

Sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen und Recht am Beispiel einer Untersuchung verschiedener Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht

Anna-Lena Wolf

Der vorliegende Beitrag¹ diskutiert am Beispiel einer Untersuchung verschiedener Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht, inwiefern methodologische Zugänge sozial- und kulturanthropologische Perspektiven auf Religionen und religiöses Recht prägen. Im alltäglichen Sprachgebrauch wird Recht häufig als Sammelbegriff für relativ verbindliche und relativ langwährende Ordnungssysteme verwendet, die das Zusammenleben und Konflikte von Menschen in einem geographisch umgrenzten Raum regeln.² Recht wurde und wird in der Sozial- und Kulturanthropologie in verschiedenen Strömungen unterschiedlich verstanden und weicht dabei mitunter in bestimmten Aspekten von einem alltäglichen Rechtsverständnis ab. Recht wurde in der Sozial- und Kulturanthropologie unter anderem als evolutionistisch überlegenes gesellschaftliches Ordnungssystem³, über staatliche Rechte hinausgehendes System bindender Verpflichtungen⁴, pluralistische normative Ordnung⁵, Streitschlichtungsinstrument⁶, Mittel der Schaffung oder Aufrechterhaltung hegemonialer Machtverhältnisse⁷ oder Mittel zur Emanzipation marginalisierter Gruppen⁸ verstanden. Das

1 Ich bedanke mich bei meinen Gesprächspartner:innen im Forschungsfeld der Kano-nistik, die aufgrund des sozial- und kulturanthropologischen forschungsethischen Ge-bots der Anonymisierung nicht namentlich genannt werden können, für ihre wertvolle Zusammenarbeit. Ich danke Olaf Zenker und dem Political and Legal Anthropology Network sowie den Herausgebern des Sammelbandes und den anonymen Gutachter:innen für die hilfreichen Kommentare und Anregungen zur Überarbeitung des Beitrags. Die Forschung wird vom Istituto Svizzero di Roma gefördert.

2 Vgl. Schubert/Klein 2020.

3 Vgl. Maine 1861.

4 Vgl. Malinowski 1926.

5 Vgl. Benda-Beckmann 1981; Benda-Beckmann 2002; Eckert 2004; Griffiths 1986; Mer-ry 1988.

6 Vgl. Bohannan 1957; Gluckman 1965.

7 Vgl. Clarke 2019; Cohn 1989; Freitag 1998; Ignatieff 2001.

8 Vgl. Eckert u. a. 2014.

heißt, dass Recht aus sozial- und kulturanthropologischer Perspektive häufig weiter gefasst wird als staatliches Recht und fluidere nicht-staatliche normative Ordnungen miteinschließt, die nicht notwendigerweise über unmittelbar rechtlich bindende Mechanismen verfügen. Anders als alltägliche Rechtsverständnisse wird Recht in der Sozial- und Kulturanthropologie nicht notwendigerweise als neutrales Instrument der Streitschlichtung begriffen, sondern als potenzielles Mittel hegemonialer Gruppen, Recht zu nutzen, um eigene Interessen durchzusetzen.

Religion ist seit Beginn der Disziplin im späten 19. Jahrhundert ein Themenbereich der Sozial- und Kulturanthropologie. Der etymologische Ursprung des Begriffs Religion ist umstritten und es gibt bezeichnenderweise keine direkte Entsprechung des Begriffs Religion in außereuropäischen Sprachen.⁹ Religionsdefinitionen in der Sozial- und Kulturanthropologie umfassen die Vorstellung, Religion sei eine semiprogressive Entwicklungsstufe der globalen linearen menschlichen Entwicklung zwischen Magie und Wissenschaft¹⁰, ein Glaube an geistige Wesen¹¹, ein Mittel zur Stiftung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und gesellschaftlicher Identität¹², ein Symbolsystem, über das Bedeutungen kommuniziert werden¹³, eine Institution sozialer Interaktionen mit postulierten übermenschlichen Wesen¹⁴, ein Mittel, um soziale Hierarchien zu legitimieren und Machtungleichheiten und Unterdrückung zu verschleiern¹⁵, ein gesellschaftliches Mittel zur Konstruktion von Wirklichkeit¹⁶, ein Produkt fortwährender diskursiver Praktiken¹⁷ oder ein immanenter und intrinsischer Teil des Sozialen¹⁸. Gemeinsam ist den multiplen fluiden anthropologischen Religionsverständnissen, dass Religionen überwiegend als sozial konstruierte menschliche Projektionen verstanden werden, die nicht notwendigerweise einen ontologischen Referenzpunkt außerhalb menschlicher Wahrnehmung haben.

Während Recht und Religionen von den Anfängen der Disziplin an Gegenstand der Sozial- und Kulturanthropologie waren, wird der Beginn

9 Vgl. Quack 2017, 185.

10 Vgl. Frazer 1890.

11 Vgl. Tylor 1871/2016.

12 Vgl. Durkheim 1912/2017.

13 Vgl. Geertz 1973.

14 Vgl. Spiro 1966, 96.

15 Vgl. Marx 1844/2017.

16 Vgl. Berger 1967.

17 Vgl. Asad 1993.

18 Vgl. Lambek 2013.

der expliziten Beschäftigung mit der Beziehung zwischen Recht und Religionen auf das Ende des Kalten Krieges datiert.¹⁹ Der Religionsanthropologe Martin Ramstedt hat anthropologische Studien, die sich mit der Beziehung von Recht und Religion beschäftigen, in drei wesentliche Kategorien unterteilt.²⁰ Erstens Studien zu (meist islamischen) Kontexten, in denen Recht und Religionen weitgehend überlappen.²¹ Zweitens Studien normativer Ordnungen, in denen Rechte und Religionen im Konflikt miteinander stehen.²² Drittens Studien, die die kategorische Trennung von Recht und Religion zu überwinden suchen.²³ Da die Untersuchung und Konzeptualisierung der expliziten Beziehung von Recht und Religionen in der Sozial- und Kulturanthropologie relativ rezent ist, steht eine weiterführende konzeptuelle Differenzierung aus. Dieses Projekt würde jedoch den Rahmen des vorliegenden Beitrags übersteigen, der sich hingegen spezifischer gemäß dem übergeordneten Thema des Sammelbandes Fragen sozial- und kulturanthropologischer Zugänge zu Recht und Religionen widmet und dabei ein Augenmerk auf die Frage legt, inwiefern methodologische Zugänge von Forschenden Perspektiven auf Recht und Religionen beeinflussen. Im ersten Teil des Beitrags werden sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen und religiösem Recht idealtypisch analytisch in methodologisch atheistische, agnostische und theistische Zugänge differenziert. In Anlehnung an Standpunktepistemologien wird argumentiert, dass jedwede (methodologische) Perspektive voreingenommen ist. Die Frage ist also weniger, *ob* als vielmehr, *auf welche Weise* eine Perspektive voreingenommen ist. Voreingenommenheit beinhaltet dabei sowohl spezifische epistemologische Grenzen als auch Möglichkeiten, die im zweiten Teil des Beitrags am Beispiel einer Untersuchung verschiedener Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht veranschaulicht werden.

1 Sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen

In der Sozial- und Kulturanthropologie geht die Untersuchung von Religionen auf evolutionäre Ansätze im späten 19. Jahrhundert zurück. Der

19 Vgl. Ramstedt 2015.

20 Vgl. ebd.

21 Zum Beispiel Rosen 2002; Bowen 2003.

22 Zum Beispiel Alidadi u. a. 2016.

23 Zum Beispiel Oraby/Sullivan 2020.

britische Anthropologe Edward Tylor stellte eine dreifache Entwicklungs-hypothese auf, der zufolge sich Religionen von antiken animistischen Vor-stellungen über polytheistische Überzeugungen hin zu monotheistischen Religionen entwickelten.²⁴ Der schottische Anthropologe James George Frazer charakterisierte eine Entwicklung von Magie zu Religion zu Wis-senschaft, wobei für ihn die Wissenschaft die rationalste von allen war.²⁵ Funktionalistische Ansätze wandten sich von einer universellen, unilinea-rem Entwicklungsidee evolutionistischer Ansätze ab und betrachteten Reli-gionen vielmehr als Abbild der Gesellschaft selbst, als Mittel zur Reproduk-tion und Aufrechterhaltung eines harmonischen Gleichgewichts der Gesell-schaft oder als psychologisches Mittel zur Bewältigung von Schwierigkei-ten. Der französische Soziologe/Ethnologe Émile Durkheim beispielsweise prägte ein funktionalistisches Religionsverständnis, indem er in seiner Reli-gionsdefinition den Glauben an übernatürliche Wesen als wesentliches Definitionsmerkmal von Religionen verwirft und dementgegen die soziale Funktion von Religion in der Stiftung des gesellschaftlichen Zusam-menhalts und gesellschaftlicher Identität betont. Er definierte Religion als

„ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemein-schaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“²⁶.

Während Durkheim einer Unterscheidung zwischen profan und heilig folgte, behauptete er, die sakralen oder transzendenten Realitäten seien die kollektiven Repräsentationen der Gesellschaft selbst, die in religiöse Symbole projiziert werden. Melford Spiro vertrat die Auffassung, dass Untersu-chungen von Religionen eine ostensive oder substantielle Definition von Religion erforderten, die eindeutig die phänomenalen Variablen festlegt, die durch den Begriff bezeichnet werden.²⁷ Spiro kritisierte funktionalistische Behauptungen, dass für Gläubige die Gesellschaft das wahre Objekt der religiösen Verehrung sei.²⁸ Dementgegen stellte er die These auf, dass der Glaube an übermenschliche Wesen die zentrale Variable für eine Definition von Religion sei. Er definierte Religion als „an institution consisting of

24 Vgl. Tylor 1871/2016.

25 Vgl. Frazer 1890.

26 Durkheim 1912/2017, 76.

27 Vgl. Spiro 1966, 91.

28 Vgl. Spiro 1966, 104.

culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings“²⁹.

In den 1960er Jahren gewannen symboltheoretische Ansätze in der Sozial- und Kulturanthropologie an Bedeutung. Die bekannteste symboltheoretische Definition von Religion wurde von Clifford Geertz formuliert, der Religion definierte als

„(1) a system of symbols which act to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of actuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic“³⁰.

Der Religionsanthropologe Michael Lambek unterteilte sozial- und kulturanthropologische Ansätze zu Religionen in drei idealtypische Kategorien.³¹ Enzyklopädische Verständnisse von Religion, wie sie beispielsweise in Überblicksbüchern zu sogenannten Weltreligionen zu finden sind, würden Religion als gegebenes natürliches Phänomen hinnehmen, das beschrieben und verglichen werden kann. Genealogische Verständnisse von Religion hingegen seien gegenüber einer klaren Abgrenzung von Religion von anderen sozialen Feldern wie Politik oder Ökonomie skeptisch. Relativistische Ansätze, die Lambek als *Tradition* bezeichnet, betrachten laut ihm Religion als Produkt fortwährender diskursiver Praktiken. Lambek selbst sieht von einer Definition von Religion im Wesentlichen ab und begreift Religion als „immanent within everyday practice rather than transcendent of it...religion is not simply a representation of the social or a separate compartment within the social, but intrinsic to the social“³². Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit³³ zu erheben, wurden beispielhaft einige zentrale sozial- und kulturanthropologische Definitionsansätze von Religionen vorgestellt, anhand derer eine gewisse methodologisch-atheistische Grundtendenz sozial- und kulturanthropologischer Zugänge zu Religionen anschaulich wird.³⁴

29 Spiro 1966, 96.

30 Geertz 1973, 90.

31 Vgl. Lambek 2013, 4f.

32 Lambek 2013, 20.

33 Beispielsweise wurde auf die Diskussion von Ansätzen multipler Ontologien (z. B. Castro 1998; Holbraad 2012) verzichtet.

34 Vgl. auch Howell 2007, 375 und Naraindas 2017, die eine säkulare Voreingenommenheit der Religionsanthropologie kritisieren.

Als Atheismus wird allgemein die Überzeugung der Nichtexistenz Gottes bzw. der Nichtexistenz transzenter Realitäten bezeichnet.³⁵ In seinem erstmals 1967 veröffentlichten Buch *The Sacred Canopy*, das vorwiegend für die von ihm postulierte und später von ihm selbst relativierte Säkularisierungsthese bekannt ist, prägte der Religionssoziologe Peter L. Berger den Begriff des *methodologischen Atheismus*, um eine Perspektive zu beschreiben, aus welcher seiner Ansicht nach religiöse Phänomene in der Religionssoziologie/-anthropologie beschrieben werden sollten. Der ontologische Referenzpunkt religiöser Erfahrungen müsse in religionswissenschaftlichen Forschungen ausgeklammert werden, da dieser nicht durch empirische Beobachtungen erschlossen werden könne. Religiöse Erfahrungen müssten, so Berger, als Produkt menschlicher Projektion verstanden und untersucht werden.³⁶ Nach Berger ist es unmöglich,

„within the frame of reference of scientific theorizing to make any affirmations, positive or negative, about the ultimate ontological status of this alleged [religious] reality. Within this frame of reference, the religious projections can be dealt with only as such, as products of human activity and human consciousness, and rigorous brackets have to be placed around the question as to whether these projections may not also be something else than that“³⁷.

Berger war der Erste, der den Begriff des methodologischen Atheismus prägte. Jedoch können die Mehrzahl der religionsanthropologischen Ansätze vor und nach Bergers Buch *The Sacred Canopy* dem methodologischen Atheismus zugerechnet werden, weil ontologische Referenzpunkte religiöser Erfahrungen auf unterschiedliche Weise systematisch ausgeklammert werden. Wenn Religion funktionalistisch als Mittel zur Stiftung des gesellschaftlichen Zusammenhalts begriffen wird, dann wird die Gesellschaft selbst zu Gott erklärt. Symboltheoretisch Religion als Symbolsystem zu verstehen, das starke Stimmungen mit einer Aura von Faktizität in Menschen schafft, legt nahe, dass diese Aura von Faktizität sozial konstruiert wird und nicht einer göttlichen Aura entspringt. Religion marxistisch als Mittel zur Verschleierung sozialer Ungleichheiten aufzufassen, richtet den Blick auf politische Instrumentalisierungen von Religion, in denen Gott zu

35 Vgl. Draper 2022. In der Religionsanthropologie wurden in den letzten Jahren alternative Begriffe wie *Nicht-Religiosität* vorgeschlagen, um den Begriff Atheismus zu ersetzen (z. B. Lee 2012; Quack 2013).

36 Vgl. Berger 1967, 88f.

37 Ebd., 100.

einem Legitimierungsargument politischer Interessen wird. Religion postmodern als Produkt fortwährender diskursiver Praktiken zu konzeptualisieren, klammert die Möglichkeit einer göttlichen Konstante unabhängig vom diskursiven Fluss aus. Religion, wie Lambek, als immanenten und intrinsischen Teil des Sozialen zu begreifen, säkularisiert religiöse Überzeugungen und Praktiken. Die Beispiele zeigen, auf welche multiplen Arten und Weisen verschiedene sozial- und kulturanthropologische Ansätze zu unterschiedlichen Zeiten Religionen implizit oder explizit aus einer methodologisch-atheistischen Perspektive verstanden haben.

Der methodologische Atheismus wurde kritisiert, weil er religiöse Gesprächspartner:innen auf unvertretbare Weise denunziere und den transzendenten Ursprung religiöser Erfahrung *a priori* – d. h. durch nicht wissenschaftliche und parteiische Prämissen – ausschließe. Methodologischer Atheismus privilegiere ohne wissenschaftliche Grundlage eine säkulare Ontologie und sei entgegen seiner Behauptung nicht wertneutral.³⁸ Auf der Grundlage der Kritik des methodologischen Atheismus schlug der Religionssoziologe Douglas V. Porpora vor, Religion aus einer methodologisch-agnostizistischen Perspektive³⁹ zu betrachten, wonach die beste Erklärung der realen Existenz transzendornter Realitäten und deren Verhältnis zu menschlichen Projektionen eine empirische Frage sei. Das heißt, verschiedene Erklärungen übernatürlicher Erfahrungen, wie beispielsweise Nahtoderfahrungen, müssten *neutral* nebeneinandergestellt werden, ohne von vornherein den Wahrheitsgehalt verschiedener Erklärungsmodelle festzulegen.⁴⁰ Entgegen der Behauptung, dass eine methodologisch-agnostizistische Perspektive neutraler sei und emischen Perspektiven religiöser Akteure besser gerecht werde, könnte auf den inhärenten performativen Selbstwiderspruch eines methodologischen Agnostizismus verwiesen werden.⁴¹ Agnostisch zu behaupten, transzendentale Erklärungen seien gleichwertig zu weltlichen Erklärungen, entspricht genauso wenig theistischen Perspektiven, die transzendentale Realitäten voraussetzen, wie atheistischen Perspektiven, die transzendentale Realitäten ablehnen, sondern entspricht ausschließlich agnostischen Prämissen.

38 Vgl. Porpora 2006.

39 Der Begriff Agnostizismus geht auf den britischen Biologen Thomas Henry Huxley zurück, der ihn zum Zwecke der Selbstbezeichnung benutzte (vgl. Draper 2022).

40 Vgl. Porpora 2006, 58.

41 Vgl. Apel 1998; siehe auch Zenker 2016.

Es gibt keine religionsanthropologischen Ansätze, die sich selbst als methodologisch-theistisch bezeichnen, aber es gibt Positionierungen, die von der Prämissen der Existenz transzendornter Realitäten ausgehen und somit in Analogie der vorangehenden methodologischen Ismen als methodologisch-theistisch bezeichnet werden könnten. Ein Beispiel dafür ist die Ethnographie der Islamwissenschaftlerin Sarah Eltantawi zur Einführung islamischen Strafrechts in Nordnigeria. Eltantawi argumentiert, dass Nordnigerianer:innen die Wiedereinführung von islamischem Strafrecht in seiner extremsten Form mit rechtlichen Sanktionen wie Steinigungen oder Amputationen von Körperteilen in den frühen 2000er Jahren befürworteten, weil sie hofften, dass Shari‘ah als perfektes gottgegebenes Recht anders als säkulares Recht Gerechtigkeit schaffen würde. Der emische Glaube an einen Gott, der durch göttliches islamisches Recht handelnd aktiv werde und Gerechtigkeit schaffe, wird aus Eltantawis Perspektive als mögliche Erklärung für die international als unerklärlich wahrgenommene Entscheidung der Wiedereinführung islamischen Strafrechts in Nigeria plausibilisiert.⁴² Ein anderes Beispiel für eine implizite methodologisch-theistische Perspektive ist Agnieszka Halembas Forschung zu Marienerscheinungen in der Ukraine. Halemba analysiert Marienerscheinungen als *decision-events* und beschreibt eine Art geteilter Handlungsmacht zwischen menschlichen Akteuren und Gott, wobei die göttliche Handlungsmacht durch menschliche Handlung zum Vorschein tritt: „God’s intervention comes into being through the decision to embrace it.“⁴³ Ein weiteres Beispiel ist die Forschung des bekennend christlichen Anthropologen Brian Howell zu christlichen Missionen auf den Philippinen. Howell vergleicht Christsein in der Anthropologie mit anderen Standpunktepistemologien wie Feminismus, die aus einer marginalisierten Position unhinterfragte Prämissen infrage stellen können und somit zu neuem Erkenntnisgewinn beitragen.⁴⁴ Standpunktepistemologien gehen davon aus, dass bestimmte Positionen (z.B. weiße-männliche Standpunkte) als allgemeine objektive Positionen verkannt werden. Marginalisierte Standpunkte seien privilegiert, um den Allgemeingültigkeitsanspruch eigentlich partikularer Positionen zu provincialisieren. Christsein als marginalisierte Standpunktepistemologie zu bezeichnen rechtfertigt Howell damit, dass christliche Perspektiven seiner

42 Vgl. Eltantawi 2017.

43 Halemba 2018, 102.

44 Vgl. Howell 2007.

Ansicht nach von einer in der Religionsanthropologie vorherrschenden säkularen Vorherrschaft marginalisiert würden:

„it might seem odd to think that Christianity – so often a powerful tool in the hands of colonialists – should benefit from ‘decolonization’, but certainly to the extent that western rationalism has positioned the orthodox/conservative/ fundamentalist’ Christian within a tradition of religious studies..., anthropology and other social sciences have ‘colonized’ Christianity through a secularist mandate“⁴⁵.

Den Erkenntnisgewinn seiner christlichen Standpunktepistemologie in der anthropologischen Religionsforschung sieht er darin, herausgefunden zu haben, dass nicht *belief* (wie atheistische Religionsanthropolog:innen behaupten), sondern *commitment* das eigentliche charakteristische Alleinstellungsmerkmal philippinischer Christ:innen sei.

In Anlehnung an Standpunktepistemologien⁴⁶ wird argumentiert, dass letztlich keine sozial- und kulturanthropologische Perspektive auf Religionen und religiöses Recht unvoreingenommen ist. Jede Perspektivierung weist epistemologische Möglichkeiten und Grenzen auf. Im nächsten Abschnitt des Beitrags werden die epistemologischen Möglichkeiten und Grenzen der drei methodologischen Ismen am Beispiel einer Untersuchung verschiedener Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht diskutiert.

2 *Göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht*

2.1 Anthropologische Zugänge zum Christentum

Obwohl ethnografische Studien über Christ:innen bereits im 20. Jahrhundert durchgeführt wurden⁴⁷, wird die Geburt der *Anthropologie des Christentums* als eigenständiges und selbstreflexives Forschungsfeld auf die frühen 2000er Jahre datiert, als Pfingstbewegungen weltweit an Bedeutung und Zuwachs gewannen.⁴⁸ In der relativ rezenten Anthropologie des Christentums herrschte bis vor kurzem eine (neo-)protestantische Vorein-

45 Ebd., 375.

46 Vgl. Haraway 1988; Harding 1992.

47 Vgl. Hertz 1928; Martino 1961/2005; Turner und Turner 1978.

48 Vgl. Robbins 2014, 157.

genommenheit⁴⁹, da die meisten Ethnografien der neuen Anthropologie des Christentums Pfingstbewegungen untersuchten. Zentrale Themen der frühen Anthropologie des Christentums waren Diskontinuität und Reflexivität⁵⁰, Materialität im Verhältnis zur Spiritualität⁵¹, das Wesen religiöser Erfahrung⁵² sowie Transzendenz und Individualismus⁵³. Mitte der 2010er Jahre, als die Anthropologie des Christentums ihr „mittleres Lebensalter“⁵⁴ erreichte, wie Joel Robbins es formulierte, entwickelten sich neue thematische Schwerpunkte, darunter ein Fokus auf christliche Institutionen⁵⁵, politische Ökonomien des Christentums wie das Wohlstandsevangelium⁵⁶, Genderfragen im Zusammenhang mit dem Christentum⁵⁷ und Formen der Nicht-Religiosität im Zusammenhang mit Religionen⁵⁸.

Die Anthropologie des Katholizismus wurde erstmals in dem von den Anthropologinnen Kristin Norget, Valentina Napolitano und Maya Mayblin 2017 herausgegebenen Sammelband *The Anthropology of Catholicism* als eigenes Forschungsfeld vorgeschlagen, wobei die Herausgeberinnen die Anthropologie des Katholizismus eher als Querschnittsthema begreifen und damit keine Sub-Sub-Disziplin der Religionsanthropologie ins Leben rufen wollen. Der Katholizismus sei als eigenständiger Untersuchungsgegenstand lange unsichtbar geblieben, so die Herausgeberinnen, weil „Catholicism is [...] so deeply constitutive of life-worlds that it barely registers distinct“⁵⁹. Dies sehen die Herausgeberinnen analog zu anderen dominanten Subjektpositionen wie Männlichkeit oder Weibsein. Diese katholische „proclivity to cultural invisibility“⁶⁰ mache Katholizismus zu einem besonders interessanten und relevanten Untersuchungsgegenstand für die Anthropologie. In der Anthropologie des Katholizismus sind thematische Schwerpunkte auf politische Dimensionen von Marienerscheinungen⁶¹, Er-

49 Ebd.

50 Vgl. Robbins 2001; Schieffelin 2002; Vilaca 2009.

51 Vgl. Keane 2007.

52 Vgl. Luhrmann 2012.

53 Vgl. Robbins 2012.

54 Vgl. Robbins 2014.

55 Vgl. Hann 2014.

56 Vgl. Haynes 2017.

57 Vgl. Mayblin 2010.

58 Vgl. Quack 2020.

59 Norget/Napolitano/Mayblin 2017, 4.

60 Ebd.

61 Vgl. z. B. Kaufmann 2008; Zander 2011; Aleksov 2018; Halemba 2018.

neuerungsbewegungen wie indigene befreiungstheologische Bewegungen⁶², Frauenpriesterbewegungen⁶³ und charismatischer Katholizismus⁶⁴ zu verzeichnen sowie übergreifende Themen der Inkulturation⁶⁵ und politischen Theologie⁶⁶.

Obwohl sozial- und kulturanthropologische Untersuchungen zum komplexen Zusammenhang von Recht und Religion derzeit „a real renaissance“⁶⁷ erleben, wurde katholisches Kirchenrecht bislang kaum ethnographisch untersucht.⁶⁸ Seit kurzem gibt es einige kirchenrechtssoziologische Studien, die sich mit der Realität katholischen Kirchenrechts befassen, jedoch bislang kaum mit empirischen Methoden arbeiten.⁶⁹ Katholisches Kirchenrecht stellt einen interessanten Forschungskomplex an der Schnittstelle der Religions- und Rechtsanthropologie dar, da katholisches Kirchenrecht die römisch-katholische Kirche als älteste und größte globale Bürokratie sowie über eine Milliarde Katholikinnen und Katholiken weltweit als Rechtssubjekte reguliert.

2.2 Ius divinum

Katholisches Kirchenrecht umfasst alle Rechtsnormen der katholischen Kirche und enthält aus kanonischer Perspektive in der Regel sowohl menschliches Recht (*ius mere ecclesiasticum*) als auch göttliches Recht (*ius divinum*).⁷⁰ Normen des *ius divinum* gelten als indispensabel, unabdingbar und unabänderlich.⁷¹ Göttliches Recht unterteilt sich in Naturrecht (*ius naturale*) und göttliches Offenbarungsrecht (*ius divinum positivum*).⁷² Naturrecht (z. B. Respekt vor menschlichem Leben) wird in katholischem Verständnis allen Menschen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit durch ihre angenommene göttliche Schöpfung zuteil und es wird angenom-

62 Vgl. Norget 2021.

63 Vgl. Mayblin 2017.

64 Vgl. Pinal 2017; Lado 2017.

65 Vgl. Moss 2017; Napolitano 2017.

66 Vgl. McAllister/Napolitano 2021.

67 Oraby/Sullivan 2020, 257.

68 Eine Ausnahme bilden ethnografische Studien zu organisatorischen, politischen und rechtlichen Klosterstrukturen (vgl. Irvine 2010; Lester 2005; Corwin 2012).

69 Vgl. Hahn 2020; Hecke 2017.

70 Vgl. Rhode 2015, 15.

71 Meckel 2018, 209.

72 Vgl. Rhode 2015, 15.

men, dass Naturrecht von allen Menschen rational erkannt werden kann. Göttliches Offenbarungsrecht hingegen ist nach kanonischem Verständnis nur bindend für Katholik:innen und geht von der Prämissen aus, dass es eine von Gott gewollte Struktur der Kirche gibt und kirchliche Strukturen nicht willkürlich von Menschen festlegbar sind. Auf der Grundlage vorläufiger Forschungsergebnisse einer laufenden ethnographischen Forschung⁷³ zum katholischen Kirchenrecht werden im Folgenden einige kanonische Positionen zum göttlichen Offenbarungsrecht vorgestellt.

Die Begriffe des *ius divinum* oder der *lex aeterna* tauchen in kirchenrechtlichen Sammlungen⁷⁴, die den Versuch unternehmen, Beschlüsse regionaler Synoden und überregionaler Konzilien systematisch zu ordnen, seit dem 10. Jahrhundert auf.⁷⁵ Laut dem Kanonisten Markus Graulich wird die Bedeutung des *ius divinum* in diesen Quellen jedoch nicht näher bestimmt als zu postulieren, dass „die Rechtsnormen der Kirche dem göttlichen Gesetz nicht widersprechen dürfen“⁷⁶. Gratian, der als Begründer der Kanonistik gilt, verfasste mit dem *Decretum Gratiani* aus dem 12. Jahrhundert eine der wichtigsten kanonischen Sammlungen des Mittelalters. Das *Decretum Gratiani* enthält einige Erwägungen zum *ius divinum*. Gratian unterscheidet zu Beginn seines Dekrets zwischen *ius humanum* als dem Gesetz der Gewohnheit der Menschen und dem *ius naturale* als göttlichem Recht, dessen Kern er in der Goldenen Regel der Bergpredigt zusammengefasst sieht.⁷⁷ Huguccio von Pisa, ein Kommentator Gratians, fügt Gratians Ausführungen hinzu, dass

„das göttliche Recht im Naturrecht ohne Mitwirkung des Menschen vermittelt und von der menschlichen Ratio oder instinktiv als Ordnung der Natur erkannt wird, während das Offenbarungsrecht durch das Gesetz des Mose bzw. der Evangelien den Menschen bekanntgegeben wurde, also einer Vermittlunginstanz bedarf“⁷⁸.

73 Die Forschung beinhaltet Expert:inneninterviews mit Kanonist:innen seit 2022, teilnehmende Beobachtung in Vorlesungen einer kirchenrechtlichen Fakultät einer Päpstlichen Universität in Rom zwischen 2023 und 2024 und Analysen kanonischer Primär- und Sekundärquellen.

74 Zum Beispiel das Dekret von Burkhard von Worms oder die *Collectio* des Anselm von Lucca.

75 Vgl. Graulich 2018, 118.

76 Ebd.

77 Vgl. ebd., 120f. Die goldene Regel besagt nach Mt 7,12: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten“.

78 Graulich 2018, 121.

Gratian postuliert einen unveränderlichen Kern, eine Substanz des göttlichen Rechts, die unverändert bleibt, während sich die Erscheinungsform historisch verändert.⁷⁹ Diese grundlegende Unterscheidung Gratians zwischen unveränderlicher Substanz und veränderlicher Form göttlichen Rechts als Grundlage der Legitimierung der fortbestehenden Unveränderlichkeit göttlichen Rechts trotz historischer Veränderungen scheint bis heute kanonische Perspektiven auf göttliches Recht zu bestimmen, wobei es einige Versuche gibt, die Verbindung dieser entgegengesetzten Eigenschaften göttlichen Rechts genauer zu bestimmen, die weiter unten dargelegt werden.

Göttliches Recht nimmt im katholischen Kirchenrecht eine zentrale Rolle ein, obwohl es nur wenige *Canones* im Kodex des kanonischen Rechts, dem *Codex Iuris Canonici*⁸⁰, gibt, die „vom göttlichen Recht unmittelbar sprechen oder sich mittelbar auf dieses beziehen“⁸¹. Verweise auf göttliches Recht tauchen im CIC/1983 vorwiegend als limitierende Schrankenformel oder zur Begründung eines Norminhalts auf.⁸² Beispiele für göttliches Recht als Schrankenformel sind die *Canones* 22 und 24 im ersten Buch des CIC zu Allgemeinen Normen. In Canon 22 heißt es: „Weltliche Gesetze, auf die das Recht der Kirche verweist, sind im kanonischen Recht mit denselben Wirkungen einzuhalten, soweit sie nicht dem göttlichen Recht zuwiderlaufen“. In Canon 24 wird erklärt, dass „[k]eine Gewohnheit [...] Kraft eines Gesetzes erlangen [kann], die dem göttlichen Recht zuwiderläuft“. Das heißt, dass weltliche Gesetze und Gewohnheitsrechte von göttlichem Recht beschränkt werden. Norminhalte, die mit Verweis auf göttliches Recht im CIC/1983 begründet werden, sind beispielsweise die göttliche Berufung aller Getauften (Canon 204), die göttliche Begründung des Priestertums (Canones 207 und 1008), die göttliche Einsetzung von Bischöfen (Canon 375) oder die göttliche Einsetzung der Sakamente (Canon 840).

Es gibt verschiedene historische Beispiele, in denen sich göttliches Recht verändert hat. Zum Beispiel wird das mosaische Gesetz der Heiligung des Sabbats im Christentum nicht wörtlich umgesetzt. Es wird nicht der siebte Tag der Woche vom Sonnenuntergang am Freitag bis zum Sonnenunter-

79 Ebd., 122.

80 Der CIC trat erstmals 1917 und in der aktuellen überarbeiteten Fassung 1983 in Kraft. Neben dem CIC gibt es den *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) für die katholischen Ostkirchen.

81 Meckel 2018, 210.

82 Ebd., 210f.

gang am folgenden Samstag als Ruhetag gefeiert, sondern in der Regel der Sonntag als erster Tag der Woche. Es gibt auch Abweichungen der Definition des göttlichen Rechts zwischen der ersten Version des CIC von 1917 und der überarbeiteten Version des CIC von 1983. Zum Beispiel wird das prinzipielle Verbot der Hochzeit zwischen Ehepartnern verschiedener Konfessionen im Canon 1060 des CIC/1917 mit dem expliziten Verweis auf göttliches Recht begründet, während ein Eheverbot aufgrund von Konfessionsverschiedenheit im Canon 1124 des CIC/1983 nicht explizit im Wortlaut Bezug auf göttliches Recht nimmt.⁸³ Ein anderes Beispiel sind die drei Weihestufen des Diakonats, Presbyterats und Episkopats der katholischen Kirche, die im CIC/1917 im Canon 108 als göttliches Recht definiert werden. Im Canon 1009 des CIC/1983 hingegen werden die drei Weihestufen nicht mehr explizit als göttliches Recht definiert, obwohl weiterhin an der göttlich gegebenen hierarchisch-episkopalen Ordnung und dem Papstprimat der katholischen Kirche festgehalten wird.⁸⁴

Die Annahme einer unverfügaren Ausgangsnorm wird nicht nur im katholischen Kirchenrecht oder allgemeiner in religiösen Rechten vorausgesetzt, sondern auch beispielsweise in naturalistischen Verständnissen von Menschenrechten⁸⁵ oder in rechtspositivistischen Konzepten wie Hans Kelsens Grundnorm⁸⁶. Wie wird aus kanonischer Perspektive die postulierte Unveränderlichkeit göttlichen Rechts angesichts der historischen Veränderungen legitimiert? In der Kanonistik wird nach Gratian der deutsche Theologe und Jesuit Karl Rahner als einer der ersten angeführt, der eine systematische Konzeption göttlichen Rechts hervorgebracht hat. Rahner unterscheidet, ähnlich wie Gratian, das Wesen oder die Substanz von der Gestalt göttlichen Rechts. Göttliches Recht besitzt laut Rahner eine „Wesensidentität in Gestaltwandel“⁸⁷. Der Erkenntnisprozess der Wesensidentität des göttlichen Rechts ist andauernd und verändert die Gestalt des göttlichen Rechts je nach Erkenntnisstand, ohne das Wesen des göttlichen Rechts selbst zu verändern.⁸⁸ Die historische Veränderung göttlicher Rechte trotz ihrer immannten Unveränderlichkeit resultiert daraus, dass konkrete Rechtsvorschriften, denen göttliches Recht zugrunde liegt, immer durch

83 Ebd., 209.

84 Ebd., 214.

85 Vgl. Dembour 2010.

86 Vgl. Kelsen 1934/2000.

87 Rahner 1962, 65.

88 Vgl. Meckel 2018, 224.

Menschen formuliert und konkretisiert werden (müssen). Die Prinzipien sind göttlich, die konkreten Rechtsvorschriften sind menschlich. Beispielsweise ist das Prinzip des Papstprimats göttliches Recht und damit unveränderlich. Wie sich die Vorherrschaft des Papstes operativ ausgestaltet, wird hingegen von Menschen konkretisiert und ist somit veränderlich.⁸⁹ Das heißt, „divine law is immutable in itself but it is apprehended by men through instruments which are subject to change“⁹⁰. Der Rechtswissenschaftler Alexander Hollerbach schlägt in Anlehnung an Karl Rahner zudem eine Ausdifferenzierung innerhalb des göttlichen Rechts vor, um die binäre Gegenüberstellung von göttlichem und menschlichem Recht zu überkommen. Hollerbach schlägt eine Hierarchie der Wahrheiten vor, nach der, ähnlich wie beim Naturrecht, zwischen Sätzen des primären und sekundären göttlichen Rechts je nach Nähe zur Wesensidentität des göttlichen Rechts unterschieden wird.⁹¹ Diese Ausdifferenzierung wird durch den Kirchenrechtler Helmuth Pree weitergeführt, indem er vier Ebenen präpositiven Rechts unterscheidet. Erstens allgemeine Prinzipien. Zweitens systembildende Rechtsprinzipien. Drittens geltende allgemeine Rechtsordnungen und viertens Einzelfallentscheidungen. Laut Pree ist göttliches Recht nur auf den ersten beiden Ebenen angesiedelt. Je konkreter die Rechtsnorm ausformuliert ist, desto veränderbarer ist diese.⁹² Judith Hahn unterscheidet zwischen epistemologischen und ontologischen Ansätzen zur Erklärung der Wandelbarkeit von Normen göttlichen Rechts. Epistemologische Ansätze wie jene von Karl Rahner oder Silvio Ferrari gehen von einer fortschreitenden epistemologischen Erkenntnis der Wesensidentität göttlichen Rechts aus. Ontologische Ansätze hingegen begreifen die Wandelungsfähigkeit als inkarnatorische Historisierung des göttlichen Rechts: „the divine will must ‘incarnate’ itself, in order to become ‘law’“⁹³. Judith Hahn hinterfragt, ob es überhaupt sinnvoll ist, von göttlichem *Recht* zu sprechen beziehungsweise inwiefern göttliches Recht als *Recht* im eigentlichen Sinne verstanden werden kann.

Auf konkrete Fragen danach, welche (Teile von) Rechtsnormen der unveränderlichen Wesensidentität göttlichen Rechts entspringen beziehungsweise dieser zuwiderlaufen und welche Teile konkreter Rechtsnormen sich einem Gestaltwandel unterziehen dürfen und wo die Grenzen des Gestalt-

89 Vgl. Sobanski 1997, 38.

90 Ferrari 2002, 52.

91 Hollerbach 1972, 226.

92 Vgl. Pree 2016.

93 Hahn 2020, 124.

wandels liegen und wie die Erkenntnis darüber gewonnen werden kann, gibt es weniger eindeutige kanonische Antworten. Mir sind während meiner Forschung verschiedene Perspektiven auf diese Fragen begegnet. An einem Ende des Spektrums waren kanonistische Positionen, die zwar die Existenz göttlichen Rechts nicht gänzlich verneinten, aber die Auffassung vertraten, dass Menschen darüber nichts wissen könnten. Diese Perspektiven könnten als epistemologisch agnostisch bezeichnet werden. Es gibt Positionen, die die Klärung dieser Fragen nicht im Zuständigkeitsbereich der Kanonistik, sondern vielmehr in der Verantwortung von Moraltheologie und Dogmatik sehen, wohingegen die Aufgabe der Kanonistik darin besteht, existierende positive Rechtsnormen auf konkrete Fälle anzuwenden. Diese Perspektive ist rechtspositivistisch. Am anderen Ende des Spektrums waren kanonistische Perspektiven, die die Existenz göttlichen Rechts für so selbstverständlich hielten, dass die Fragen danach zu Irritationen führten: „Ihre Frage danach impliziert ja, dass die Möglichkeit bestünde, nicht daran zu glauben?“

2.3 Perspektivierungen der Perspektiven auf göttliches Recht

Je nachdem, von welchem methodologischen Ismus ausgehend die Begründungen göttlichen Rechts im katholischen Kirchenrecht perspektiviert werden, wird die Forschende zu unterschiedlichen Interpretationen gelangen. Wenn methodologisch-theistisch von der Prämissen ausgegangen wird, dass es einen Gott gibt, der Menschen unveränderliche göttliche Gesetze gegeben hat, dann können die kanonischen Interpretationsversuche des besseren Verständnisses der Wesensidentität göttlichen Rechts als solche ernst genommen werden, das heißt eine methodologisch-theistische Perspektive wird emischen Perspektiven besser gerecht und kann diese in ihrer eigenen Vielfalt und Heterogenität darstellen.

Methodologisch-agnostizistisch könnten verschiedenen theistische, agnostizistische und atheistische Perspektiven auf göttliches Recht gegenübergestellt werden und es würde dem Leser oder der Leserin überlassen werden, die Plausibilität der unterschiedlichen Perspektiven zu evaluieren. Dies wird gewöhnlich als neutrale Gegenüberstellung gesehen.⁹⁴ Die Auswahl der Perspektiven, die gegenübergestellt werden, und die Art und Weise, wie sie dargestellt werden, ist jedoch nur bedingt unvoreingenommen

⁹⁴ Vgl. Porpora 2006.

möglich. Das Problem mit einer methodologisch-agnostischen Perspektive ist somit der Anschein, aus einer unpositionierten Perspektive zu schreiben, die sich der Reflexivität eigner Voreingenommenheiten entzieht.

Methodologisch atheistisch, das heißt von der Prämisse ausgehend, dass es keinen Gott gibt, der handelnd in die Weltgeschichte eingreift, würde eine sozial-konstruktivistische Interpretation göttlichen Rechts naheliegen. Dies könnte sich beispielsweise in der Analyse der sozialen Funktion der Idee göttlichen Rechts ausdrücken. Die Funktion der Berufung auf göttliches Recht könnte dann beispielsweise die Legitimierung nicht veränderlicher Rechtsnormen sein, um politische Interessen bestimmter Personen zu stärken. Somit würden emische Perspektiven nicht für sich stehen, sondern für die ihnen zugeschriebenen politischen Interessen.

Jede methodologische Perspektive weist Möglichkeiten und Grenzen auf. Methodologisch-theistische Perspektiven können zwar emischen Perspektiven am besten gerecht werden, aber klammern dafür größere Kontexte aus und können Gefahr laufen, politische Instrumentalisierungen von Religionen zu verharmlosen. Methodologisch-atheistische Perspektiven können auf der anderen Seite emischen Perspektiven nie ganz gerecht werden, aber dafür politische Dimensionen von Religion besser analysieren. Methodologisch-agnostische Perspektiven können verschiedene emische und etische Perspektiven nebeneinanderstellen, aber sind letztlich ebenso voreingenommen wie andere Perspektiven, weil eine Nebeneinanderstellung verschiedener Perspektiven keiner emischen Perspektive gerecht wird, sondern ultimativ eine dritte Perspektive eröffnet. Alle methodologischen Ismen beruhen auf wissenschaftlich nicht belegbaren und gewissermaßen parteiischen Prämissen, die *a priori* gesetzt werden.

3 Konklusion

Der vorliegende Beitrag diskutiert sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen und religiösem Recht am Beispiel einer Untersuchung von Perspektiven auf göttliches Recht im kanonischen Recht. Im ersten Teil des Beitrags wurden verschiedene historische und gegenwärtige sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen vorgestellt, die idealtypisch in methodologisch atheistische, agnostizistische und theistische Zugänge unterteilt wurden, wobei in der Multiplizität verschiedener Perspektiven auf Religionen in der Sozial- und Kulturanthropologie ein methodologischer Atheismus vorherrschend ist. Es wurde argumentiert, dass jedwede

(methodologische) Perspektive (auf Religion) voreingenommen ist. Voreingenommenheit beinhaltet dabei sowohl spezifische epistemologische Grenzen als auch Möglichkeiten, die im zweiten Teil am Beispiel einer Perspektivierung der Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht veranschaulicht wurden.

Die vorgeschlagene Perspektivierung sozial- und kulturanthropologischer Perspektiven auf Religionen und religiöses Recht entlang dreier methodologischer Ismen weist einige Unzulänglichkeiten auf, die in weiteren Auseinandersetzungen adressiert werden könnten. Auf der einen Seite erscheint die Dreiteilung zu weit gefasst und könnte weiter differenziert werden. Ein methodologischer Theismus beispielsweise umfasst theoretisch nicht nur katholische Perspektiven, sondern jedwede theistischen Perspektiven, die von der Existenz Gottes ausgehen und die durch ihre Heterogenität zu unterschiedlichen Interpretationen gelangen würden.

Zudem müsste der Begriff *methodologisch* genauer bestimmt werden. Was ist *methodologisch* an einem methodologischen Ismus? Was unterscheidet einen methodologischen Ismus von Positionierungen und Positionalitäten und wie stehen diese in Beziehung zueinander? Positionierung und Positionalität wurden in der Sozial- und Kulturanthropologie zumeist in Bezug auf die Fragen diskutiert, ob Positionalität durch Positionierung determiniert oder bedingt wird oder Positionalität sich in gewissem Maße unabhängig von Positionierung entwickeln kann, sowie in Bezug auf die Frage, ob eine bestimmte Positionierung, Positionalität oder ein bestimmter methodologischer Ansatz epistemologisch privilegierte Einsichten bzw. objektiveres Wissen hervorbringen kann. Einige Ansätze vertreten in Bezug auf die erste Frage die Ansicht, dass die Bedingtheit der Positionalität durch die Positionierung zu einer (radikal) strukturdeterministischen oder (gemäßigt) strukturbedingten Reproduktion sozialer (Ungleich-)Verhältnisse führe.⁹⁵ Andere Ansätze haben auf der Grundlage der Prämisse einer Bedingtheit der Positionalität durch Positionierung marginalisierten Positionierungen eine privilegierte epistemologische Positionalität in Bezug auf (Ungleich-)Verhältnisse postuliert.⁹⁶ Inwiefern beinflussen Positionierung und Positionalität die Wahl von und methodologische Zugänge zu Forschungsfeldern? Wenn das Wort *methodologisch* ernst genommen werden würde, dann müsste der methodologische Zugang unabhängig von der eigenen Positionierung und Positionalität gewählt werden können und auch

95 Vgl. Bourdieu 1977.

96 Vgl. z. B. Du Bois 1903; Haraway 1988; Harding 1992.

auf Felder außerhalb von Religion anwendbar sein. Zu welchen Erkenntnissen würde beispielsweise eine methodologisch-theistische Perspektive auf postmoderne Philosophie gelangen?

Zuletzt wäre die Frage der Wandelbarkeit methodologischer Perspektiven zu berücksichtigen. Inwiefern kann sich eine methodologische Perspektive innerhalb einer Forschung verändern? William Sax beispielsweise, der Besessenheit im Himalaya untersucht hat, konzeptualisierte Gottheiten, die von den menschlichen Orakeln Besitz ergreifen, als „authentic social agents“, nachdem er im Forschungsprozess begann, „vague feelings of supernatural threat“⁹⁷ zu erleben, als ihm ein Missgeschick widerfuhr, nachdem ein Gesprächspartner ihn warnte, die Macht Gottes nicht zu unterschätzen.⁹⁸ Methodologische Zugänge zu Recht und Religion können somit zwar vor Beginn der Forschung im Sinne Max Webers Forderung nach Klarheit der Wertbeziehungen⁹⁹ offengelegt werden, aber das schließt die mögliche Wandelbarkeit im Forschungsprozess nicht notwendigerweise aus.

Literaturverzeichnis

- Aleksov, Bojan (2018): Marian Apparitions in Medjugorje in the Dissolution of Yugoslavia, in: Gąsior, Agnieszka (Hg.): *Maria in der Krise. Kultpraxis zwischen Konfession und Politik in Ostmitteleuropa*, Köln u.a.
- Alidadi, Katayoun/Bernaerts, Jonathan/Burai, Petra/Foblets, Marie-Claire/Kokal, Kalindi/Riedel, Mareike/ Steyn, Elizabeth (2016): Which Law for Which Religion? Ethnographic Enquiries into the Limits of State Law vis-à-vis Lived Religion, in: *Rechtsphilosophie* 3, 237–282.
- Apel, Karl-Otto (1998): *Toward A Transformation of Philosophy*, Pittsburgh.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore.
- Benda-Beckmann, Franz von (2002): Who's afraid of Legal Pluralism, in: *Journal of Legal Pluralism* 47, 37–82.
- Benda-Beckmann, Keebet von (1981): Forum Shopping and Shopping Forums. Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra, in: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 13, 19, 117–159.

97 Sax 2009, 134.

98 Sax 2009, 16. Siehe auch Sax 2014 für einen persönlichen Kommentar dazu und Naraindas 2017 für eine kritische Untersuchung von Sax Positionalität.

99 Für Max Weber ist die Auswahl des Forschungsgegenstands (Auslese) sowie die Wahl der theoretischen Perspektive (Formung) durch außerwissenschaftliche Positionierungen des:der Wissenschaftler:in geprägt. Vgl. Hennen 2019.

- Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City.
- Bohannan, Paul (1957): *Justice and Judgment among the Tiv*, London.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge.
- Bowen, John R. (2003): *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge.
- Castro, E. Viveiros de (1998): Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 469–488.
- Clarke, Kamari Maxine (2019): Affective Justice: The International Criminal Court and the Pan-Africanist Pushback, Durham.
- Cohn, Bernhard S. (1989): Law and the Colonial State in India, in: Starr, June/Collier, Jane F. (Hg.): *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca/London, 131–152.
- Corwin, Anna (2012): Changing God, Changing Bodies. The Impact of New Prayer Practices on Elderly Catholic Nuns' Embodied Experience, in: *Ethos* 40, 4, 390–410.
- Dembour, Marie-Bénédicte (2010): What are Human Rights? Four Schools of Thought, in *Human Rights Quarterly* 32, 1, 1–20.
- Draper, Paul (2022): Atheism and Agnosticism, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/atheism-agnosticism>] <10.11.2023>.
- Du Bois, William Edward Burghardt (1903): *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago.
- Durkheim, Émile (1912/2017): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin.
- Eckert, Julia (2004): Urban Governance and Legal Pluralism in Mumbai, in: *Journal of Legal Pluralism* 50, 29–60.
- Eckert, Julia/Donahoe, Brian/Strümpell, Christian/Biner, Zerrin Özlem (Hg.) (2014): *Law against the State. Ethnographic Forays into Law's Transformations*, Cambridge.
- Eltantawi, Sarah (2017): *Shari'ah on Trial. Northern Nigeria's Islamic Revolution*, Oakland.
- Ferrari, Silvio (2002): Canon Law as a Religious Legal System, in: Huxley, Andrew (Hg.): *Religion, Law and Language: Comparative Studies in Religious Law*, London, 49–60.
- Frazer, James George (1890): *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, New York/London.
- Freitag, Sandria (1998): Sansiahs and the State. The Changing Nature of Crime and Justice in Nineteenth-Century British India, in: Anderson, M. R./Guha, S. (Hg.): *Changing Concepts of Rights and Justice in South Asia*, Delhi, 82–113.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*, New York.
- Gluckman, Max (1965): *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford.
- Graulich, Markus (2018): Das ius divinum im Decretum Gratiani – ein Wegweiser, in: Graulich, Markus/Weimann, Ralph (Hg.): *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*, Freiburg i.Br., 116–129.

- Griffiths, John (1986): What is Legal Pluralism?, in: The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 18, 24, 1–55.
- Hahn, Judith (2020): Foundations of a Sociology of Canon Law, Cham.
- Halemba, Agnieszka (2018): Apparitions of the Virgin Mary as decision-events, in: Laidlaw, James (Hg.): Recovering the Human Subject, Cambridge, 95–114.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: Feminist Studies 14, 3, 575–599.
- Harding, Sandra (1992): Rethinking Standpoint Epistemology. What is “Strong Objectivity?, in: The Centennial Review 36, 3, 437–70.
- Hecke, Simon (2017): Kanonisches Recht. Zur Rechtsbildung und Rechtsstruktur des römisch-katholischen Kirchenrechts, Bielefeld.
- Hennen, Leonhard (2019): Max Weber revisited. Die „Wertbeziehung(en)“ der Technikfolgenabschätzung, in: Zeitschrift für Technikfolgenabschätzung in Theorie und Praxis 28, 1, 27–32.
- Hann, Chris (2014): The Heart of the Matter, in: Current Anthropology 55, 10, 182–192.
- Hertz, Robert (1928): Saint Besse. Etude d'un Culte Alpestre. Mélanges de Sociologie Religieuse et de Folklore, Paris.
- Haynes, Naomi (2017): Moving by the Spirit. Pentecostal Social Life on the Zambian Copperbelt, Ewing.
- Holbraad, Martin (2012): Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination, Chicago.
- Hollerbach, Alexander (1972): Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche, in: Hollerbach, Alexander/Maihofer, Werner/Würtenberger, Thomas: Mensch und Recht. Festschrift für Erik Wolf zum 70. Geburtstag, Frankfurt a.M., 212–235.
- Howell, Brian (2007): The Repugnant Cultural Other Speaks Back. Christian Identity as Ethnographic “Standpoint”, in: Anthropological Theory 7, 4, 371–391.
- Ignatieff, Michael (2001): Human Rights as Politics and Idolatry, Princeton.
- Irvine, Richard D.G. (2010): How to Read. Lectio Divina in an English Benedictine Monastery, in: Culture and Religion 11, 4, 395–411.
- Kaufman, Suzanne (2008): Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine, Ithaca.
- Keane, Webb (2007): Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter, Berkeley.
- Kelsen, Hans (1934/2000): Reine Rechtslehre, Wien.
- Lado, Ludovic (2017): Experiments of Inculcation in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): The Anthropology of Catholicism. A Reader, Oakland, California, 227–243.
- Lambek, Michael (2013): What is “Religion” for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to “Religion”?, in: Boddy, Janice/Lambek, Michael (Hg.): A Companion to the Anthropology of Religion, Malden, 1–32.
- Lee, Lois (2012): Research Note. Talking about a Revolution. Terminology for the New Field of Non-religion Studies, in: Journal of Contemporary Religion 27, 1, 129–139.

- Lester, Rebecca (2005): *Jesus in our Wombs. Embodying Modernity in a Mexican Convent*, Berkeley.
- Luhrmann, Tanya M. (2012): *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York.
- Maine, Henry Sumner (1861): *Ancient Law. Its Connection With the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*, London.
- Malinowski, Bronislaw (1926): *Crime and Custom in Savage Society*, London.
- Martino, Ernesto de (1961/2005): *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, London.
- Marx, Karl (1844/2017): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: ders./Engels, Friedrich: *Werke*, 17. Auflage, Berlin, 378–391.
- Mayblin, Maya (2010): *Gender, Catholicism, and Morality in Brazil. Virtuous Husbands, Powerful Wives*, New York.
- Mayblin, Maya (2017): *Containment and Contagion. The Gender of Sin in Contemporary Catholicism*, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California, 139–155.
- McAllister, Carlota/Napolitano, Valentina (2021): *Political Theology/Theopolitics. The Thresholds and Vulnerabilities of Sovereignty*, in: *Annual Review of Anthropology* 50, 1, 109–124.
- Meckel, Thomas (2018): *Ius duvinum – Befund und Begründungen einer Begründungsfigur kirchlichen Rechts*, in: Graulich, Markus/Weimann, Ralph (Hg.): *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*, Freiburg i.Br., 209–234.
- Merry, Sally E. (1988): *Legal Pluralism*, in: *Law and Society Review* 22, 869–96.
- Mosse, David (2017): *Complexio Oppitorum?*, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California, 105–122.
- Napolitano, Valentina (2017): *On a Political Economy of Political Theology*, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California, 243–256.
- Naraindas, Harish (2017): *Of Sacraments, Sacramentals and Anthropology. Is Anthropological Explanation Sacramental?*, in: *Anthropology & Medicine* 24, 3, 276–300.
- Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.) 2017: *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California.
- Norget, Kristin (2021): *Popular-Indigenous Catholicism in Southern Mexico*, in: *Religions* 12, 7, 531.
- Oraby, Mona/Sullivan, Winnifred Fallers (2020): *Law and Religion. Reimagining the Entanglement of Two Universals*, in: *Annual Review of Law and Social Science* 16, 257–276.
- Pinal, Eric Hoenes del (2017): *The Paradox of Charismatic Catholicism*, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California, 170–184.

- Porpora, Douglas V. (2006): Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36, 1, 57–75.
- Pree, Helmuth (2016): *Ius divinum aus rechtstheoretischer und rechtstheologischer Perspektive*, in: Graulich, Markus/Pulte, Matthias/Meckel, Thomas (Hg.): *Ius canonicum in communione christifidelium. Festschrift zum 65. Geburtstag von Heribert Hallermann*, Paderborn, 479–494.
- Quack, Johannes (2013): Was ist „Nichtreligion“? Feldtheoretische Argumente für ein relationales Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes, in: Antes, Peter/Führding, Steffen (Hg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen, 87–107.
- Quack, Johannes (2017): Religionsethnologie, in: Beer, Bettina/Fischer, Hans/Pauli, Julia (Hg.): *Ethnologie. Einführung in die Erforschung kultureller Vielfalt*, Berlin, 183–201.
- Quack, Johannes (2020): *The Diversity of Nonreligion. Contested Normativities and Relations*, Abingdon.
- Rahner, Karl (1962): Über den Begriff des „Ius Divinum“ im katholischen Verständnis, in: Würtenberger, Thomas/ Maihofer, Werner/Hollerbach, Alexander (Hg.): *Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M., 62–86.
- Ramstedt, Martin (2015): Anthropological Perspectives on Law and Religion, in: Ferrari, Silvio (Hg.): *Routledge Handbook of Law and Religion*, London/New York.
- Rhode, Ulrich (2015): *Kirchenrecht*, Stuttgart.
- Robbins, Joel (2007): Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, Time, and the Anthropology of Christianity, in: *Current Anthropology* 48, 5–38.
- Robbins, Joel (2014): The Anthropology of Christianity. Unity, Diversity, New Directions, in: *Current Anthropology* 55, 10, 157–171.
- Rosen, Lawrence (2002): *The Justice of Islam*, Oxford/New York.
- Sax, William (2009): *God of Justice. Ritual Healing and Social Justice in the Central Himalayas*, Cambridge.
- Sax, William (2014): The Multiple Worlds of Ethnographic Fieldwork: A Personal Account, in *Zeitschrift für Ethnologie* 139, 1, 7–21.
- Schieffelin, Bambi B. (2002): Marking Time, in *Current Anthropology* 43, 4, 5–17.
- Schubert, Klaus/Klein, Martina (2020): *Das Politiklexikon*, 7. Auflage, Bonn.
- Sobanski, Remigiusz (1997): *Immutabilità e storicità del diritto della Chiesa. Diritto divino a diritto umano*, in: *Ius Ecclesiae* 9, 19–43.
- Spiro, Melford E. (1966): Religion. Problems of Definition and Explanation, in: Banton, Michael (Hg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 85–126.
- Turner, Victor/Turner, Edith (Hg.) (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Cultures*, New York.

- Tylor, Edward Burnett (1871/2016): *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Mineola/New York.
- Vilaça, Aparecida (2009): *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, Abingdon.
- Zander, Helmut (2011): Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders, in: Geppert, Alexander C.T./Kössler, Till (Hg.): *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., 146–176.
- Zenker, Olaf (2016): Anthropology on Trial. Exploring the Laws of Anthropological Expertise, in: *International Journal of Law in Context* 12, 3, 293–311.