

„RELIGIONEN UND RELIGION.“
ANMERKUNGEN ZU JACQUES WAARDENBURGS EINFÜHRUNG
IN DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT*

von Hubert Seiwert

Man kann das Buch des Utrechter Religionswissenschaftlers unter zwei Gesichtspunkten lesen: Einmal als eine systematische Einführung in die Religionswissenschaft, die sich in erster Linie an Studenten und Nichtfachleute wendet. Zum anderen als Formulierung und Begründung eines eigenen, originalen religionswissenschaftlichen Forschungsansatzes, wodurch das Buch zu weit mehr wird als nur einer einführenden Darstellung allgemein bekannter Positionen der Religionswissenschaft. Dieser zweite Aspekt macht das Werk für Fachleute lesenswert. Hier wird von einem der besten Kenner der vor allem in der niederländischen und deutschen Religionswissenschaft lange Zeit dominierenden phänomenologischen Forschungstradition eine Neuformulierung dieses Ansatzes vorgestellt, an dem die weitere religionswissenschaftliche Diskussion nicht vorbeigehen kann. Ein wichtiges Buch mithin, ein Buch aber auch, das zum Widerspruch herausfordert, mit dem man sich auseinandersetzen muß.

Als Einführung in die Religionswissenschaft bietet das Werk das, was man von einer solchen Einführung erwartet: Im ersten Kapitel wird neben den religionswissenschaftlichen Grundpositionen des Verfassers – auf die noch einzugehen sein wird – ein Überblick über die „Systematik der Religionswissenschaft“ und die „Forschungsgeschichte der Religion“ (es müßte wohl „Geschichte der Religionsforschung“ heißen!) geboten. Die folgenden Kapitel behandeln „geschichtliche Forschung“, „vergleichende Forschung“ und „die Erforschung von Religion in ihrem Kontext“. Mit letzterem sind insbesondere ethnologische, soziologische und psychologische Fragestellungen gemeint. Das letzte Kapitel schließlich beschäftigt sich eingehend mit der hermeneutischen Forschung, der das Hauptinteresse des Verfassers gilt. Das profunde Wissen WAARDENBURGS, der als Herausgeber mehrere bedeutende religionswissenschaftliche Schriftenreihen betreut, bietet die Basis für das Bemühen, in die ganze Breite der religionswissenschaftlichen Forschung und ihre vielfältigen Fragestellungen einzuführen. An manchen Stellen freilich wäre vielleicht weniger besser gewesen, einige Passagen reduzieren sich auf reines *name-dropping*, das einen Studenten eher verwirren als in die jeweilige Problematik einführen dürfte, so zum Beispiel die Ausführungen über Religion und Wirtschaft (S. 157).

Es wäre unangemessen, hier auf die Stärken und Schwächen der mittleren Kapitel (II, III, IV) einzugehen, in denen es um die Referierung der wichtigsten Richtungen der religionswissenschaftlichen Forschung geht. Man könnte vielleicht hier einen Schwerpunkt anders setzen oder dort eine andere Formulierung wünschen, doch wären dies eher Fragen des persönlichen Geschmacks des Rezensenten und keine wissenschaftliche Kritik an der Arbeit des Verfassers. Weit reizvoller ist es, sich mit den Positionen auseinanderzusetzen, die WAARDENBURG in den Randkapiteln (I und V) formuliert, weil sie einen genuinen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Diskussion beinhalten.

Beachtung verdient zunächst der Religionsbegriff, der von WAARDENBURG an mehreren Stellen des Buches unter verschiedenen Schwerpunktsetzungen entwickelt wird. Nach einer anfangs eher deskriptiven Behandlung der Frage „Was ist Religion?“, in der verschiedene, nach Meinung des Verfassers wesentliche „Merkmale von Religion“

* JACQUES WAARDENBURG: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin/New York: de Gruyter, 1986. 277 S.

vorgestellt werden, wird ein vorläufiger Religionsbegriff bestimmt: Religion als Orientierung. „Wir begreifen Religion auf abstrakter Ebene vor allem als *Orientierung*, Religionen als eine Art *Orientierungssysteme*“ (S. 34). Scheinbar im Widerspruch dazu wird im letzten Kapitel ein Ansatz entwickelt, der Religionen als „religiös gedeutete Zeichensysteme“ versteht. „Der Begriff der Religion als eines religiös gedeuteten Zeichensystems unterscheidet sich von den herkömmlichen Religionsbegriffen vor allem dadurch, daß hier nicht die Faktizität, sondern der Sinn- und Bedeutungsaspekt der Religionen als entscheidend hervorgehoben wird. Es geht uns dabei vor allem um die *Sinnggebung bzw. Sinnverneinung geschichtlicher und sozialer Sachverhalte*“ (S. 240, Hervorhebung im Original). Man kann vermuten, daß der Verfasser keinen Gegensatz zwischen sinngebenden Zeichensystemen und Orientierungssystemen sieht, sondern Orientierung als Funktion religiöser Zeichensysteme ansieht.

Es läßt sich hier die Frage stellen, was den *religiösen* Charakter eines Orientierungs- oder eines Zeichensystems ausmache. Der Verfasser beschäftigt sich mit dieser Frage an mehreren Stellen, am ausführlichsten bei der Behandlung des Begriffs „religiöser Tatbestand“ (S. 30–32). „Religiös‘ meint im Bereich der Forschung eine bestimmte Art von Bedeutung, die ein Phänomen haben kann, eine Bedeutung, die sich bestimmten Personen aufdrängt und für sie eine unbedingte, ‚absolute‘ Gültigkeit besitzt“ (S. 30, vgl. auch S. 236). WAARDENBURG gibt sich mit dieser allgemeinen Bestimmung, in der „religiös“ als eine Kategorie des subjektiven Sinns definiert wird, jedoch nicht zufrieden, sondern glaubt weiter differenzieren zu müssen. Dabei wird eine Unterscheidung von „wirklich‘ religiös“ und „wirksam‘ religiös“ getroffen: „Wirklich‘ religiös“ ist ein Tatbestand nur dann, „wenn ihm in seinem eigenen kulturellen Kontext eine religiöse Bedeutung zugesprochen wird“ (S. 31). „Wirksam‘ religiös“ ist ein Tatbestand dagegen, „wenn er im Urteil des Forschers für die jeweils in Frage kommenden Menschen eine ‚letzte‘ Bedeutung, eine ‚absolute‘ Gültigkeit hat“ (S. 31).

Weiter heißt es: „Um einen Tatbestand ‚religiös‘ nennen zu können, muß er also im eigenen kulturellen Rahmen als religiös betrachtet werden (also ‚wirklich‘ religiös sein) und auf etwas verweisen, das für die betreffenden Menschen grundsätzlich sinngebend wirkt (also ‚wirksam‘ religiös sein)“ (S. 31). Bei genauer Betrachtung erweist sich diese Unterscheidung als wenig einleuchtend. Man muß hier nämlich fragen, was damit gemeint ist, daß einem Tatbestand „in seinem eigenen kulturellen Kontext eine religiöse Bedeutung zugesprochen wird“ („wirklich‘ religiös“). WAARDENBURG wird damit wohl kaum meinen, daß in der betreffenden Kultur die Wörter „Religion“ oder „religiös“ explizit vorkommen müssen, denn dann könnte es „wirklich‘ religiöse“ Tatbestände nur in den okzidentalischen Kulturen geben. Wenn es aber das Wort „religiös“ nicht gibt, woran erkenne ich als Wissenschaftler dann, ob einem Tatbestand „religiöse Bedeutung zugesprochen wird“? Der Verfasser äußert sich zu diesem Problem nicht. Wenn man freilich die Formulierung von Seite 30 zugrunde legt, müßte man religiöse Bedeutung daran erkennen können, daß sie für die betreffenden Personen „eine unbedingte, ‚absolute‘ Gültigkeit besitzt“ (S. 30). Auf dieser Basis löst sich jedoch die Unterscheidung von „wirklich‘ religiös“ und „wirksam‘ religiös“ in nichts auf, denn in beiden Fällen wäre „absolute Gültigkeit“ das Definitionsmerkmal.

Ähnliche Probleme bestehen bei einer anderen Differenzierung, die WAARDENBURG im letzten Kapitel einführt, indem er zwischen „impliziten“ und „expliziten“ Religionen unterscheidet. „Die *impliziten* Religionen sind solche, deren religiöse Bedeutung oder Wirkung von den Menschen als selbstverständlich hingenommen wird; sie sind sich nicht bewußt, daß es sich eigentlich (!) um eine ‚religiöse‘ Bedeutung mit ‚religiöser‘ Wirkung handelt. Die *expliziten* Religionen dagegen sind solche, deren religiöse Bedeutung von den betreffenden Menschen anerkannt wird; sie werden von verschiedenen Menschen aktiv – und zwar in unterschiedlicher Weise – gedeutet“ (S. 234,

Hervorhebung im Original). Auch hier muß man sich fragen, was denn damit gemeint sei, daß eine „religiöse Bedeutung von den betreffenden Menschen anerkannt“ wird. Soll dies etwa heißen, daß die betreffenden Menschen sagen: „Dies oder jenes ist nach unserer Meinung religiös“? Das kann nicht im Ernst die Position des Verfassers sein, denn damit würde „explizite Religion“ auf Kulturen beschränkt, in deren Sprache dieses aus dem lateinischen stammende Wort zufällig vorkommt. Aber wie soll man den Unterschied zwischen „expliziter“ und „impliziter“ Religion dann verstehen? Es scheint wie im Fall von „wirklich“ und „wirksam‘ religiös“ zu sein: Der Leser kann Vermutungen anstellen, aber was genau gemeint ist, läßt sich nicht feststellen.

Die Schwierigkeiten scheinen damit zusammenzuhängen, daß der Verfasser nicht klar macht, auf welcher Ebene er von „religiöser Bedeutung“ sprechen will. Einerseits wird „religiös“ auf der Ebene der Wissenschaftssprache als eine besondere Art von Bedeutung bestimmt, die von Menschen bestimmten Dingen zugemessen wird („wirksam‘ religiös“). Mit dieser Bestimmung wäre schon dem hermeneutischen Anliegen des Verfassers Genüge getan, denn es wird der subjektive Sinn zum Definitionsmerkmal gemacht. Es ist deshalb nicht nur methodisch schwer zu begründen, sondern auch überflüssig, *gleichzeitig* „religiös“ auch auf der Ebene der Objektsprache zu bestimmen („wirklich‘ religiös“), also zu verlangen, daß die Orientierungs- und Zeichensysteme, die wir untersuchen, sich selbst als religiös begreifen. Gleiches gilt analog auch für die Unterscheidung zwischen „impliziten“ und „expliziten“ Religionen. Die Vermischung der Sprachebenen führt zwangsläufig zu theoretischen Aporien und terminologischen Inkonsistenzen.

Ohne Zweifel ist es im Rahmen der phänomenologischen Religionswissenschaft ein wichtiger Fortschritt, den Versuch zu unternehmen, „religiöse Tatbestände“ oder „Religion“ über das umgangssprachliche Vorverständnis hinausgehend genauer zu definieren. Der Weg, den der Verfasser einschlägt, scheint richtig, nämlich sich vom „herkömmlichen ‚normativen‘ Religionsbegriff“ (S. 246) zu lösen und „Religionen“ als einen Terminus der religionswissenschaftlichen Theoriesprache zu begreifen. Aber der Verfasser geht diesen Weg nicht konsequent zu Ende, sondern bleibt weiterhin einem „normativen“ Begriff von Religion verbunden. So kommt es dann zu einem gespaltenen Religionsbegriff mit „wirklich‘ religiösen“ Tatbeständen, die anscheinend der „expliziten Religion“ entsprechen, und „wirksam‘ religiösen“ Tatbeständen, die der „impliziten Religion“ angehören. Normativ ist dieser gesplattene Religionsbegriff deshalb, weil deutlich wird, daß implizite Religion eben nicht in vollem Sinne als Religion angesehen wird.

Die systematischen Inkonsistenzen und terminologischen Ungenauigkeiten sind vermutlich die Ursache für manche fragwürdige Formulierung. Im Zusammenhang mit Orientierungssystemen, „die keine Religionen sind“, aber „eine religiöse Funktion erfüllen“ (es ist ungeklärt, was unter einer „religiösen Funktion“ zu verstehen sei) heißt es: „In einem solchen Fall sind an und für sich (!) nichtreligiöse Orientierungssysteme ‚religiös‘ wirksam“ (S. 35). Die Formulierung ist nur verständlich, wenn man akzeptiert, daß nur „explizite Religion“ als „wirkliche“ Religion anzusehen sei. Damit aber zerbricht der zunächst konzipierte Religionsbegriff wieder in „eigentliche“ und „Pseudo-Religion“ (diese Termini gebraucht der Verfasser nicht), entsprechend dem normativen Religionsbegriff der traditionellen Phänomenologie. So wird denn auch als Merkmal „impliziter Religionen“ auf „eine irrational absolut gesetzte Begründung und eine irrational mystifizierte Herkunft“ (S. 248) verwiesen, wobei das Prädikat „irrational“ eine deutliche negative Abgrenzung von „wirklicher“ Religion darstellt.

Man würde dem Verfasser sicher Unrecht tun, wenn man unterstellte, daß die nach Meinung des Rezensenten problematische Unterscheidung von „wirklich“ religiös (explizite Religion) und „wirksam“ religiös (implizite Religion) eine Folge methodischer

Nachlässigkeit sei. Bei einem Experten der religionswissenschaftlichen Methodologie, wie es der Verfasser bekanntermaßen ist, erwartet man zurecht, daß die theoretischen Konzepte in einen weiteren systematischen Kontext eingeordnet sind und durch ihn begründet werden. Dieser systematische Kontext wird im ersten Abschnitt unter der Überschrift „Einige wesentliche Merkmale von Religion“ (S. 18–24) angedeutet. Als theoretischer Zentralbegriff erscheint dabei „andere Wirklichkeit“, ein Konzept, das unverkennbar RUDOLF OTTOS Begriff „das Heilige“ verpflichtet ist. „In allen Religionen gibt es neben der gewöhnlichen, alltäglichen oder ‚empirischen‘ Wirklichkeit andere Wirklichkeiten oder eine andere Seite dieser Wirklichkeit“ (S. 19). Die Vorstellung von einer anderen Wirklichkeit wird als wesentliches, wenn auch nicht allein hinreichendes Kriterium für Religion angesehen (S. 22f).

So einleuchtend diese Position auf den ersten Blick erscheint, im Rahmen der systematischen Religionswissenschaft sind einige Fragen angebracht. Der Rezensent (der zugegebenermaßen eine andere wissenschaftstheoretische Position vertritt) sieht folgendes Problem: Auf welcher Ebene wird bestimmt, was als „andere Wirklichkeit“ anzusehen sei? Es scheint, daß der Verfasser davon ausgeht, daß dies im Rahmen der betreffenden Religionen geschehe, also auf der Objektebene: es handelt sich um *Vorstellungen* von anderen Wirklichkeiten (S. 22). Dann aber kann die mehrfach vorgenommene Präzisierung „empirisch nicht gegeben“ nicht akzeptiert werden. Denn „religiöse Erfahrung“ (und was ist Empirie anderes als Erfahrung?) wird gerade als solche bestimmt, die mit einer „anderen“ Wirklichkeit in Verbindung gebracht wird (S. 21). Demnach ist die „andere Wirklichkeit“ keineswegs eine nichtempirische oder nichterfahrbare. Es ist gerade das Verdienst der hermeneutischen Tradition, der sich der Verfasser verpflichtet weiß, die mannigfachen Bezeugungen der Erfahrung anderer Wirklichkeit in die religionswissenschaftliche Forschung aufgenommen zu haben.

Indem der Verfasser das „andere“ als empirisch nicht Gegebenes und „empirisch nicht Faßbares“ (S. 24) kennzeichnet, benutzt er offenbar einen Begriff von Empirie, der auf der Ebene der Wissenschaftssprache Geltung besitzt, keineswegs jedoch auf der Ebene der Objektsprache, d. h. der Religionen selbst. Demnach wäre „andere Wirklichkeit“ ein Begriff, dessen Bedeutung im Rahmen der religionswissenschaftlichen Theoriesprache bestimmt wird. Die Entwicklung solcher theoretischen Konzepte ist ohne jede Frage ein legitimes Verfahren der systematischen Religionswissenschaft. Problematisch ist es jedoch, wenn der Verfasser dann die andere Wirklichkeit zur „Wirklichkeit der Religion“ erklärt, d. h. „dasjenige, um das es den betreffenden Menschen letztlich geht“ (S. 24). Damit werden unversehens die Sprachebenen gewechselt, die andere Wirklichkeit erscheint als Gegenstand der Objektsprache, sie wird zum Objekt des hermeneutischen Interesses, obwohl sie doch als Begriff der religionswissenschaftlichen Metasprache konstituiert wurde.

Hier erscheint ein Dilemma, das charakteristisch ist für eine religionswissenschaftliche Hermeneutik, die sich nicht vollständig dem Bann der traditionellen Religionsphänomenologie entzieht. Hermeneutik als eine Methode, die auf das Verstehen von Sinn zielt, kann immer nur den jeweils intendierten oder gemeinten Sinn zum Gegenstand haben. Ich kann verstehen wollen, was ein gegebenes sprachliches oder ikonographisches Symbol, ein gegebener Text oder eine gegebene rituelle Handlung für diese oder jene Person oder im Rahmen dieser oder jener religiösen Tradition bedeuten. Dieses Konzept von Hermeneutik ist vom Verfasser im letzten Kapitel unter dem Titel „Intentionsforschung“ (bes. S. 241–245) in vorbildlicher Weise entwickelt worden. Es wird klar formuliert, daß die „Erforschung der Bedeutung religiöser Tatbestände eine Bezugnahme auf die Deutungen und Anwendungen [verlange], die die betreffenden Menschen diesen Tatbeständen verleihen oder verliehen haben“ (S. 241).

Das erste Kapitel freilich erscheint mitunter einer phänomenologischen Tradition verbunden, die dem Irrtum erliegt, allein auf hermeneutischem Wege zu *allgemeinen* Aussagen über Religion gelangen zu können. Ein Irrtum ist dies deshalb, weil hermeneutisch immer nur der Sinn oder die Bedeutung verstanden werden kann, der den Dingen (oder Phänomenen) von den „betreffenden Menschen“ verliehen wurde. So wichtig diese „subjektiven“ Bedeutungen im Rahmen der religionswissenschaftlichen Forschung ohne jeden Zweifel sind, sie bleiben Deutungen der „betreffenden Menschen“ oder religiösen Traditionen und müssen als solche klar unterschieden werden von den Deutungen, zu denen die Religionswissenschaft gelangt. Alle *allgemeinen* Aussagen über Religion und alle *allgemeinen* Aussagen über religiöse Tatbestände sind jedoch religionswissenschaftliche Deutungen, die nicht unmittelbar aus hermeneutischem Verstehen abgeleitet werden können. Wissenschaftssprache und Objektsprache sind nicht wechselseitig transformierbar.

Der Unterschied von wissenschaftlichen Aussagen und den Aussagen der Religionen wird in der traditionellen Religionsphänomenologie übersehen. Auch bei WAARDENBURG wird dieser Unterschied verwischt. So bleibt unklar, auf welcher Ebene „die Wirklichkeit der Religion“ anzusiedeln sei. Einerseits scheint es, als handele es sich um eine Kategorie, die den subjektiven Sinn religiöser Deutungen bezeichne; in diesem Fall wären die *Vorstellungen* von dieser „Wirklichkeit der Religion“, die innerhalb der verschiedenen Traditionen bestehen, Gegenstand der religionswissenschaftlichen Forschung. Andererseits wird jedoch deutlich, daß der Verfasser mit „Wirklichkeit der Religion“ einen objektiven, d. h. aus der Sicht des wissenschaftlichen Betrachters gegebenen Gegenstand meint, der selbst (also nicht bloß die Vorstellungen über ihn) zum Objekt der religionswissenschaftlichen Forschung gemacht werden soll (s. bes. S. 28f). Da die „Wirklichkeit der Religion“ ausdrücklich als „empirisch nicht gegeben“ gekennzeichnet wurde, wird hier also vom Verfasser der Anspruch aufgegeben, Religionswissenschaft sei eine empirische Wissenschaft.

Eine solche Position erscheint aus der Sicht des Rezensenten höchst problematisch, da damit die Integrität der Religionswissenschaft als einer nichttheologischen Disziplin aufs Spiel gesetzt wird. Wenn übersehen wird, daß die Aussagen der Religionswissenschaft auf einer anderen Ebene liegen als die Aussagen der Religionen, wird die Religionswissenschaft selbst zu einem religiösen Unternehmen. Statt die Religionen zum Forschungsgegenstand zu machen, also *über* Religionen zu reden, wird *mit* den Religionen über eine transzendente Wirklichkeit geredet. Dies ist jedoch Aufgabe der Theologen und nicht der Religionswissenschaft.

Ungeachtet dieser problematischen Voraussetzungen entwirft der Verfasser im letzten Kapitel ein Programm religionswissenschaftlicher Hermeneutik, das für die weitere Diskussion richtungswesend ist. Angesichts der vielfach zu beobachtenden Dominanz historisch-deskriptiver Religionsforschung und soziologischer Religionstheorien, ist es mit Nachdruck zu begrüßen, wenn der Verfasser die „Frage nach dem Sinn religiöser Tatbestände und nach der Relevanz und Bedeutung, die diese Tatbestände in gegebenen Situationen für bestimmte Personen und Gruppen haben“ (S. 202) als genuines Anliegen der Religionswissenschaft beschreibt. Besondere Beachtung verdienen dabei die „Grundregeln“ für die hermeneutische Erforschung religiös gedeuteter Tatbestände (S. 207–211), in denen betont wird, daß Hermeneutik sich keineswegs auf die isolierte Betrachtung religiöser Dokumente beschränken darf.

WAARDENBURG entwickelt einen eigenen phänomenologischen Ansatz, den er als „Intentionsforschung“ bezeichnet. „Unter *Intentionsforschung* in der Religionswissenschaft verstehen wir die Erforschung der Intentionen, die in der subjektiven Religion zutage treten. Untersucht werden religiöse Ausdrucksformen, und zwar im Hinblick auf die in ihnen sich objektivierenden menschlichen Intentionen. Sie richten sich auf einen geistigen Brennpunkt oder Blickpunkt, führen zu geistigen Sinngebilden und

können sich auf vielerlei Weisen ausdrücken“ (S. 241f). Nicht ganz klar ist, wodurch sich religiöse Intentionen von nichtreligiösen unterscheiden. Der Verfasser formuliert selbst dieses theoretische Problem und stellt dazu die „Hypothese auf [. . .], daß, wollen Intentionen zu religiösen Intentionen werden, sie eine religiöse Richtung und Qualität erhalten sollten, wodurch (religiöse) Perzeptionen und Erfahrungen, Deutungen und Verhaltensweisen entstehen“ (S. 243). Es wäre zu prüfen, ob Formulierungen dieser Art nicht als Tautologien anzusehen sind.

Auf der Grundlage seines religionswissenschaftlichen Ansatzes entwirft der Verfasser abschließend ein Programm „zu einer adäquateren hermeneutischen Erforschung von Religion und Religionen“, indem er sich dafür ausspricht, den bisherigen „normativen Religionsbegriff“ durch einen „hermeneutischen Religionsbegriff“ zu ersetzen. Dabei geht es ihm darum, daß wir als Religionswissenschaftler „keinen – noch so schönen – Theorien erliegen, die die Bedeutung und den Sinn, die sie [die Religionen (?), H. S.] für die betreffenden Menschen haben, ausschalten“ (S. 250). Es ist eines der Verdienste des Buches, dieses hermeneutische Anliegen als eine wesentliche Zielsetzung der Religionswissenschaft herausgearbeitet haben. J. WAARDENBURG hat damit einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um das methodische Selbstverständnis der Religionswissenschaft geleistet und eine Position beschrieben, die der phänomenologischen Forschungstradition eine zentrale Rolle innerhalb der Religionswissenschaft zuweist. Daß der Rezensent diese Position nicht in allen Punkten teilt, liegt in der Natur des wissenschaftlichen Diskurses. Ein grundlegendes Buch wie dieses verdient es, daß man sich kritisch mit ihm auseinandersetzt.