischen Art der Religiosität sowie der Nicht-Religiosität sprechen könne. Das Stichwort Mentalität verweist dabei auf die Beobachtung, dass in beiden Fällen nicht eine abstrakte Gegenüberstellung religiöser Positionen und nicht-religiöser Religionskritik im Vordergrund steht, sondern der Versuch, das Ensemble der Weisen und Inhalte des Denkens und Empfindens, d. h. eben auch lebensweltlich verankerte Gedanken, Gefühle, Ängste und Hoffnungen zu fassen zu bekommen, das sich in Handlungen manifestiert. Sowohl das Beispiel der Rationalisten in Indien wie auch das des frühneuzeitlichen italienischen Müllers Menocchio zeigt, dass ein Fokus auf lebensweltlich verankerte Fragen, Einstellungen und Handlungen eine schematische Gegenüberstellung von Religion und Unglauben in den Hintergrund treten lassen kann. Die Rationalisten kritisieren abergläubische Praktiken, weil sie diese nicht nur für irrational halten, sondern auch als unmittelbar schädlich erlebt haben. Ferner kann gerade eine Auseinandersetzung mit den Gründen für die Zuschreibung von „Aberglauben“ aufzeigen, wie und wo sich intra-, inter- und anti-religiöse Religionskritik überschneiden kann. Während Quack dies mit einem Verweis auf die Bezugnahme der indischen Rationalisten auf die intra- und inter-religiöse Kritik der Bhakti-Bewegung angedeutet hat, wird diese Beobachtung einer Überschneidung noch deutlicher, wenn man den Beitrag Berners hinzuzieht.

Ulrich Berner erörtert die Frage, ob es auch innerhalb von Religion eine rationale und radikale Kritik des Aberglaubens geben könne, die mit der Perspektive einer kritischen Religionswissenschaft kompatibel sei. Zur Beantwortung dieser Frage stehen ihm verschiedenste Fallstudien zur Verfügung, wie er am Beispiel John William Colensos, des ersten anglikanischen Bischofs in Natal (Südafrika), zeigt. Um jedoch gleichzeitig auch die weit verbreitete Annahme, eine rationale Kritik des Aberglaubens sei erst ab dem Zeitalter der Aufklärung möglich gewesen, in Frage zu stellen, wendet sich Berner im Hauptteil seines Beitrags dem Beispiel Reginald Scots und seiner Kritik des Hexenglaubens und der Hexenprozesse im England des 16. Jahrhunderts zu. Hier geht Berner der spezifischen Frage nach, ob Scot als ein Vorläufer der Aufklärung und atheistischer Positionen oder als Vertreter des Christentums einzustufen sei, der seine Kritik theologisch begründet und sich am Wort der Bibel orientiert habe.

Reginald Scot veröffentlichte im Jahre 1584 das Werk *Discoverie of Witchcraft*, welches bei seinen Zeitgenossen überwiegend auf Ablehnung stieß. Scots Bedeutung als ein früher Kritiker der Hexenprozesse und des Hexenglaubens wurde erst Mitte des 20. Jahrhunderts entdeckt, und die diesem Werk zugrundeliegende Religionskritik wurde in der Forschungsgeschichte ganz unterschiedlich eingestuft. Eine Gruppe von Wissenschaftler charakterisierte dessen Kritik als rationalistisch, skeptisch sowie als am Rande des Atheismus stehend und Scot damit als einen Vorläufer der Aufklärung oder gar der Religionswissenschaft. Andere Historiker beschrieben Scot als einen tief religiösen Menschen, der auf der Grundlage der Bibel argumentiert und eine theologische – nämlich eine ausgeprägt antikatholische – Position vertritt. Lediglich die Dar-

stellung James Sharpes stellt eine Ausnahme dar, da dieser in Scot sowohl einen skeptischen Rationalisten als auch einen religiösen Theologen erkennt. An diese Interpretation schließt Berner mit seiner detailreichen Analyse des Werks Scots an, in welcher er die wichtigsten Aspekte von dessen Kritik an den Hexenprozessen diskutiert. Berner zufolge hat die Kritik Scots drei Ebenen: zum einen, dass der Hexenglaube theologisch inkorrekt ist, zweitens, dass die Grundlagen seiner Verteidigung empirisch falsch sind und nicht zuletzt, dass die Hexenverfolgung in ihren Konsequenzen grausam ist. Aufgrund von Beobachtungen der Vorgänge in Natur und Gesellschaft ergibt sich für Scot ganz klar, dass es sich bei den weit verbreiteten Vorstellungen von Hexen um empirisch nicht haltbare Behauptungen handelt. Laut Berner kommt er damit der Auffassung nahe, dass die Hexerei eine gesellschaftliche Konstruktion ist, die nur durch den Glauben an ihre Möglichkeit geschaffen und aufrechterhalten wird. Gleichzeitig kritisiert Scot zentrale theologische Positionen seiner Zeit auf dezidiert theologischer Ebene. Scot möchte seine Kritik nicht allgemein auf Religion bezogen wissen, sondern als gegen „Aberglaube“ und „Unwissenheit“ gewandt, was beides im Interesse der Menschen liege und dem Willen Gottes entspreche. So wie die abergläubischen Vorstellungen und Praktiken der „Papisten“ aus dem Protestantismus bereits entfernt worden seien, so müsse der Hexenglaube aus dem wahren, protestantischen Christentum entfernt werden.

Auf Grundlage dieser Ausdifferenzierung der Religionskritik Scots kommt Berner zu dem Ergebnis, dass man auch bei seiner abschließenden Beurteilung diese Ebenen auseinanderhalten sollte. Seine auf empirischen Studien aufbauende Argumentation kann man als „skeptisch“ oder „rationalistisch“ beschreiben, und auf dieser Ebene hinterfragt Scot auch die Begründungen, die von den Anhängern des Hexenglaubens vorgebracht werden. Diese Charakterisierung trifft aber nicht auf seine eigene theologische Position zu, da diese den Glauben an die Bibel als das Wort Gottes unhinterfragt voraussetzt und somit eher einer „fideistischen Religiosität“ entspricht.¹³ Berner fügt hinzu, dass diese beiden Aspekte von dessen Weltbild nicht notwendigerweise als inkonsistent anzusehen seien. Die Rationalität im Sinne von unvoreingenommener Beobachtung der Natur und Gesellschaft wird durch eine Religiosität ergänzt, welche die Bibel uneingeschränkt als Gottes Wort anerkennt.

Die Frage, in welcher Form Scots Abweichungen von der dominanten Version des christlichen Monotheismus zu seiner (oder auch der heutigen) Zeit als theologisch vertretbar einzuschätzen sind, lässt Berner bewusst offen. Die von dem Fallbeispiel ausgehenden allgemeinen Überlegungen Berners weisen stattdessen in eine Richtung, die auch von Plessentin und Quack eingeschlagen wurde. Im Kontext des christlichen Monotheismus gab es verschiedenste Gottesbilder und theologische Interpretationen, die auf der Handlungsebene ganz verschiedene Konsequenzen ergaben – auf der einen Seite die Verfolgung von Hexen, auf der

¹³ Vgl. Berner 2004; Berner 2009.

anderen die Kritik an diesen Praktiken. Mit Colenso und Scot kann Berner zeigen, dass eine radikale Kritik des Aberglaubens, die sich nicht nur gegen andere Religionen richtet, sondern auch gegen die eigene, auch in einem theologischen Rahmen möglich ist. Diese historischen Fallbeispiele werden aber von vielen Religionskritikern nicht wahrgenommen, weswegen der Beitrag Berners als eine historische Auseinandersetzung mit deren Ansätzen angesehen werden kann. Berner diskutiert mögliche Ansatzpunkte einer Auseinandersetzung mit der Religionskritik der Neuen Atheisten ausführlich in einem anderen Beitrag, indem er insbesondere auf die Notwendigkeit historischer Differenzierungen hinweist.¹⁴ In diesem Kontext wendet sich Berner explizit gegen die Betrachtung der monotheistischen Gottesidee als ein „Mem“, welches analog zu einem Gen Träger von Information ist, die eine phänotypische Ausprägung von spezifischen Eigenschaften in gewissen Bahnen hält. In direkter Auseinandersetzung mit dem religionskritischen Ansatz Richard Dawkins bemängelt er, dass von vielen Religionskritikern Unterschiede zwischen den verschiedenen Gottesbildern nicht wahrgenommen würden, so dass deren allgemein formulierte Religionskritik eigentlich nur auf eine bestimmte Version des Gottesglaubens zu treffen könne. In der Regel handelt es sich dabei laut Berner um eine „fundamentalistische Religiosität“, definiert durch ihre Gewaltbereitschaft. Die von Scot propagierten Normen und Werte werden zum Großteil eben auch von agnostischen und atheistischen Humanisten wie zum Beispiel Dawkins vertreten.

Als Konsequenz seiner Überlegungen schlägt Berner vor, anstelle eines allgemeinen und deswegen irreführenden Religionsbegriffs verschiedene „religiöse Traditionen“ sowie „Arten der Religiosität“ zu unterscheiden.¹⁵ Verschiedene Arten der Religiosität können aus der individuellen Auslegung einer religiösen Tradition abgeleitet werden und durch die Unterscheidung von Arten der Nicht-Religiosität ergänzt werden, wie es explizit im Beitrag von Quack dargelegt und implizit von den anderen Beiträgen zu diesem Band veranschaulicht wird. Berner selbst verweist darauf, dass es auch zentrale Überschneidungen von spezifischen Arten der Religiosität mit sich als nicht-religiös verstehenden Positionen geben kann, indem man zum Beispiel die Säuberungs-Aktionen in der stalinistischen Sowjetunion mit den Hexenjagden im frühneuzeitlichen Europa vergleicht. Mit diesem Vorgehen versucht sich Berner auch von einer Orientierung an religiösen Unterscheidungen und Begriffen zu lösen, um zum Beispiel nicht einen theologischen Religionsbegriff zur Bestimmung eines religionswissenschaftlichen Vorgehens und Gegenstandsbereiches zu übernehmen.¹⁶ Einen anderen Weg der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Religionskritik und theologischen Positionen schlägt Hewitt ein.

¹⁴ Berner 2011.

¹⁵ Berner 2004; 2007; 2009.

¹⁶ Vgl. Berner 2009.

Marsha Aileen Hewitt behandelt in ihrem Beitrag das Verhältnis der katholischen Theologie des Vatikans zu der Befreiungstheologie, wie sie in den 1960er Jahren ausgehend von Südamerika populär wurde. Sie geht dabei nicht auf den bekannten Befreiungstheologen Leonardo Boff aus Brasilien und nur kurz auf den gleichfalls bedeutenden Peruaner Gustavo Gutierrez ein, sondern richtet ihr Augenmerk insbesondere auf die Position des weniger bekannten Uruguayischen Jesuiten Juan Luis Segundo (1925–1996). Die Theologie Segundos ist ganz auf soziale Fragen im hier und jetzt ausgerichtet und damit radikaler als die eines Gutierrez. Letzterer publizierte das Buch *A Theology of Liberation*, Segundo antwortete mit *The Liberation of Theology*. In diesem führt Segundo aus, warum seiner Meinung nach metaphysisch-theologische Fragen dem konkreten Eintreten für soziale Gerechtigkeit unterzuordnen seien. Damit wendet er sich gegen das, was er „akademische“ bzw. „traditionelle“ Theologie nennt und stellt dieser politische Solidarität und konkrete Unterstützung für die Unterdrückten dieser Welt entgegen. Segundo versteht sich dabei aber als Theologe und bezieht sich auf einschlägige Bibelstellen, wie z. B. die Verteidigung des Ährenraufens seiner Jünger am Sabbat durch Jesus mit dem Argument, dieser sei um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Sabbat willen (Mk 2:27). Hewitt diskutiert ausführlich, inwiefern die Religiosität bzw. Theologie Segundos neben der Bibel insbesondere auf der Lektüre und Interpretation der Schriften Marx‘ und Lenins aufbaut. In deren Sinne fasst Segundo die konkrete gesellschaftliche Realität als vom Menschen geschaffen und durch spezifische historische, soziale, politische und ökonomische Umstände verursacht auf. Es ist demzufolge auch an den Menschen, diese Umstände zu ändern. Ob sie dabei Che Guevara, Marx oder Jesus als Inspiration für politisches Handeln wählen, ist für Segundo zweitrangig. Der Einsatz der Menschen für Gerechtigkeit und Fragen des menschlichen Wohlergehens bedeutet Segundo mehr als eine orthodoxe Auslegung der Beziehung von Jesus zu Gott-Vater. Hewitt argumentiert, dass Segundos Position der kritischen Position der Frankfurter Schule nicht unähnlich ist, da dieser nicht nur Unterdrückung und Ausbeutung der Massen in Südamerika durch die herrschenden Schichten kritisiert, sondern auch fragt, inwiefern Denk- und Handlungsformen der Theologie selbst implizit zu dieser Unterdrückung beitragen. Es geht Segundo also nicht nur um eine Analyse bestehender Ungleichheit, sondern er versucht die ganze Theologie in eine emanzipatorische Kraft zu verwandeln, die kritisch reflektiert, inwiefern ihre Existenz zur Aufrechterhaltung von Unterdrückungssystemen beiträgt.

Den Grundgedanken der Theologie Segundos, dass die Beseitigung menschlichen Leids und sozialer Ungleichheit über allem stehe, auch über „traditionellen“ theologischen Fragen, beschreibt Hewitt als in eine Aporie mündend. Während Segundo von einer theoretischen und intellektuellen Vereinbarkeit von Marxismus und katholischer Theologie ausging, hält sie selbst dies für unmöglich. Hewitt argumentiert, dass eine strikte Auslegung der Marxschen Position wie auch der klassischen katholischen Position eine Kombination der beiden

unmöglich mache. Sie argumentiert, dass laut Marx Theologie per Definition nicht emanzipatorisch sein könne, da sie notwendigerweise eine Selbstentfremdung des Menschen als Agens der Geschichte bedeute. Von Seiten der katholischen Kirche verweist sie auf die Stellungnahme des Vatikans zur Befreiungstheologie unter Federführung Kardinal Joseph Ratzingers [heute Papst Benedict XVI] im August 1984, in welcher dieser die Unvereinbarkeit von marxistischem Gedankengut und katholischen Lehren unterstreicht. Auf der Grundlage dieser Gegenüberstellung fragt sich Hewitt, warum Segundo die Inkonsistenz seines Vorhabens nicht gesehen habe: „Segundo does not consider the inescapable conclusion that liberation theology, at least as he conceives of it, must cease to be theology, and must itself be transformed into something else.“

In Auseinandersetzung mit Berners parteiloser Darstellung theologischer Debatten und dem Vorhaben aller bisherigen Beiträge, eine Stellungnahme in religionskritischen bzw. theologischen Positionen zu vermeiden, ließe sich fragen, ob von Seiten der Religionswissenschaft die Frage nach der Unvereinbarkeit von Marxismus und katholischer Theologie einer abschließenden Bewertung bedarf, indem man sich entweder dem Theologieverständnis des Vatikans oder Segundos anschließt. Statt selbst Deutungshoheit in Anspruch zu nehmen, könnte man die jeweiligen Legitimitätsstrukturen der Deutungsmacht beanspruchenden Akteure untersuchen. Eine über den Beitrag von Hewitt hinausgehende Frage wäre demzufolge, wer legitimiert ist, die Grenzen einer (christlichen) Theologie zu ziehen und damit zu entscheiden, ob es sich gemäß der oben eingeführten Unterscheidung um inter-, intra- oder anti-religiöse Kritik handelt. Die Frage, auf welche weiter unten nochmals eingegangen werden wird, ist, aus welcher Tradition heraus die Religionswissenschaft eine solche Unterscheidung treffen kann. Dieser Punkt leitet über zu Jens Schlieters Beitrag, da man sein Anliegen als wissenschaftstheoretische Reflexion über das „innen“ bzw. „außen“ religionskritischer Positionen innerhalb der (Religions-)Wissenschaft beschreiben kann.

Jens Schlieter geht der Frage nach, ob die „naturalistischen“ bzw. „kognitions-theoretischen“ Werke von Autoren wie Daniel Dennett, Pascal Boyer oder Richard Dawkins lediglich Religion(en) zu erklären suchen, oder ob sie nicht als grundlegend religionskritisch einzustufen seien.¹⁷ Zur Beantwortung dieser Frage diskutiert Schlieter verschiedene Rationalitätsverständnisse. Er unterscheidet bei den von ihm untersuchten Autoren ein operationales Rationalitätsverständnis, welches sich auf die Methodik der Erklärung von Religion bezieht, von einem thematischen, welches bestimmte religiöse Auffassungen von Akteuren zu fassen sucht. Er selbst spricht sich für einen kommunikativen Rationalitätsbegriff aus, wie er insbesondere von Habermas als Qualität bestimmter Argumen-

¹⁷ Auf die Frage, ob wissenschaftliche Erklärungsansätze von Religion(en) notwendigerweise reduktionistisch und damit auch notwendigerweise religionskritisch sind, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Verwiesen sei jedoch auf die entsprechende Diskussion, wie sie von McCutcheon zusammengefasst wurde (McCutcheon 1999).

te, die in einem kommunikativen Prozess durch nachvollziehbare Gründe plausibel gemacht werden, artikuliert worden ist.

Auf der Grundlage dieser Unterscheidung setzt sich Schlieter mit der Frage auseinander, inwiefern sich die wissenschaftstheoretischen Grundannahmen der von ihm ausgewählten Wissenschaftler mit einer von ihm attestierten Religionskritik in Einklang bringen ließen. Schlieter argumentiert, dass es die theoretische Grundausrichtung evolutionistischer Ansätze erforderlich mache, den Rationalitätsbegriff – wenn überhaupt – nur noch operational und im Kontext der korrekten Anwendung bestimmter kognitiver Mittel zu bestimmten Zwecken (etwa der Selbsterhaltung oder der Reproduktion) zu benutzen. Eine entsprechende Darstellung von religiös-irrationalen Verhalten (verstanden als Negation des Überlebenswillens) findet sich zum Beispiel bei der durch Dennett vorgenommenen Gleichsetzung von religiösen Ideen und Praktiken (bzw. die Ausbreitung dieser Ideen) mit dem suizidalen Verhalten eines Wirtstieres, das ein Parasit bewohnt. Schlieter argumentiert, dass das damit verbundene zweckfunktionale Verständnis des Denkens als Zusammenwirken verschiedener Subsysteme (des Schlussfolgerns oder anderer Schemata) jedoch mit einem thematischen Verständnis von Rationalität als Vernünftigkeit inkompatibel sei. Die Gründe einer Auffassung, Handlung oder Überzeugung dürften, so Schlieter, keine Rolle spielen, wenn diese durch „die deterministische Annahme eines evolutionär verankerten Überlebenswillens (von Genen, Memen, Organismen, Individuen, Arten, Kulturen, Religionen usw.) ersetzt werden“. Folglich argumentiert er, dass mit dem Instrumentarium der evolutionären Kulturtheorie keine Aussagen über die Rationalität (verstanden als nachvollziehbare Gründe) von religiösen Auffassungen, Begründungen oder gar „religiöser Traditionen“ getroffen werden könnten. Wo immer dies passiere, gehe eine naturalistische Religionstheorie fließend in eine evolutionistische Religionskritik über.

Betrachtet man vor dem Hintergrund dieser Überlegungen die zeitgenössische Debatte zu Religion und Rationalität, so fällt aber auf, dass auch bestimmte Auffassungen über Gott, das Göttliche, das Heilige sowie Qualitäten eines durch religiöse Auffassungen bestimmten Geistes oder auch „operative“ Erklärung des Phänomens Religion als rational, irrational oder a-rational bezeichnet werden. Der Vorwurf Schlieters ist, dass diese Mehrdeutigkeit des Rationalitätsbegriffs von Seiten Dennetts, Boyers und Dawkins‘ nicht beseitigt bzw. explizit auf Fragen der Selbsterhaltung oder der Reproduktion reduziert, sondern in seiner Polysemie aufrechterhalten werde. Schlieter kommt zu dem Ergebnis, dass zwischen naturalistischer Religionstheorie und Religionskritik in vielen Fällen keine Grenze sondern ein nahtloser Übergang bestehe. Seiner Meinung nach handelt es sich ferner um eine „evolutionistische“ Übertragung von evolutionstheoretischen Modellen auf den Bereich der menschlichen Kultur und Religion, ohne diese empirisch und experimentell zu belegen. Da die von ihm untersuchten Vertreter diese Aussage wohl bestreiten würden, handelt es sich

um ein Beispiel einer philosophischen Auseinandersetzung mit der wissenschaftstheoretischen Legitimation der diskutierten Positionen.

Während Diskussionen über Abgrenzungsbestrebungen gegenüber theologisch-normativen Positionen Bestandteil einer jeden religionswissenschaftlichen Einführung sind, hat sich die Religionswissenschaft noch nicht ausreichend mit der Frage auseinandergesetzt, ob und wie eine Grenze zu normativen Positionen auf Seiten der Religionskritik gezogen werden könnte. Insbesondere in Bezug auf Ansätze, die religiöse Innen-Positionen von nicht-religiösen und (demzufolge?) „neutralen“ Außen-Positionen zu trennen versuchen, ist zu fragen, ob alle religionskritischen Positionen gleichsam als Innen-Positionen verstanden werden sollen, auch wenn sich diese selbst als nicht-religiös und wissenschaftlich verstehen. Oder sollte eine sich als weltanschaulich neutral verstehende Religionswissenschaft von normativ-religiösen Positionen auf der einen Seite und normativ-religionskritischen Positionen auf der anderen Seite abgrenzen? Der letzte Beitrag zu diesem Band von Mohn trägt zur Diskussion dieser Problematik bei, indem er sich für eine religionswissenschaftliche Meta-Position stark macht.

Jürgen Mohn beginnt seinen Beitrag mit grundsätzlichen Überlegungen zur Verschiedenheit von Religionskritiken, da sich die Art und Weise sowie die Objekte der Kritik unterscheiden können. Diese Beobachtung wird von den Beiträgen zu diesem Band unterstrichen. Eine weiterführende Überlegung Mohns ist, dass sich Religionskritik oft *ihre* Religion konstruiere, da der Standort der Kritik das Verständnis des Kritisierten bestimme. Auch wenn sich Religionskritiker explizit als nicht-religiös verstehen, können sie aus einer anderen Perspektive als religiös bezeichnet werden, insbesondere wenn die religiösen Aspekte der Kritik durch diese nicht in den Blick genommen werden können, da sie nicht Teil ihres Religionsverständnisses sind. Allein die Gegenüberstellung von Religion und Religionskritik kann, so Mohn, in eine Fortsetzung der Gegenüberstellung der eigenen wahren und der falschen fremden Religion führen (ohne dass er dabei in Frage stellt, dass ein „universaler Standpunkt der Kritik von Religion überhaupt“ zumindest denkbar ist).

Diese Überlegungen und Herangehensweise verdeutlicht Mohn am Beispiel der Religionskritik Jean Jaques Rousseaus, welche er als eine religiöse bzw. zivilreligiöse Kritik des Christentums beschreibt. Mohns Analyse bezieht sich auf Rousseaus Menschenbild, dessen religionsgeschichtliche Annahmen, dessen Religionstypologie und dessen funktionales Religionskonzept, da dies die zentralen Bestandteile sowohl seiner Religionskritik – welche primär die christliche Religion zum Objekt hat – als auch seiner Begründung seiner „Civilreligion“ sind. Ausgangspunkt der Überlegungen Rousseaus ist die Frage, wie die Vergesellschaftung frei geborener Menschen ohne Freiheitsverlust durch die Gesellschaft vorgenommen werden könne. Die Religion spielt hierbei eine zentrale Rolle für Rousseau, da er diese als transzendente Autoritäts- und Legitimitätsbegründung konzipiert. Auf eine solche Begründung ist, so Rousseau, jede Ge-

sellschafts- und Rechtstheorie angewiesen, sofern sie eine ähnliche Verbindlichkeit zu erlangen sucht. Laut Mohn ist es eine Grundüberzeugung Rousseaus, dass es keinen Staat geben könne, dem nicht eine Religion zur Grundlage diene.

In seinen historischen Ausführungen betont Rousseau jedoch die Konflikthaf­ tigkeit religions-politischer Konstellationen in der abendländischen Geschichte, insbesondere in Form des Christentums. Diesen stellt er eine zivil-religiöse Re­ ligionspolitik gegenüber, die versucht, die negativen Aspekte der Religion zu beseitigen und deren positive Aspekte zu transformieren, um sie in Form einer Civilreligion als der rechten Ausprägung einer positiven Religion zu erhalten. Das aus diesem Vorgehen heraus konzipierte Konstrukt besteht laut Mohn aus privatisierungsfähigen Resten einer christlichen Tradition, die keine kultische Form und keine Institutionalisierung im Sinne einer Kirche mehr annehmen dürfen. Die funktionale Aufgabe der Religion als Bindung der Bürger an die Gemeinschaft legt Rousseau in Form seines Gesellschaftsvertrags dar. Da sich dieser auf ein grundlegendes, nicht hinterfragbares Recht menschlichen Zusammenlebens überhaupt bezieht, und da er sich dazu funktionalistischer Äquivalente des Christentums, wie z. B. eines rein bürgerlichen Glaubensbekenntnisses bedient, bezeichnet Mohn diesen als einen sakralen Gründungstext. Mohn kommt folglich zu dem Ergebnis, dass Rousseaus Werk als ein religionsbegründendes angesehen werden könne, welches sich als religionskritisch verstehe und gleichzeitig meine, zur Konstitution einer politischen Ordnung nicht auf die Bindekraft von Religion verzichten zu können. Rousseau setzt dabei die Gegenüberstellung von falscher und wahrer Religion fort, auch wenn er sich selbst dabei nicht als religiösen Akteur versteht. Im Gegensatz zur Fortsetzung solcher Abgrenzungsdiskurse sieht Mohn die Aufgabe der Religionswissenschaft jedoch allein in der Reflexion über deren Akteure und deren jeweiligen Positionen innerhalb der Religionsgeschichte, ohne dass die Religionswissenschaft die Religionskonzepte der zu untersuchenden Diskursteilnehmer übernehmen sollte.

An diese Ausführungen Mohns könnte sich jedoch die Frage anschließen, wie Phänomene als religionsgeschichtlich relevant herausgegriffen werden können, wenn der Religionsdiskurs der Religionsgeschichte nicht zum Kriterium des Religionsbegriffs der Religionswissenschaft erhoben werden darf. Muss nicht auch eine Meta-Reflexion erst mittels eines impliziten oder expliziten Religionsbegriffs entscheiden, was ihren Untersuchungsgegenstand ausmacht? Antworten auf diese Frage können unterschiedliche Strategien verfolgen. Man könnte versuchen, einen Religionsbegriff zu entwickeln, der selbst nicht den religionsgeschichtlichen Diskursen entstammt. Ein Unterfangen, welches aber gerade vor dem oben angeführten disziplingeschichtlichen Hintergrund der Religionswissenschaft äußerst skeptisch beurteilt werden kann. Möchte man sich einer Positionierung weitestgehend entziehen, könnte auch die Strategie verfolgt werden, eine Antwort den Akteuren zu überlassen. Religion und Religionskritik wäre somit immer dann religionswissenschaftlich relevant, wenn dies von anderen Diskursteilnehmern so gesehen werde. Hierbei könnte die Frage nach einem ei-

genen, allgemeinen Religionsbegriff offen gelassen werden, was nicht ausschließt, einen forschungspragmatischen bzw. heuristischen Religionsbegriff im Kontext spezifischer Untersuchungen einzubeziehen.¹⁸

Abschließende sowie weiterführende Bemerkungen

Mit diesem Band ist ein erster Schritt in Richtung einer systematischen Auseinandersetzung mit der Vielfalt von Religionskritik in der Moderne versucht worden. Wie im Band *Religion und Kritik in der Antike* können aus den hier vorgestellten Beiträgen Rückschlüsse für die Diskussion eines Religionsbegriffs gezogen werden. Die Beobachtung Ilinca Tanaseanu-Döblers, dass „die Unterscheidung zwischen ‚intra-religiöser‘ und ‚inter-religiöser‘ Kritik für das antike Material nur eine erste Einteilung auf der Makro-Ebene ermöglicht, welche für das genauere Verständnis der verschiedenen Kritikformen nicht ausreicht,“¹⁹ kann für die Moderne nur unterstrichen werden. Auch in diesem Band wurde versucht, den Blick auf die Menschen und Gruppen zu richten, die spezifischen Aspekten von Religion(en) kritisch gegenüberstehen, um nicht bei Religion(en) auf der Makro-Ebene stehen zu bleiben. Als erstes kann diesbezüglich festgehalten werden, dass Religionskritik oft nicht auf Kritik an bestimmten Gottesvorstellungen reduziert werden kann, sondern in der Regel auch Kritik an religiösen Praktiken wie zum Beispiel Heilritualen, aber auch die weiteren Felder von Kunst, Krankheits- bzw. Körpervorstellungen, Politik und vielen weiteren Aspekten des sozialen Zusammenlebens umfasst. Gerade die sozio-politischen Aspekte von Religionskritik gilt es in den Blick zu nehmen, um die Kritik an Religion und damit Religion selbst nicht auf kognitive Meinungsverschiedenheiten über Glaubensvorstellungen zu reduzieren. Weiterführende Studien könnten ausführlicher thematisieren, inwieweit sich bei religionskritischen Fallbeispielen transkulturelle und transitorische Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den kognitiven Mustern, dem Verständnis von Religion(en) und Theologien, aber auch den zugrundeliegenden Menschen- und Geschichtsbildern sowie Ethiken auffinden lassen.

Neben der Zusammenfassung der Beiträge dieses Bandes lag der Schwerpunkt dieser Einleitung auf der Diskussion des Verhältnisses von Religionswissenschaft, Religion und Kritik in der Moderne. Hierzu wurde eingangs zwischen Beiträgen unterschieden, die Formen der Religionskritik beschreiben, ohne mit den Vertretern der jeweiligen Kritik in eine Diskussion zu treten, und Beiträgen, die sich inhaltlich mit der geäußerten Kritik auseinandersetzen. Jedoch würde wohl kein Vertreter der ersten Gruppe argumentieren, man solle sich nicht kritisch mit den inhaltlichen Positionen anderer Religionswissenschaftler auseinandersetzen, sondern lediglich gegenüber den Untersuchungsobjekten „neutral“

¹⁸ Die Aussage ist nicht: „Religion ist, was als Religion(skritik) bezeichnet wird/wurde“, sondern „religionswissenschaftlich relevant ist, was als Religion(skritik) bezeichnet wird/wurde“.

¹⁹ Tanaseanu-Döbler 2009, 13.

bleiben. Insbesondere der Beitrag von Schlieter zeigt aber, dass eine Trennung zwischen KollegInnen und Untersuchungsobjekten nicht immer klar gezogen werden kann, da Daniel Dennett, und natürlich nicht nur er, sowohl als Kollege als auch als Untersuchungsobjekt angesehen werden kann. Es mag Konsens sein, dass es nicht die Aufgabe der Religionswissenschaft ist, die Religionskritik Nietzsches, der chinesischen Regierung oder der indischen Rationalisten zu widerlegen, aber inwiefern dies für die Religionskritik Dennetts gilt, ist nicht so eindeutig. In weiterführenden Debatten zu diesem Thema müsste wohl auf den Begriff der Normativität eingegangen werden, da eine inhaltliche Kritik, wie die Beispiele von Berner und Schlieter zeigen, nicht notwendigerweise eine normative Positionierung bedeutet. Festzuhalten ist hier, dass ein reflexives Vorgehen auch die Religionswissenschaft, und damit ganz konkret die eigene Position innerhalb der Diskurse über Religion, zum Untersuchungsobjekt machen muss.

Diese Problemstellung wurde in Auseinandersetzung mit der Position Mohns angesprochen. Dessen Beitrag zeigt auf, dass eine Meta-Perspektive auf Religionsdiskurse immer die eigenen Verstrickungen mit dem Untersuchungsgegenstand mit reflektieren muss. Die Religionswissenschaft hat, wie im Kontext des Beitrags von Figl angesprochen, eine auch heute noch bedeutsame Geschichte und Genealogie. Zu diskutieren bleibt vor diesem Hintergrund, inwieweit es einer Meta-Reflexion gelingen kann, sich von der eigenen Geschichte zu lösen. Was für den einen nach dem Versuch klingt, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen, ist für den anderen die Grundlage für religionswissenschaftliche Distanz und Neutralität überhaupt. Entsprechend argumentieren die einen für eine Aufgabe des Religionsbegriffs, wohingegen andere auf unterschiedlichste Weise an der unabhängigen Identität der Religionswissenschaft als weder religiös noch anti-religiös festhalten wollen.²⁰ Wieder andere versuchen andere identitätsstiftende Elemente zu betonen, wie zum Beispiel eine vergleichende Perspektive, ohne dabei notwendigerweise auf Selbst-Reflexivität und disziplingeschichtliches Bewusstsein verzichten zu müssen. Fest steht, dass eine meta-sprachliche Unterscheidung zwischen inter-, intra- und anti-religiöser Kritik und der Gegenüberstellung eines „Innen“ und „Außen“ von Religion eines Verständnisses von „Religion“ und einer Unterscheidung von Religionen – oder zumindest von Berners „religiösen Traditionen“ – bedarf.

Ein anderes Vorgehen wäre, auf diese Unterscheidungen nur in Fällen zurückzugreifen, wo sie unbestritten sind. Religionswissenschaftliche Zugänge zur Religions(kritik) können dann immer noch folgende Fragen an den Untersuchungsgegenstand stellen: Welches Religionsverständnis liegt den jeweiligen Positionen zu Grunde? In welchem Verhältnis steht die von ihnen ausgehende Religionskritik zu Religion(en) und/oder zu anderen Religionskonzeptionen? Welche Arten der Religiosität werden kritisiert, welche Arten der Religionskritik oder des Unglaubens lassen sich unterscheiden? Die Wahl eines solchen An-

²⁰ Vgl. die Debatte zwischen Timothy Fitzgerald (2003) und James L. Cox (2006).

satzes hieße aber, dass man sich bezüglich der Fragen, ob Segundos Marxismus mit katholischer Theologie in Einklang zu bringen sei, eines Urteils enthalten muss. Es kann dann nicht die Aufgabe der Religionswissenschaft sein, zu entscheiden, ob die „Gott-ist-tot-Theologie“ eines Gabriel Vahanian oder einer Dorothee Sölle, die Gedanken zu einem religionslosen und weltlichen Glauben Dietrich Bonhoeffers, oder die marxistische Theologie Segundos eine inner-religiöse Kritik oder eine Religionskritik „von außen“ darstellt. Die ganz anders geartete Frage, ob ein reduktionistisches Verständnis von Religion auf Grundlage eines naturwissenschaftlichen Naturalismus genuin religionskritisch sei, und damit nicht religionswissenschaftlich sein könne, steht letztendlich vor dem gleichen Problem, dass die Identität der Religionswissenschaft in Bezug auf ihr Verhältnis zu religiösen und anti-religiösen Positionen zu klären ist.

Die in dieser Einleitung aufgeworfenen Fragestellungen und Lösungsansätze können hier nicht abschließend beantwortet und verfolgt werden. Festzuhalten ist, dass diese gerade in der Auseinandersetzung mit dem Themenfeld „Religion und Kritik“ von großer Präsenz sein können und vor diesem Hintergrund weiter zu erörtern sind. Der Einbezug expliziter religionskritischer Positionen in die Prozesse religionswissenschaftlicher Identitätsbildung kann dabei neue Blickwinkel auf alte Probleme ermöglichen. Was sind die argumentativen Unterschiede zwischen einer Abgrenzung gegenüber religiösen Positionen und gegenüber anti-religiösen Positionen? Kann man diese beiden als Innen-Positionen zusammenfassen, insofern sie beide versuchen, im Gegensatz zu einer „methodologisch agnostischen“ Religionswissenschaft Aussagen über den ontologischen Status religiöser Entitäten zu treffen? Oder sollte man dem Unterschied Rechnung tragen, dass anti-religiöse Kritik zum Teil auf naturalistischen Argumenten aufbaut, welche von einigen religionswissenschaftlichen Kollegen als Grundlage wissenschaftlichen Arbeitens überhaupt angesehen werden? Eine Berücksichtigung dieses Unterschieds vor dem Hintergrund einer aufklärerischen und romantischen Elternschaft könnte die Unterschiedlichkeit einer religionswissenschaftlichen Abgrenzungsproblematik gegenüber religiösen und anti-religiösen Positionen unterstreichen, ohne dabei eine Gleichsetzung von Wissenschaftlichkeit und Religionskritik vorzunehmen. Die religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen Fragen ist nicht abgeschlossen, und die eingangs angesprochene Tradition, die eingeschlagene Diskussionsrichtung im Kontext der DVRW Tagungen weiterzuführen, wurde mit dem von Johannes Quack und Jens Kugele geleiteten Panel „Religionswissenschaft und Neutralität: Die Position der Religionswissenschaft in Diskursen über Religion(en)“ bei der DVRW 2011 in Heidelberg fortgesetzt.

Literaturverzeichnis

- Berner 2004. U. Berner: "Modes of Religiosity and Types of Conversion in Medieval Europe and Modern Africa", in: H. Whitehouse, L. H. Martin (Hrsg.): *Theorizing Religions Past: Archeology, History and Cognition*, Oxford, 157–172.
- 2007. U. Berner: „Aufklärung als Ursprung und Aufgabe der Religionswissenschaft“, in: A. Koch (Hrsg.): *Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg, 180–161.
- 2009. U. Berner: „Skeptizismus und Religionskritik“, in: U. Berner, I. Tanaseanu-Döbler (Hrsg.): *Religion und Kritik in der Antike*, Berlin, 39–59.
- 2011. U. Berner: „Der Neue Atheismus als Gegenstand der Religionswissenschaft“, in: H. G. Hödl, V. Futterknecht (Hrsg.): *Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag*, Wien, 378–390.
- Bujra/Igwe 2006. J. Bujra, L. Igwe: "Leo Igwe: Interview with a Nigerian Humanist", *Review of African Political Economy* 33 (110), 740–743.
- Cox 2006. J. L. Cox: *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, London.
- Fitzgerald 2003. T. Fitzgerald: *The Ideology of Religious Studies*, New York.
- Ginzburg 1976, 2002. C. Ginzburg: *Der Käse und die Würmer: Die Welt eines Müllers um 1600*, Berlin.
- Jarvie/Agassi 1967, 1974. I. C. Jarvie, J. Agassi: "The Problem of the Rationality of Magic", in: B. R. Wilson (Hrsg.): *Rationality*, Oxford, 172–193.
- Kippenberg 1991. H. G. Kippenberg: *Die Vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der Antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt am Main.
- Mbiti 1969, 1990. J. S. Mbiti: *African Religions and Philosophy*, Oxford.
- McCutcheon 1999. R. T. McCutcheon (Hrsg.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader. Controversies in the Study of Religion*, London.
- Rudolph 1985. K. Rudolph: *Historical Fundamentals and the Study of Religions: Haskell Lectures Delivered at the University of Chicago*, New York.
- Tanaseanu-Döbler 2009. I. Tanaseanu-Döbler: „Einleitung: Religionswissenschaft und Religionskritik“, in: U. Berner, I. Tanaseanu-Döbler (Hrsg.): *Religion und Kritik in der Antike*, Münster, 7–15.
- Warraq 1998. I. Warraq: *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, Amherst, NY.
- 2000. I. Warraq: *The Quest for the Historical Muhammad*, Amherst, NY.
- 2002. I. Warraq: *What the Koran Really Says: Language, Text, and Commentary*. Amherst, NY.
- 2003. I. Warraq: *Leaving Islam: Apostates Speak Out*. Amherst, NY.
- 2007. I. Warraq: *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*. Amherst, NY.

- Weber 1904, 1988. M. Weber: „Die 'Objektivität' Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis“, in: J. Winckelmann (Hrsg.): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 146–214.
- 1917, 1988. M. Weber: „Der Sinn der »Wertfreiheit« Der Soziologischen und Ökonomischen Wissenschaften“, in: J. Winckelmann (Hrsg.): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 489–540.
- Yirenkyi/Takyi 2010. K. Yirenkyi, B. K. Takyi: “Atheism and Secularity in Ghana”, in: *Atheism and Secularity, Vol. 2*, Santa Barbara, Calif.
- Zenk 2010. T. Zenk: „Die Erfindung des 'Neuen Atheismus': Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu einem Phänomen der religiösen Gegenwartskultur“, *Aufklärung und Kritik* 17 (3), 123–135.