

zu einer der Kirchen zu glauben, die die religiöse Landschaft Westeuropas bestimmen?» (12). In einem ersten Schritt wird eine differenzierte Sicht der Säkularisierungsthese vorgelegt. Die klassische These nimmt nicht ausreichend zur Kenntnis, dass moderne Gesellschaften das Phänomen »Religion« kennen. Religion als modernitätsresistenter Faktor ermöglicht neue Formen von Religion und Religiosität. Angesichts dieser Bewegungen befinden sich die klassischen Konfessionen in einem Dilemma. Entweder versagen sie den Dienst am Menschen oder sie unterziehen sich einem »schwierigen Weg der Wandlung« (58). Die beiden folgenden Teile der Studie beschäftigen sich mit den Konfessionen als zu Gesellschaft und zu Kultur in einem äußeren Verhältnis stehend. Die Kirche als gesellschaftliches »Subsystem« lässt nach der Relevanz des Glaubens fragen. Schematisch gesprochen eröffnen sich den Konfessionen zwei Möglichkeiten, wie sie sich gegenüber diesem Verhältnis situieren wollen. Es bestehen zwei mögliche Varianten: Sich einerseits als umfassenden Orientierungsrahmen, Identitätspol und Institution zu verstehen, oder andererseits eine modernere Form der Ausgestaltung christlicher Identität zu leben, die zwischen partikularer Identität und allgemeiner Religiosität, zwischen objektiver Bedeutung und subjektiver Selbstbezogenheit zu vermitteln sucht. Beide Wege führen gleichwohl zu einer Bewusstwerdung der Ursprungsgeschichte des Christentums als dem Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus als personal verstandener Akt der Identifikation mit der Geschichte Gottes.

Im vierten Teil der Untersuchung, einer biblischen Besinnung, bietet HÄRING eine biblische Grundlagenreflexion der Kirchlichkeit christlichen Glaubens, auf die die Konfessionen aufbau(t)en (vgl. 92ff). Der fünfte Teil stellt, in ökumenischer Absicht, die konfessionellen Unterschiede und deren Handhabung in den einzelnen Kirchen heraus. Hierbei wird eine »innere Zerrissenheit zwischen Einigungswillen und Selbstbehauptung« der Kirchen festgestellt (23). Für die nahe Zukunft entwirft HÄRING die Vision eines nachkonfessionellen Zeitalters, das das Ziel einer versöhnten Verschiedenheit von alleine realisiere (161). Die Konfessionen gehen den zu Beginn des Buches postulierten langen und schwierigen Weg der Umwandlung (vgl. 5. Teil der Studie).

Ein Buch, das zum Nach-Denken anregt. Ein Buch, das auch Fragen aufwirft. Die ökumenische Fragestellung lebt/lebte immer von außertheologischen (sprich gesellschaftlichen Faktoren). Müssen aber nicht zugleich die theologischen Selbstbesinnungen der Kirchen in ihrem ökumenischen Aufeinanderzugehen stärker in diesen Prozess berücksichtigt werden (so beispielsweise die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung, die Impulse für die Kirchen in Deutschland darstellt)? Ebenso bleibt die theologische Diskussion um den Einheitsbegriff in dieser Studie zu sehr untergeordnet.

Luzern

Wolfgang W. Müller

Pezzoli-Oligati, Daria / Stolz, Fritz (Hgg.): *Cartographia religiosa / Religiöse Kartographie / Cartographie religieuse* (Studia religiosa helvetica 4), Peter Lang / Bern 2000, 514 S.

Der Band veröffentlicht die Vorträge eines Kolloquiums, das 1998 in Bigorio im Kloster Santa Maria der Kapuziner zum Thema »Religiöse Kartographie – Organisation, Kodierung und Symbolik des Raumes in religiösen Systemen« stattgefunden hat. Versteht man, wie in letzter Zeit verstärkt üblich, Theologie und Ethik als Orientierungswissenschaft (Dalferth, J. Fischer), so gilt es festzuhalten, dass Religionen nicht nur spezifische Orientierungen im Glauben, Denken und Handeln, sondern auch ihre jeweiligen Orientierungen im Raum entwickeln. Diese Orientierungen finden in kulturprägenden Metaphern (z.B. von den Göttern oben und der Totenwelt unten), in mündlichen und schriftlichen Traditionen und auch in Karten ihren Ausdruck. Das Buch behandelt alle drei Aspekte und entfaltet so Gedanken, die für Religionswissenschaftler, aber auch für Geographen, Ethnologen, Klassische Philologen, Indologen u.a. von Interesse sind. Die Einleitung und sieben

Beiträge sind auf Italienisch, fünf auf Deutsch und zwei auf Französisch verfasst. Allen Artikeln sind sehr kurze Einleitungen auf Englisch vorangestellt, die nicht die Lektüre des Aufsatzes ersetzen können.

Fast die Hälfte des Bandes nehmen Arbeiten zum Alten Orient und zur griechischen und römischen Antike ein. Paolo XELLA stellt im Anschluss an Mircea Eliades Arbeiten zur religiösen Rolle von Zentralität (*Axis Mundi*, Weltachse) Überlegungen zum Zusammenhang von Zentrum und Peripherie in der altorientalischen Symbolwelt an (13–36). Aufgrund von babylonischen Texten kommt er zu dem Ergebnis, dass Zentralität nicht beziehungslos zu denken ist: die Stadt Babylon als Zentrum gehört zusammen mit der Peripherie der umgebenden Steppen; beides wird ständig aufeinander bezogen und identifiziert mit dem Gegensatz Kosmos-Chaos, umfriedeter Raum-offener Raum, Kultur-Natur. Dabei ist Natur und Chaos nicht einfach profan und ohne Präsenz der Götter; diese finden sich auch in den Gegenden der Peripherie (24). Ausgehend von ugaritischen Texten von dem Kampf Baals mit Mot und seinem Abstieg in die Totenwelt zeigt XELLA, dass auch hier eine göttliche Präsenz in ihrem dialektischen Gegenteil, der Totenwelt möglich ist und im Mythos erzählt wird. Fritz STOLZ untersucht das Gilgamesch-Epos im Hinblick auf räumliche Metaphorik (37–64). Drei Bewegungsrichtungen sind für das Epos wichtig. Die gesamte Komposition beruht auf der Beschreibung eines Kreises: die Erzählung beginnt und endet in Uruk, der Text beginnt und endet in jüngeren Versionen mit identischen Versen. Zweite Bewegungsrichtung ist die Horizontale. Sie führt aus dem Zentrum der Welt an die Peripherien (Steppe, Zedernbergwald, Orte von Natur und Chaos). Schließlich gibt es die vertikale Richtung (der Himmelsstier kommt auf die Erde, Enkidu geht nach seinem Tod in die Unterwelt). Das Hereinbrechen des Todes führt bei Gilgamesch zu einer »irrwitzigen« (60) Reisefähigkeit auf der Suche nach Unsterblichkeit. Obwohl er hierbei in horizontaler Richtung bis an die Enden der Welt gelangt, in der die horizontale Richtung vertikale Elemente in sich aufnimmt (Insel Utnapischtims, Schamasch-Tunnel, Meeresgrund), gelingt es ihm nicht, die Unsterblichkeit zu erringen. Hier zeigen sich am Beispiel des Zweidrittelgottes Gilgamesch die Grenzen des Menschen, auch wenn er bis ans Ende der horizontalen Dimension reist, so kann er doch nicht unsterblich werden. Die Herausgeberin und ehemalige Assistentin von Fritz Stolz, Daria PEZZOLI-OLIGATI (65–82) berichtet im dritten Beitrag über ihr Forschungsprojekt zur religiösen Bedeutung und Ideologie der Stadt in der Antike. Sie knüpft an Arbeiten des Genfer Alttestamentlers Martin-Achard und ein Kolloquium »La ville dans le Proche-Orient Ancien« (Cartigny 1979) an. Hierbei rückt auch die ambivalente Sicht der Stadt in den Blick, wie man sie etwa in der prophetischen Kritik an der urbanen Lebensweise und der Ausbeutung des Umlandes im Alten Testament findet (Amos, Micha). Ein möglicherweise aus dem 3. vorchristlichen Jahrtausend stammender sumerischer Text über den göttlichen Ursprung Nippurs illustriert die Bedeutung des Forschungsvorhabens. Giulia SFAMENI GASPARRO, die bereits 1986 ein Standardwerk zu Demeter veröffentlicht hat, weist in ihrem Beitrag »Anodos e kathodos: movimento nello spazio e ritorno al tempo mitico« (83–106) durch Untersuchung der Lage von Heiligtümern nach, dass die Bewegungsrichtungen bei der Demeter Thesmophoros Prozession, die im alten Griechenland die am weitesten verbreitete Prozession von Frauen war, exakt den Bewegungsrichtungen im Mythos (Aufstieg und Abstieg in Unterwelt) entsprechen. Augusto COSENTINO entwickelt eine Typologie der verschiedenen Jenseitsreisen in antiken Texten (107–130). Er unterscheidet (111f): Reise der Seele nach dem Tod (vor allem in Totenbüchern); Himmelsreisen mythischer Personen (v.a. in apokalyptischen Texten), Himmelsreisen im Traum oder in Trance (Selbstberichte von Ekstatikern), die zum Teil auch eine stark realistische, fast wissenschaftliche Gestalt annehmen können; Jenseitsreisen real Lebender Personen in Epen (Äneas, Dante). COSENTINO zeigt, dass alle diese Reisen sich auf eine ähnliche Topographie des Jenseits beziehen, deren Grundlagen sich schon in Ägypten entwickeln. Das Konzept zu durchschreitender sieben Himmel stamme aus der Himmelfahrt Jesajas, die jenseitige Topographie lässt sich auch in Karten festhalten, wie vor allem die in den Sources chrétiennes veröffentlichten Schriften des Cosmas Indicopleustes (300–350 n. Chr.) zeigen (vgl. die Karten 120–122). Dabei wird deutlich, dass Übergänge von Erde und Himmel bzw. Unterwelt realistisch

gedacht wurden; das Paradies ist etwa ein unzugänglicher Ort auf dieser Erde. Der interessante Text, der in ein Thema einführt, das heute verstärkt von der klassischen Philologie aufgegriffen wird, endet etwas unvermittelt mit der Schilderung des Jenseits in den Visionen sterbender Märtyrer am Beispiel der *Passio Perpetuae*. Auch solche Visionen rekurren auf eine ähnliche Topographie, es bleibt allerdings die Frage, ob solche martyrologischen Texte nicht ein weiterer Typus von Jenseistexten sind. Nach dieser allgemeinen Einleitung berichtet Maria Grazia LANCELOTTI über die spezielle kosmologische Konzeption (Perates), die auf dem Boden gnostischer Grundannahmen neuplatonische Elemente integriert (131–156). Dies führt zu einer teilweise positiven Sicht der geschaffenen Welt, da ihr die Form von göttlicher Seite gegeben wird. Dies führt auch zur Zweiteilung des Demiurgen in einen positiven und einen negativen Demiurgen. Ganz typisch gnostisch müssen die menschlichen Seelen aus der Materie erlöst werden. Der kosmologische Aufstieg der Seele geschieht dank des Erlösten und inkarnierten Erlösers im Durchschritt durch die von Mächten und Gewalten bewachten Himmelssphären. Ennio SANZI (157–186) schließt den ersten Teil ab mit Beobachtungen zum Kult des Iuppiter Dolichenus, einer aus Syrien stammenden, nicht zu den Mysterienreligionen gehörenden Religion. Diese Religion erlebte im 2. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. ihren Höhepunkt, deren archäologischen Zeugnisse u.a. zahlreiche dreieckige Votivbilder sind, die im Donaugebiet bei Militärkolonien aus Syrien stammender Soldaten gefunden wurden (Abbildungen 179–186). SANZI deutet die Votivbilder als Ausdruck der Weltherrschaft des Iuppiter Dolichenus, der als *conservator totius mundi* zu einem Hochgott (*exsuperantissimus*, *praestantissimus*, *hypsistos*, *kyrios*) geworden war. Insgesamt zeigt der erste Teil des Buches, dass sich methodologisch und inhaltlich manch Interessantes in der italienischsprachigen Altertumswissenschaft tut.

Der zweite Teil des Buches ist Indien gewidmet. Trotz oder zum Teil auch wegen des radikal konstruktivistischen Ansatzes ist der Aufsatz von Axel MICHAELS der vielleicht interessanteste Beitrag im ganzen Buch. Er behandelt eine Pilgerkarte von Benares, die etwa aus dem Jahr 1970 stammt (187–216). Sie ist im Buch in Farbe reproduziert und eingehend durch Legenden erläutert. Die Leitfrage von MICHAELS ist: Wie kann man den Anspruch von Translokaliät, der einer heiligen Stadt wie Benares eignet, mit dem Ausdrucksmedium Karte verbinden? Translokaliät bedeutet: Benares liegt nach hinduistischem Verständnis nicht nur an einem konkreten Ort dieser Welt, sondern es liegt auch im Jenseits. Benares ist eine *Thirta*, eine Furt im Übergang von Diesseits und Jenseits. Das Ineinander von Himmel, Erde und Unterwelt, durch die der Ganges fließt, wird auf der Karte dargestellt durch das Nebeneinander von mythischen Figuren und alltäglichen Gegebenheiten (z.B. Eisenbahnlinien). Die Unerfassbarkeit des Jenseits wird dabei typisch hinduistisch nicht durch ein Bilderverbot, sondern durch eine Fülle von Bildern, die oft denselben Gott darstellen, zum Ausdruck gebracht. Anders als die vorderorientalischen Stadtkulturen kennt die indische Religion auch nicht die Gegenüberstellung eines statischen Zentrums mit einer Peripherie. Da das Göttliche in keiner irdischen Manifestation aufgeht, sind die Götter in Bewegung. Auch Benares ist durch serielle Identifikation mehrfach an unterschiedlichen Orten, etwa an zwei anderen Orten im Himalaja oder als »geheimes Benares« (189) an verschiedenen Orten Indiens gegenwärtig (Polylokaliät). Da das wahre Benares ohnehin im Herzen der Pilger liegt, ist Benares auch allgegenwärtig (Omnilokaliät). Die Karte zeigt keinen Pilgerweg. Sie dient auch nicht zur Orientierung. »Man darf [...] nicht annehmen, dass die Pilgerkarten der Orientierung dienen. Orientierungskarten sind auch Ausdruck von Vereinsamungen, weil Fragen nach Orten nicht mehr nötig sind. Die Pilger aber, die in Benares die 108 Heiligtümer [...] aufsuchen, fragen sich durch« (200). Als Stadtplan oder Wegkarte in unserem Sinne, ist die Karte von Benares relativ unbrauchbar. Die eigentlichen Wegekarten existieren darum in den Köpfen derer, die den Weg wissen. Was ist also der Sinn der Karte? MICHAELS antwortet: Die Wallfahrt ist nicht auf ein Ziel ausgerichtet, sondern auf einen *Parcours*, ein Herumgehen um das Heilige, das zum wechselseitigen Anblick zwischen Gott und Mensch (*darsana*) führen soll. Die Pilgerkarte drückt dieses jenseitige Ziel aus. In Ergänzung zu MICHAELS stellt Jörg GENGNAGEL zusammen, welche unterschiedlichen Typen von traditionellen Karten es über

Benares gibt und rekonstruiert den Prozessionsweg (217–234). Die Lausanner Religionswissenschaftlerin Maya BURGER behandelt schließlich die Frage der Verknüpfung von Raum und Körper in unterschiedlichen Entwicklungsstadien der indischen Religion (235–252). Ein Textabschnitt aus dem Rigveda (X, 90) schildert den (hyper)kosmischen Menschen und die Geburt und Opferung des primordialen Menschen (purusha), aus der alles Irdische bis hin zur Kastenordnung entsteht. Ein Text aus der Zeit zwischen dem IX. und XI. Jahrhundert berichtet die Gegenwart unterschiedlicher Körperteile der Göttin Sati an 108 (oder 51) unterschiedlichen heiligen Orten. Ein tantrischer Text aus dem XVI. Jahrhundert stellt schließlich die Identifikation der Chakras und Nadis im menschlichen Körper mit den Göttern und mit geographischen Orten wie Flüssen Indiens dar. Dieser Aufsatz zeigt, wie die beiden vorangehenden, dass die Beschäftigung mit indischer Religiosität häufig neue und weiterführende Perspektiven eröffnet.

Nach den Beispielen aus Indien folgen Arbeiten zu gegenwärtigen religiösen Phänomenen im Einflussbereich des Christentums und eine Arbeit über den Islam. Michael DICKHARDT berichtet von seinen vom DAAD geförderten 10-monatigen Feldforschungen in dem Dorf Levuka im Fiji-Archipel (253–288). Obwohl das methodistische Christentum der prägende Faktor der Religiosität der Fidji-Insulaner ist, leben Vorstellungen von Tabu und Mana weiter. DICKHARDT lenkt die Aufmerksamkeit insbesondere auf die Rede von *na vanua*, was Land, aber auch die Einheit von Ahnen, jetzt Lebenden und künftigen Generationen bezeichnet. *Vanua* bezeichnet nach Auffassung der Einheimischen etwas Lebendes, das mit Kraft (*manu*) ausgestattet ist und das auf das Verhalten des Menschen reagiert. Insbesondere gibt es Ahnenwesen, die ihre besonderen Wohnorte haben, wie die *Muräne dabea*, die zum Wohl der Dorfbewohner, manchmal aber auch um sie zu strafen, agieren. Die *vanua* ist auch verbunden mit einem mit bestimmten Orten verbundenen tabu, das im Zentrum des Dorfes liegen kann und gegebenenfalls aber auch zum Umzug willig ist. Todesfälle werden mit Missachtungen des Tabus zusammengebracht. Die Synthese dieser Vorstellungen mit dem christlichen Gott ist, was Lokalisierungen anbelangt, dadurch möglich, dass der christliche Gott in der Höhe, im Himmel wohnt. Anders als katholische Missionare haben die Methodisten die Kirche nicht als Gottes Wohnung angesehen und deshalb dem Gottesdienstgebäude eine eher weltliche Rolle (ohne Tabu) zugewiesen. Silvia NAEF behandelt das nach wie vor kontrovers diskutierte Thema des Bilderverbotes im Islam (289–308). Obwohl ein solches Verbot nicht im Koran steht, werden schon seit dem 7. Jahrhundert an Orten des Gebets Bilder von tierischen und menschlichen Lebewesen abgelehnt. Vor allem schiitische Hadithe erlauben NAEF den Schluss zu ziehen, dass die Ablehnung der Bilder in der Gebetsrichtung (*qibla*) dazu diene, die Ablenkung des Beters und die Gefahr von Götzendienst zu verhindern. Bilderlosigkeit in diesem Sinne dient so zur Unterscheidung von »sakralen« und »profanen« Räumen, sofern diese Unterscheidung überhaupt auf den Islam anwendbar ist. Martino DOTTA widmet einige mehr meditative Betrachtungen dem neuen Boom des Pilgerreisens (309–334). Seine Vermutungen gehen dahin, dass in einer Zeit, die keine heiligen, übernatürlichen Ziele mehr kennt, das Jahrtausende alte Motiv des Lebens als Pilgerschaft tragisch erlebt, möglicherweise aber auch mit neuem Sinn gefüllt wird. Beschlossen wird das Buch mit einem sehr interessanten Artikel über Raumvorstellungen in der neuheidnischen Wicca-Bewegung von Francoise JEANNOTAT (335–360). Er stellt eine der ersten religionswissenschaftlichen Arbeiten in Europa zu dieser Bewegung dar, die inzwischen immerhin mehrere 100.000 Mitglieder, vor allem weiblichen Geschlechts, zählt. Nach einer Einführung in die Wicca-Bewegung beschreibt die Autorin die Rolle der stets neu aufzubauenden rituellen Kreise, innerhalb derer die Wicca-Rituale stattfinden. Je nach eigener, in einem persönlichen Tagebuch (*Book of Shadows*) festgehaltenen Erfahrung verbindet das Mitglied der Bewegung einzelne Eigenschaften mit den vier Himmelsrichtungen und der Vertikalen: Elemente, Tages- und Jahreszeiten, Lebensalter, Tiere usw. Im rituellen Kreis kann der Mensch in Einklang kommen mit den Rhythmen der Natur und des Lebens. Die vier Himmelsrichtungen bringen so vor allem das zyklische Element des Lebens zur Darstellung. Das Zentrum des Kreises repräsentiert die Göttin, er ist Ort der Einheit, »das, wovon man nicht sprechen kann«. Die Erde, die nicht geschaffen, sondern aus der Gottheit geboren ist, ist positiv konnotiert als Ort, zu

dem man Kontakt gewinnen und vertiefen soll. Im Kreis, der stets wieder neu aufgebaut werden muss, versammelt sich die Gemeinschaft (coven), ohne dass eine Hierarchie bestehen würde und in der jede/r das Rederecht hat. Besonderes Charakteristikum des Kreises in der Wicca-bewegung ist seine therapeutische Funktion. Die Betonung der individuellen Erfahrung und die sehr unterschiedliche Entwicklung der Wicca-bewegung führen dazu, dass eine für alle Gruppen zutreffende Beschreibung oft nicht gegeben werden kann.

Das Buch bietet viele Anregungen zu unterschiedlichen Themen. Eine Auswahlbibliographie (361f) führt jeden weiter, der sich näher mit dem Thema der religiösen Kartographie beschäftigen möchte.

Jena

Martin Leiner

Polak, Regina (Hg.): *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Schwabenverlag / Ostfildern 2002, 494 S.

Die Herausgeberin, Philosophin und Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Kath.-Theol. Fak. an der Universität Wien, bezeichnet das Buch als »eine Zusammenfassung des mehr als 800 Seiten umfassenden Werkstattberichts des zweijährigen Projekts ›Megatrend Religion‹: eine interdisziplinäre Studie, die 1998–2000 in der Zusammenarbeit zwischen dem Wiener Institut für Pastoraltheologie und dem Ludwig-Boltzmann-Institut für Werteforschung unter meiner und der Leitung des Pastoraltheologen Christian Friesl durchgeführt wurde.« (17). Es liegt nun als umfangreiche Studie in publizierter Form vor und kann als Novum in der Theologie bezeichnet werden.

Zunächst wird in Teil I (»Theoretische Weichenstellungen«) von Chr. FRIESL und R. POLAK in die Thematik eingeleitet und vor allem die Begriffe Religion und Religiosität behandelt. In Teil II (»Religiosität im O-Ton«), von G. HAIDER und C. FRIESL, werden die Interviews des Projektes beispielhaft zitiert und eine tabellenartige Auswertung vorgelegt. Teil III (»Überblendungen«) versucht, religioide und religiöse Spuren in säkularen Lebensbereichen – Medien, Wirtschaft, Werbung, Politik, Wissenschaften und dem Freizeitbereich sowie Kirchen und Religionsgemeinschaften nachzuweisen (B. SCHIMAK, M. KOBAN, E. PATZELT, G. HAIDER, C. PICHLER, R. POLAK, K. SCHOLZ, S. DINGES). In Teil IV (»Internationale Kontexte«) kommen »religionssoziologische Experten« (M. TOMKA, L. FRISK und L. TOMASI) aus Ost-, Nord- und Südeuropa zu Wort, »um die ›Neuen Religiositäten‹, wie sie hierzulande zu beobachten sind, in einen größeren Kontext zu stellen« (21). Im abschließenden Teil V (»Expertisen«) geben »Experten« aus Philosophie, Religions-, Geschichts- und Kommunikationswissenschaft (T. MACHO, M. MITTERAUER, J. FIGL, C. BOCHINGER, T. BAUER und M. WIDL) »eine fachspezifische Expertise« zu dem Projekt »Megatrend Religion«.

Der in Teil I »entwickelte und leitende Religionsbegriff versteht sich bewusst der jüdisch-christlichen Tradition verpflichtet und sucht auch nach diesen Spuren. Wir suchen die Anwesenheit des ›Heiligen‹, jenes Unbenennbaren, ›ganz Anderen‹, Namenlosen, der sich auch dort zeigen kann, wo er scheinbar abwesend ist.« (17) Die Autoren gehen also bewusst nicht von »einem religionsneutralen Standpunkt« (17) aus. Nach der ausführlichen Darlegung des substantiellen, funktionalen und des phänomenologischen Religionsbegriffes kommen FRIESL und HAIDER zu ihrer eigenen Definition von Religion und Religiosität, für beide ist der Bezug zur Transzendenz entscheidend (85). Religiosität wird dabei als der weitere, abstraktere Begriff verstanden: »es ist eine Aussage über die Daseinsweise des Menschen und beschreibt dessen Fähigkeit, sich auf Transzendenz zu beziehen« (83). Der engere Begriff Religion meint »die gesellschaftlich strukturierte und institutionalisierte Form von Religiosität«, d.h. »die soziokulturelle Verfasstheit von Religiosität« (83). Basis für den funktionalen Religionsbegriff ist F. X. Kaufmann Charakterisierung der Religion als