

ANSÄTZE ZU EINER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN ANGEWANDTEN HERMENEUTIK¹

von Jacques Waardenburg

I. Einleitung

Die Debatte um die Hermeneutik kann auf eine Geschichte von mindestens zwei Jahrtausenden zurückblicken, wobei es sich bis zur Mitte unseres Jahrhunderts eigentlich mehr um Stellungnahmen als um gemeinsame Forschungen handelte. In der Religionswissenschaft sind hermeneutische Fragen erst im Laufe des 20. Jahrhunderts recht in Gang gekommen.²

Beim Rückblick in die Geschichte zeigen sich zwei Seiten. Auf der einen Seite gab es die Richtung, der es auf das Verstehen ankam, und man kann gewissermaßen von einer geisteswissenschaftlichen Schule des Verstehens sprechen, die sich namentlich bei Gerardus van der Leeuw (1890–1950) auch in die Religionswissenschaft ausdehnte.³ Hier wurde sehr viel Aufmerksamkeit dem Verfahren des Forschers zugewandt, seinen Voraussetzungen, seinem Vermögen zur Empathie. Bei der von Van der Leeuw angewandten Hermeneutik spielt die Subjektivität des Forschers eine große eingestandene Rolle, und man kann von einer Neigung zur Psychologisierung des hermeneutischen Verfahrens sprechen.⁴

Auf der anderen Seite gab es diejenigen Forscher, denen es auf die objektive Gültigkeit religiöser Erfahrungen und deren Objekt ankam, das sie gern mit dem Terminus des Heiligen andeuteten. Das Heilige war dabei eine objektive Kategorie, die den

¹ Der Vortrag wurde gehalten am 4. Februar 1992 beim Graduiertenkolleg »Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien« der Universität Bonn. Der Autor dankt Frau Isabel Stümpel und Herrn Dr. Günter Riße für die deutschsprachigen Korrekturen.

² Vgl. J. WACH, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. 3 Bde., Tübingen 1926–33; DERS., *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924.

³ J. WAARDENBURG, »Gerardus van der Leeuw as a theologian and phenomenologist«, in: DERS., *Reflections on the Study of Religion*, Den Haag 1978. Vgl. DERS., *Gerardus van der Leeuw (1890–1950) und die holländische Religionswissenschaft* (Jahrbuch Zentrum für Niederlande-Studien, Bd. 1, 1990) Münster 1991, 133–152.

⁴ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933; DERS., *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh 1957; DERS., *Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente*, Kassel 1959. Zur Psychologisierung seiner Hermeneutik vgl. G. VAN DER LEEUW, »Über einige neuere Ergebnisse der Psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte«, in: *Studi e Materiali delle Religioni* 2 (1926) 1–43.

objektiven Grund aller Religion andeutete. Wer denkt hier nicht an Rudolf Otto (1869–1937)⁵ und Mircea Eliade (1907–1986)?⁶ Hier wurde gerade die Objektivität des Heiligen und seiner Wirkung behauptet, obwohl es einer Sensibilität, wenn nicht eines Divinationsvermögens oder einer Intuition seitens des Forschers bedarf, um diese Wirkung des Heiligen im religionswissenschaftlich erforschten Material zu erkennen. Allerdings können wir hier von einer Neigung zur Ontologisierung des hermeneutischen Verfahrens sprechen.⁷

Es braucht nicht zu wundern, daß das hermeneutische Verfahren der eben genannten Forscher einen starken Widerspruch bei empirischen Forschern hervorgerufen hat, die diesem Verfahren eben Subjektivität, philosophisch-theologische Verwässerung, wenn nicht Schlimmeres – eben Unwissenschaftlichkeit – vorwarfen.⁸ Die Schwäche dieser Patriarchen einer in der Religionswissenschaft angewandten Hermeneutik war, daß sie ohne deutliche theoretische Rahmen und ohne ausgeklügelte hermeneutische Regeln voringen, so daß ihr lobenswertes Unternehmen keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben konnte.⁹ Wie können wir dieser Schwäche nun abhelfen?

II. Zur Religionswissenschaft, systematisch-kritisch gesehen

Neben den zahllosen Worten und Verhaltensweisen, die selbst religiöser Inspiration entspringen, und neben den philosophischen und theologischen Schriften, die über bestimmte Religionen oder die Religion im allgemeinen reflektieren, gibt es also seit mehr als einem Jahrhundert eine Wissenschaft der Religionen, religiöser Verhaltensweisen und religiöser Phänomene. Diese Religionswissenschaft ist eine empirische Wissenschaft, die Theorien, Methoden und Techniken, Instrumente der Human- und Sozialwissenschaften anwendet mit der Absicht, zu gesicherten Erkenntnissen religiöser Tatbestände und ganzer Religionen zu kommen. Wir haben anderswo die wichtigsten Ansätze dieser Wissenschaft skizziert, von der Philologie und Literaturwissenschaft über die Geschichte und die Sozialwissenschaften zum Bemühen einer angewandten

⁵ Vgl. G. VAN DER LEEUW, »Rudolf Otto und die Religionsgeschichte«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 19 (1938) 71–81.

⁶ Vgl. D. ALLEN, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Den Haag 1978.

⁷ Zur Ontologisierung ihrer Hermeneutik vgl. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München ³⁵1963. M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954.

⁸ So z.B. TH. P. VAN BAAREN, »Are the Bororo parrots or are we?« (Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Bleeker) Leiden 1969, 8–13; vgl. DERS., »De ethnologische basis van de faenomenologie van G. van der Leeuw«, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1957) 321–353.

⁹ Eine eindringliche Kritik am Mangel des Bewußtseins einer hermeneutischen Problematik bei Religionsgeschichtlern bis in die siebziger Jahre findet sich bei H. R. SCHLETTE, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg 1971; vgl. DERS., »Interreligiös/interkulturell«, in: *Orientierung* 56 (1992) 55–58.

Hermeneutik, die zu verstehen versucht, was bestimmte religiöse Tatbestände und Religionen für bestimmte Gruppen und Personen bedeutet haben und bedeuten.

Es handelt sich um eine rigorose Wissenschaft, in der wir versuchen, uns der nahezu natürlichen Faszination alles Religiösen und Geistigen bzw. Spirituellen zu entziehen, ohne dabei allem Religiösen und Geistigen Lebewohl zu sagen oder es gar zu widerlegen. Wir machen Religion einfach – oder nicht so einfach – zum Gegenstand der Forschung, wobei wir Abstand von ihr nehmen und sie objektivieren. Auf der Grundlage der Methoden, welche in den Humanwissenschaften entwickelt worden sind, suchen wir Erkenntnisse, die das Subjektive, das der Religion wie der Kunst und anderen Kulturäußerungen eigen ist, übersteigen und eine universale Gültigkeit beanspruchen. Solche Erkenntnisse sind also anderer Art als das, was in den verschiedenen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen, die wir studieren, als »Wahrheit« angesehen wird, aber was auch in unser Forschungsgebiet fällt. Diese Erkenntnisse sind wissenschaftlicher Art und verbindlich für alle diejenigen, die den Regeln wissenschaftlicher Forschung folgen. Und wenn die Forschung in der Religionswissenschaft oder in der Kernphysik, in der Biogenetik oder in der Linguistik zu spezialisiert ist, um von allen verfolgt werden zu können, gibt es wenigstens die Möglichkeit wissenschaftlicher Verifizierung der erzielten Ergebnisse. Diese findet statt durch diejenigen, welche auf demselben Forschungsgebiet engagiert sind, als Forscher in einem Beruf, der eine rigorose intellektuelle Disziplin und eine große Ausdauer in der Arbeit verlangt.

Gerade in den letzten Jahrzehnten hat es in der Religionswissenschaft Entwicklungen gegeben, die meines Erachtens einen wesentlichen wissenschaftlichen Fortschritt bedeuten, verglichen mit der Lage des Faches bis in die sechziger Jahre. Einerseits haben die Sozialwissenschaften ganz neue Felder für die Forschung geöffnet, mit Theorien, die neu entwickelt wurden. Der Fortschritt beinhaltet also nicht nur neue Tatsachen, sondern auch neue Weisen und Ansätze, solche Tatsachen zu erforschen.¹⁰ Andererseits gibt es Entwicklungen, die für die Hermeneutik sowie die Semiotik religiöser Tatbestände und Religionen von besonderer Bedeutung sind.¹¹

So befürworte ich die Position, daß es nicht bestimmte Tatsachen bzw. Systeme sind, die an und für sich religiös sind, daß es also nicht an und für sich religiöse Erscheinungen und Religionen gibt, sondern daß es die Deutungen, die Interpretationen sind, welche die Tatbestände und Systeme »religiös« machen. Derselbe Tatbestand oder dasselbe System kann für den einen, in einer bestimmten Kultur oder Situation, eine religiöse Bedeutung haben und für den anderen, in einer anderen Kultur oder Situation,

¹⁰ Vgl. z.B. B. GLADIGOW / H. G. KIPPENBERG (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983; H. CANKIĆ / B. GLADIGOW / M. LAUBSCHER, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart 1986; H. WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg ²1988.

¹¹ Vgl. J. WAARDENBURG, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin 1986.; DERS., »The study of religion in today's world«, in: F. WHALING (Hg.), *The Religious Situation of the World from 1945 to the Present*, Edinburgh 1987, 335–364. Die hier vorgeschlagene angewandte Hermeneutik wurde im Studium des Islam entwickelt; andere Formen angewandter Hermeneutik, im Umgang mit anderen Religionen entwickelt, sind durchaus denkbar.

nicht. Wissenschaftlich gesehen gibt es keine Tatbestände, Phänomene oder Systeme, die an und für sich religiös sind.

Die Konsequenz für die Religionswissenschaft ist klar. Ihr Gegenstand ist also nicht an erster Stelle eine Sondergruppe bestimmter Tatsachen oder Systeme, sondern die religiösen Interpretationen und Deutungen, die man bestimmten Tatbeständen und Systemen jeweils verliehen hat. Epistemologisch gesehen sind Religionen, Anschauungen über das Religiöse und Religion überhaupt also Sinnkonstruktionen, die von den Anhängern sowie von den Forschern (aber dann in einem anderen Sinn) geschaffen worden sind und werden. Das bedeutet für die Religionswissenschaft, daß sie sich immer wieder bewußt werden muß, daß ihre Konzeptualisierungen von all dem, was mit Religion zu tun hat, wissenschaftliche Konstruktionen sind. Es handelt sich um mehr oder weniger vorläufige Konstruktionen, die im Laufe der Forschung detailliert und verfeinert werden müssen, aber die nötigenfalls auch durch andere Konzeptualisierungen ersetzt werden sollen, wenn der Fortschritt unserer Erkenntnisse, das heißt unserer Forschung, es verlangt. Dieselbe Regel gilt übrigens für alle Wissenschaften, seien sie Natur-, Sozial- oder allgemeine Humanwissenschaften.

In dieser Perspektive sollen bestimmte Fragen, die Generationen von Forschern während der Geschichte des Faches beschäftigt haben, neu formuliert werden. Die Frage des Ursprungs der religiösen Tatbestände oder der Religionen zum Beispiel hat die Geister immer beschäftigt. Heute soll diese Frage präzisiert werden: Wer oder was hat aus einer Gegebenheit der Natur oder einer Tatsache menschlicher Interaktion einen religiösen Tatbestand gemacht? Wer oder was hat – durch Sakralisierungen oder Legitimationsversuche oder aus einem Bedürfnis nach Reinheit und Reinigung – aus einer Gesamtheit verschiedener Regeln eine zusammenhängende Religion gemacht? Unter welchen Umständen ist das alles geschehen, mit welchen Absichten, und was sind die Effekte und Wirkungen gewesen? Entsprechen solche Effekte und Wirkungen den Absichten oder sind sie ganz verschieden, sogar den ursprünglichen Intentionen entgegengesetzt? Was ist bei alledem die Rolle menschlicher Emotionen, tieflyingender Intentionen und banaler Interessen in diesen Handlungen der Sakralisierung, der Fixierung und der Vergeistigung?

In dieser Perspektive sollen gewisse Naivitäten der Anfänge des Faches einer größeren Selbstkritik und einer epistemologischen Klarheit Platz machen. Die Frage ist nicht mehr, in welcher Weise wir Tatbestände und Systeme erforschen sollen, die in anderen Kulturen dem westlichen Christentum parallel oder analog sind, und zwar nach dem Bild dessen, was der Westen als »religiös« und als »Religion« angesehen hat. Im Gegenteil, wie können wir in einer anderen als der unsrigen Kultur oder Gesellschaft identifizieren, was dort einen religiösen und absoluten Sinn gehabt hat oder hat und was dort religiöse Interpretationen und ein religiöses Imaginaire hervorgebracht hat? In welcher Weise können wir die dort ausgeführten religiösen Deutungen »lesen«, ausgehend von den Kontexten, in denen solche Bedeutungen funktionieren? Und wie können wir den Einfluß solcher religiöser Deutungen, die ihre eigene Traditionen gehabt haben, auf das Leben der Menschen erfassen?

Eine religiöse Deutung unterscheidet sich von anderen Deutungen in verschiedener Hinsicht. Äußerst wichtig dabei scheint mir zu sein, daß eine religiöse Deutung eines

Tatbestandes, beziehungsweise die religiöse Bedeutung eines solchen Tatbestandes, sinnstiftend wirkt, irgend etwas Absolutes, Unnachfragbares für die betreffende Gruppe oder Person beinhaltet und zu einer besonderen Art des Imaginaire führt. Das Einzigartige einer religiösen Deutung scheint mir in der Art des darin enthaltenen Sinnes zu liegen.

Durch die besondere Art des Sinnes, der ihnen unterlegt wird, unterscheiden sich auch religiöse Tatbestände von anderen Tatbeständen und religiöse Systeme von anderen Sinnsystemen. Solche Bedeutungen und Sinnzusammenhänge gelten dabei nicht für alle Menschen, so wie Essen und Trinken, sondern für bestimmte Gruppen und Personen, die darauf bezogen, darin engagiert sind.

Es ist klar, daß unser Religionsbegriff sowie unsere Anschauung des Religiösen nicht ein idealistischer Begriff ist, als ob das Religiöse oder die Religionen irgendeine Existenz an sich hätten.¹² Es ist auch kein präziser limitativer Begriff, als ob Religion von Nichtreligion, religiöse Bedeutungen von nichtreligiösen Bedeutungen zu scheiden wären. Unser Religionsbegriff ist eher ein semantischer Begriff, ein offener Begriff, der es dem Forscher erlaubt, die verschiedenen Bedeutungen zu hinterfragen, welche das erforschte Phänomen oder System während seiner Geschichte für verschiedene Gruppen und Personen hatte. Gerade durch diese Frage nach religiösen Bedeutungen geht die Religionswissenschaft meines Erachtens über die rein philologische, literarische und geschichtliche Forschung, die allgemeine Soziologie und Kulturanthropologie, die Psychologie und sogar die Kunstwissenschaft hinaus. In der Religionswissenschaft fragen wir danach, was mit den religiösen Interpretationen dieser Tatbestände und Systeme im Laufe der Geschichte geschehen ist, was die Rolle und die soziale Funktion solcher Interpretationen in ganz bestimmten Kontexten und was deren Effekte und Wirkungen in den Gesellschaften und im Leben der Menschen waren. Die lebendigen Religionen sind natürlich der bevorzugte Gegenstand dieser Art der Befragung.

Fassen wir das über die Religionswissenschaft Gesagte noch einmal zusammen. Die Religionswissenschaft erforscht religiöse Normen, Werte und Wahrheiten, ohne aber selbst eine normative Disziplin zu werden und ohne sich von außen auferlegten Normen, anderen als wissenschaftlichen, zu unterwerfen. Ihre Aufgabe ist die empirische Forschung; sie ist weder da, um die Religion zu fördern, noch sie zu bekämpfen, weder um sie zu mystifizieren, noch sie zu demystifizieren. Ihre erste Aufgabe ist, auf all das hinzuweisen, was für bestimmte Gruppen und Personen einen religiösen Wert hat, und zwar in bestimmten Kulturen, Gesellschaften und Situationen. In der religionswissenschaftlichen Forschung ist das Religiöse ganz einfach eine bestimmte Qualität von Dingen oder Personen; es ist nicht eine an und für sich gegebene Sache.

Wenn einmal eine religiöse Bedeutung oder ein Wert ins Auge gefaßt ist, kann die berufsmäßige Arbeit beginnen. Wir führen sie im Rahmen der Human- und Sozialwis-

¹² Das Problem des Religionsbegriffes ist in der Religionsphilosophie und in der Theologie, die mit abstrakten Begriffen arbeiten, anders als in der Religionswissenschaft, die mit konkreten Tatbeständen arbeitet. Für religionswissenschaftliche Forschung verschleiert ein normativer Religionsbegriff die erforschte Wirklichkeit, statt sie zu klären. Vgl. J. WAARDENBURG, »Über die Religion der Religionswissenschaft«, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984) 238–255.

senschaften durch: durch präzise Beschreibung, durch das Suchen nach Erklärungen und durch die Anstrengung des Verstehens. Wenn ein Forscher sich dazu berufen fühlt, kann er hinzufügen: durch die Interpretation der erforschten Gegebenheiten im Rahmen einer bestimmten Ansicht oder Vision. Ich sage bewußt: Wenn er sich dazu berufen fühlt. Denn eine gute Beschreibung, eine gute Erklärung und ein Verständnis, das aus den Tatbeständen selbst einen Sinn erschließt, genügen an und für sich bereits, um eine wissenschaftliche Arbeit abzuschließen.

Soweit ich sehen kann, liegt die Stufe der nicht wissenschaftlich gebundenen Interpretation mit alledem, was sie an Subjektivität beinhaltet, außerhalb der empirischen Wissenschaft. Insbesondere, wenn eine solche Interpretation einfach darin besteht, daß die Errungenschaften der empirischen Forschung gewissen ideologischen, philosophischen oder theologischen Schemata unterworfen werden, die von außen normativ auferlegt werden, ist sie sogar jeder wahren Wissenschaft entgegengesetzt. Denn eine solche Schlußinterpretation reduziert dasjenige, was nicht bekannt war, auf etwas, wovon behauptet wird, daß es bekannt sei, statt das Unbekannte zu erforschen, bis hin zu dem, was bekannt zu sein schien. Kurz gesagt, die ideologische Interpretation führt nicht zu neuen Erkenntnissen; im Gegenteil, sie schließt solche aus.¹³

III. Religionswissenschaftliche Forschung: drei Etappen

Wie gesagt besteht jede religionswissenschaftliche vollständige Forschung aus drei Etappen: Beschreibung, Erklärung, Verständnis. Fassen wir diese drei Verfahrensweisen kurz zusammen, mit besonderem Augenmerk auf das Verstehen.

A. Die Beschreibung

Mit der nötigen Präzision eine Religionsgemeinschaft mit ihren Ideen und Verhaltensweisen oder eine Religion oder sogar ein einziges besonderes Phänomen in seinem Kontext zu beschreiben ist keine einfache Aufgabe. Jedermann weiß, auch ein gewissenhafter Forscher riskiert, sei es in der konkreten Wahrnehmung, sei es in der Lektüre von Texten, dem Material seine eigenen Präferenzen aufzuerlegen, und braucht daher Korrektive.

Ein erstes Korrektiv ist die Geschichte. Wer das Werden einer Gemeinschaft, einer Religion oder eines religiösen Tatbestandes erforscht, dem schärft sich der Blick für deren Komplexität im geschichtlichen Prozeß, in dem gewisse neue Elemente hinzukommen, andere Elemente wegfallen, und Neuinterpretation aufeinander folgen.

¹³ Wir sehen jegliche Ideologie als der wissenschaftlichen Forschung grundsätzlich entgegengesetzt.

Ein zweites Korrektiv ist der Vergleich. Wer bestimmte Religionsgemeinschaften, bestimmte Religionen oder bestimmte Tatbestände miteinander vergleicht, kann besser die verschiedenen Aspekte einer Situation, einer Gesamtheit von Phänomenen oder eines gewissen Phänomens unterscheiden. Und im Vergleich, zum Beispiel zwischen einer Bewegung in der Gegenwart mit einer Bewegung in der Vergangenheit, entwickelt man eine Sensibilität für diejenigen Aspekte, über die die geschichtlichen Dokumente nichts aussagen, aber die der vergangenen ebensogut wie der gegenwärtigen Bewegung eigen sein müssen.

Eine gute Beschreibung wird auch den Kontext der betreffenden Gemeinschaft oder Religion oder des betreffenden Phänomens in Betracht ziehen. Auch in Bezug auf den Kontext soll man den verschiedensten Aspekten Aufmerksamkeit widmen, insoweit sie für eine adäquate Beschreibung des erforschten Gegenstandes unerlässlich sind. Der Kontext kann außerdem Erklärungen des erforschten Gegenstandes liefern.

B. Die Erklärung

Mit der Erklärung eines religiösen Tatbestandes meinen wir die Angabe der Ursachen des Tatbestandes oder gewisser ihm eigener Aspekte. Mit dem Verständnis eines religiösen Tatbestandes meinen wir dagegen den disziplinierten Versuch, ihn zu verstehen, das heißt den angewandten hermeneutischen Versuch, die Bedeutung zu erfassen, welche der Tatbestand für eine Gruppe oder eine Person hatte oder hat.

Wir erklären einen religiösen Tatbestand, wenn wir die Ursachen angeben, welche zu seiner Existenz oder zu bestimmten seiner Aspekte geführt haben. Es gibt natürlich für jeden religiösen Tatbestand verschiedene Ursachen und Ursachen verschiedener Tragweite: zum Beispiel kurzfristig, mittelfristig und langfristig. Solche Ursachen beziehen sich immer auf die Kontexte des erforschten Tatbestandes: der geschichtliche Kontext für diachrone Erklärungen, der soziale Kontext für synchrone Erklärungen (zum Beispiel in den Sozialwissenschaften), der materielle oder organische Kontext für naturwissenschaftliche Erklärungen. Um komplizierte Phänomene wie die religiösen Tatbestände zu erklären, sollte man verschiedene Kontexte gleichzeitig berücksichtigen.

In Erklärungsversuchen wird man immer unten anfangen; dann stellt man fest, was auf diese Weise nicht erklärt worden ist, bevor man es auf eine andere Weise zu erklären versucht. Eine wirkliche Religionswissenschaft sollte ernsthaft versuchen, in diesem Sinn die von ihr erforschten religiösen Tatbestände zu erklären. Einer der Gründe, weshalb die Religionswissenschaft manchmal nicht als Wissenschaft anerkannt worden ist, ist gerade die Tatsache, daß sie die kausalen Erklärungen vernachlässigt hat. Es gibt dafür verschiedene Ursachen, die hier nicht weiter genannt werden sollen. Ich möchte nur bemerken, daß das Problem des Sinnes und der Bedeutung eines religiösen Phänomens erst ein wissenschaftlich aufzeigbares und relevantes Problem wird, nachdem man zuvor der rauhen, nicht-geistigen, ja nicht-religiösen Wirklichkeit des Phänomens ihr volles Gewicht gegeben hat, einschließlich der infrastrukturellen Kräfte.

C. Das Verständnis

Ebensogut wie die Aufgabe des Erklärens in der Religionswissenschaft ins volle Licht gerückt werden muß, sollte das auch mit dem Verstehen der Fall sein. Ich habe dies bereits angedeutet und möchte nun etwas näher auf das Problem des Verstehens eingehen.

Wie gesagt hat es eine nicht unwichtige Richtung gegeben, die das Verstehen als eine Leistung ausgehend von der persönlichen Erfahrung des Forschers aufgefaßt hat. Jeder Forscher, so sagte man, geht von seinem eigenen, persönlichen Erfahrungsbereich aus, und im Laufe seiner Arbeit erweitert er diesen Bereich allmählich, so daß er eine immer größere Fähigkeit erwirbt, religiöse Erfahrungen anderer Religionen und anderer Kulturen *ab intra* zu verstehen. Mit anderen Worten: das Verstehen findet statt auf der Basis persönlicher Erfahrung des Forschers.¹⁴

Ohne die guten Absichten dieser Auffassung des Verstehens verneinen zu wollen, sollte man aber doch den ethnozentrischen, um nicht zu sagen personengebundenen und subjektiven Charakter dieses Vorgehens unterstreichen. Letzten Endes sind es die Voraussetzungen des Forschers und seines Kreises, welche den Rahmen, innerhalb dessen ein fremdes religiöses Phänomen verstanden werden soll, bestimmen. Aber der Versuch, Muhammad oder gegenwärtige islamische Bewegungen auf Grund der christlichen Erfahrung oder der kulturellen Erfahrungsweise des ausgehenden 20. Jahrhunderts in Europa zu verstehen, wird keinen großen Erfolg zeitigen.

Eine andere Richtung geht umgekehrt vor: sie sucht die bei Muhammad oder in den heutigen islamischen Bewegungen wichtigsten kulturellen und religiösen Voraussetzungen zu rekonstruieren, so daß die Bedeutung der dazugehörigen Ausdrucksweisen erfaßt werden kann. Es handelt sich im Grunde darum, die religiös-kulturellen Zusammensetzungen einer Gesellschaft zu rekonstruieren, um der Bedeutung einzigartiger Ausdrucksweisen dieser Gesellschaft habhaft werden zu können. Mit anderen Worten: Hier sind es nicht die Voraussetzungen des Forschers, sondern die Voraussetzungen des Phänomens, erforscht in seinem kulturellen und religiösen Kontext, welche den Schlüssel für das Verständnis des erforschten Phänomens enthalten.

Ich möchte noch eine Bemerkung zur Erforschung lebendiger Religionen und gewisser Aspekte der Religionen der Vergangenheit, über die es gute Dokumentationen gibt, anfügen. Solche religiösen Phänomene können auch dadurch besser verstanden werden, daß man ihre Bedeutung für die Gruppen und Menschen, die sich explizit darüber geäußert haben, mit in Betracht zieht. Denn die Bedeutung eines kulturellen oder religiösen Phänomens liegt nicht nur in den Voraussetzungen dieser Kultur oder Religion, sondern auch in den verschiedenen konkreten Bedeutungen, die es für diejenigen Gruppen und Personen hatte, die daraus Sinn geschöpft haben. Die Erfassung der Interpretationen, die einem Phänomen gegeben worden sind, ist Teil des Verständnisses des Phänomens.

¹⁴ Dies ist ein Merkmal der klassischen Religionsphänomenologie.

Auf jeden Fall soll das Verstehen, um in der Religionswissenschaft zugelassen zu werden, über die Intuition und über die subjektive und persönliche Erfahrung des Forschers hinaus erhoben werden. Damit dem Verständnis eine allgemeine Gültigkeit zukommt, können einige einfache Regeln formuliert werden:

(1) In dieser Art Forschung soll anerkannt werden, daß jedes religiöse Phänomen verschiedene Bedeutungen zur gleichen Zeit hat und daß seine »religiöse« Bedeutung sich neben seinen sozialen, ästhetischen, ethischen und rein materiellen Bedeutungen findet. Ein Phänomen verstehen heißt gerade die Verbindung und Artikulierung seiner verschiedenen Bedeutungen ausfindig machen. Die islamischen Bewegungen, von Muhammad bis zur Gegenwart, haben ihre Wirkung nicht nur wegen ihres religiösen Sinnes gehabt, und das Gleiche gilt für die christlichen Bewegungen.

(2) Im Versuch, religiöse Phänomene zu verstehen, soll begriffen werden, was solche Erscheinungen voraussetzen, und von welchen Voraussetzungen aus sie in der gegebenen Situation eine Bedeutung erlangen und sinnvoll sind. Ja, man soll vordringen zur Frage, welche mehr oder weniger verborgenen Regeln dem Sinn der betreffenden Phänomene zugrundeliegen. Es handelt sich dabei vor allem um Welt- und Lebenserfahrungen und -begriffe, die damals geläufig waren, die einen Teil des sozialen Lebens ausmachten und die, in diesem Milieu, als »religiös« anerkannt waren. Dasjenige, was »religiös« genannt wird, variiert natürlich von Kultur zu Kultur, von Zeit zu Zeit, von Ort zu Ort sowie von Situation zu Situation.

(3) Sobald die wichtigsten Elemente eines religiösen Systems in einer bestimmten Kultur oder Gesellschaft festgestellt worden sind, sollte sich die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Interpretationen richten, die ihnen von verschiedenen Gruppen und Personen verliehen wurden: zuerst auf bestimmte isolierte Phänomene, dann auch auf die Gesamtheit des religiösen Systems, auf seine »Wahrheit«.

In einer solchen »Verstehensforschung« soll der Allgemeinbegriff »Religion«, der dabei angewandt wird, nicht eine Definition, also eine Beschränkung des Religiösen enthalten. Im Gegenteil, wenn man sich darüber einig ist, daß jeder Tatbestand gegebenenfalls eine religiöse Qualität bekommen kann, je nach der ihm gegebenen Interpretation, und daß auch jedes religiöse Phänomen auf verschiedene Weisen interpretiert werden kann, braucht man einen offenen Religionsbegriff für solche Untersuchungen. Nur ein offener, ja semantischer Begriff von Religion läßt genügend Raum, um demjenigen, was in einer gegebenen Kultur als »Religion« betrachtet wird, und den verschiedenen ihm in dieser Kultur verliehenen Interpretationen gerecht zu werden.¹⁵

¹⁵ Früher benannten wir dies als »Neustilphänomenologie«; jetzt sprechen wir lieber von »angewandter Hermeneutik«, welche auch die Neustilphänomenologie umfaßt.

IV. Anwendung: Zum Verständnis der islamischen Wiederbelebungsbewegungen

Um die gegebenen Gedankengänge zu illustrieren und um der Gefahr einer zu großen Begrifflichkeit vorzubeugen, werden wir uns einem konkreten Thema zuwenden, und zwar den heutigen Wiederbelebungsbewegungen, namentlich im Islam. Sie existieren auch in anderen Religionen, wie im Judentum, im Katholizismus und im Protestantismus, wie Gelles Kepel dies in seinem Buch »Die Rache Gottes« beschrieben hat.¹⁶ Viele dieser Wiederbelebungsbewegungen, in verschiedenen religiösen Traditionen und in verschiedenen Kontexten, haben bestimmte gemeinsame Züge, die Vergleiche ermöglichen, wie Gilles Kepel sie ausgeführt hat. Nennen wir folgende sechs Eigenarten, die den islamischen Bewegungen gemeinsam sind:

(1) Immer wird auf grundlegende Texte der Schrift, also des Korans und der Tradition zurückgegriffen. Was die heutige Lektüre solcher Texte von der der Vergangenheit unterscheidet, ist ihr Charakter eines sozialen und eventuell politischen Engagements und ihre Wahl bestimmter Texte zur Untermauerung bestimmter Zielsetzungen, von reformistischen bis hin zu fundamentalistischen. Solche Texte statten Menschen, die sich aus ihrer Lage der Armut und der Bedrückung zu erheben versuchen, mit geistigen Waffen aus.¹⁷

(2) Es gibt eine starke Gemeinschaftsdimension in diesen Bewegungen, vielleicht um so stärker als diese Bewegungen Leute zusammenbringen, die isoliert, wenn nicht von den starken gesellschaftlichen Veränderungen entfremdet sind. Sie fühlen sich verschieden von der gegebenen Umwelt und wollen sich von ihr unterscheiden. Der Akzent liegt auf der Lebensweise, gegenseitiger Hilfe, Moscheebesuch und Erziehung in der Religion. Es gibt dabei eine neue Art Führer, die keine Religionsspezialisten sind und nicht aus den etablierten Familien stammen. Aber sie verstehen es, die Leute unter dem Banner der Religion zu mobilisieren, mit einem Engagement für konkrete Projekte. Dem Staat gegenüber enthalten diese Bewegungen einen islamischen Protest gegen Machtmißbrauch oder gegen grobe Schwächen der Regierung.¹⁸

(3) Solche Bewegungen wollen der Religion wieder eine Rolle im öffentlichen Leben zuerkannt sehen, gegen die Tendenz im heutigen Westen, die Religion in die Privatsphäre zurückzudrängen. Damit sind sie politisch aktiv mit dem Versuch, entweder von oben her die Macht in die Hände zu bekommen oder von unten her Netzwerke von Anhängern zu schaffen, die jederzeit für den politischen Kampf eingesetzt werden können.¹⁹

(4) Alle diese Bewegungen kennen ideale Konstruktionen, utopische Projekte einer zukünftigen Gesellschaft in Harmonie mit den sozialen Normen der Religion. Solche

¹⁶ G. KEPEL, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991.

¹⁷ O. CARRÉ, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris 1984.

¹⁸ O. CARRÉ / G. MICHAUD, *Les Frères musulmans (1928–1982)*, Paris 1983.

¹⁹ B. ETIENNE, *L'islamisme radical*, Paris 1987.

utopischen Projekte haben an Gewicht gewonnen gegenüber den säkularen Projekten der Nationalisten und der Sozialisten, die in wirtschaftliche Katastrophen mündeten.²⁰

(5) Ein fünfter Charakterzug ist der bei all diesen Bewegungen vorherrschende Wille zur Reinigung der Gemeinschaft und der Gesellschaft und zur Reform der Religion.

(6) Ein sechster Charakterzug dieser Bewegungen ist ihr internationaler Charakter. Obwohl sie sich in sehr verschiedenen Ländern entwickelt haben, verstehen sie sich als Teil ein und derselben »islamischen« Bewegung, einer Art »parallelen« islamischen Ökumenismus. Diese »islamische Internationale« ist Ausdruck eines Protestschreis gegen Mißstände und eine Alternative zu den offiziellen islamischen internationalen Organisationen, die vom konservativen Saudi-Arabien beherrscht werden.²¹

Außerst interessant ist festzustellen, daß auch die islamische Bewegung des Anfangs, deren Initiator Muhammad war, mit denselben Begriffen beschrieben werden kann:

1) Auch hier griff man zurück, wenn nicht auf eine Schrift, so doch auf bestimmte mündlich weitergegebene Rezitationen, die eine absolute Autorität genossen, die Autorität des absoluten Wortes.

2) Auch hier gab es eine starke Gemeinschaftsdimension, die über alle natürliche Loyalitäten hinausging.

3) Auch hier gab es einen politischen Willen. Er stellte sich als Wille zur Dominierung heraus, nachdem Muhammad die Macht in der Hand hatte, nicht nur in Medina, sondern auch in der Beherrschung Mekkas und des größeren Teiles Arabiens.

4) Auch hier gab es eine ideale Konstruktion der neuen muslimischen Gemeinschaft in Medina, und zwar mittels der von Muhammad ad hoc auferlegten Vorschriften und Reglementierungen. Der utopische Charakter erhellt sich aus der Tatsache, daß nicht alle Mitglieder der Gemeinschaft innerlich bekehrt waren und daß es keine Möglichkeit gab, zwischen Gläubigen und *Munāfiqūn* (Heuchlern) klar zu unterscheiden.

5) Auch hier war die Bewegung größtenteils eine Reinigungsbewegung (namentlich gegen Idolatrie) und eine Reformbewegung (namentlich der Religionen des Judentums und des Christentums).

6) Auch hier kann man vom internationalen Charakter der Bewegung sprechen, oder in der damaligen Terminologie: von ihrem transtribalen Charakter.

Wir wollen jetzt etwas näher auf diese Art Islambewegungen eingehen, wieder im Dreitakt von Beschreibung, Erklärung und Verständnis. Alle diese Wiederbelebungs-bewegungen verstehen sich als Bewegungen, die von einer *da'wa*, einem Appell, den Islam anzunehmen, zu befolgen und im Denken und Handeln nachzuleben, motiviert werden. Wie sollen wir sie beschreiben, erklären und verstehen? Was ist mit *da'wa* gemeint?

²⁰ O. CARRÉ, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris 1991.

²¹ So z.B. KALIM SIDDIQUI, *Issues in the Islamic Movement*, London 1980-81 (1400-1401).

A. Die Beschreibung

Von Anfang an hat es in der Geschichte des Islams eine Anzahl solcher Appelle und der von ihnen ausgelösten Bewegungen gegeben. Folgende *da'wa*-s, die vor allem an Muslime gerichtet waren, können als Beispiel genannt werden:²²

1) Die *da'wa Muhammads* im Rahmen seiner prophetischen Predigt. Sie war in Mekka nicht sehr erfolgreich und rief Widerstand hervor. Als Muhammad sich in Medina etabliert hatte, wirkte seine *da'wa* nicht nur dort, sondern auch unter den Beduinen und später den Stadtbewohnern Mekkas erfolgreich.

2) Die *Abbasidische da'wa*, die 749 im Nordosten Irans zur Revolution gegen die Umajjadische Herrschaft im Namen des Islams aufrief. Sie setzte sich erfolgreich durch mit einem Zusammenspiel unterschiedlicher Motivationen.

3) Die *Ismailische da'wa*, die im 9. und 10. Jahrhundert zur gewaltsamen Etablierung und Ausbreitung der Karmaten vom Nordosten Arabiens führte, und 909 die Fatimidendynastie in Tunesien sowie 969 in Ägypten festigte. Von Kairo aus wurde die Ismailische *da'wa* dann nicht nur innerhalb des schiitischen Fatimidenreiches, sondern auch in sunnitischen Gegenden nach wohl durchdachten Konzepten gepredigt. Man kann hier von einer großartigen Institutionalisierung der *da'wa* sprechen, die von einer *dā'ī* Elite konzipiert und verbreitet wurde.

4) Die *Almohadische da'wa*, die unter Ibn Tūmart (gest. 1130) als angekündigtem Mahdi in Marokko im 12. Jahrhundert eine puritanische Reformbewegung auslöste und sich später als Dynastie in Marokko und Spanien etablierte.

5) Die *Wahhabitische da'wa*, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Arabien das hanbalitische Gedankengut Ibn Taimiyyas in eine *da'wa*-Bewegung unter den Beduinen umsetzte und, mittels politischer Machtausbreitung der Sa'udis, bis 1820 und dann aufs Neue im 20. Jahrhundert den größeren Teil Arabiens unter ihre Herrschaft brachte.

6) Die *da'wa der Muslimbrüder* und ähnlicher Bewegungen im 20. Jahrhundert, die an Muslime den Appell zur Befolgung des Islams richten, im Kontext der grundlegenden Wandlungen, welche muslimische Gesellschaften durchmachen, und der Rolle des Staates dabei. Sie kann viele Formen annehmen: Vereine, politische Parteien, hierarchische Organisationen mit verschiedenen Haltungen dem Staat gegenüber.

7) Die *da'wa*, die sich muslimischerseits als *Mission* an Nichtmuslime wendet und die im Laufe des 20. Jahrhunderts institutionellere Formen angenommen hat; angefangen mit dem von Muhammad Raschid Rida 1912 in Alexandrien angeregten *Dār al-da'wa wa'l-irshād*. Jetzt gibt es Missionarsausbildungen in Saudi-Arabien und Libyen, wo in Tripoli die großartige *Da'wa-Organisation* etabliert wurde. Wahrscheinlich gibt es Ähnliches im Iran, Pakistan und Indonesien.

Soweit die Beschreibung, die namentlich für das 20. Jahrhundert auf ein sehr reiches Material zurückgreifen kann.

²² Art.: »Da'wa«, in: *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2, 168–170.

B. Die Erklärung

Als Erklärung der *da'wa*-Bewegung ist die Formel, daß der Islam als solcher seine Praktizierung verlangt und daß Muslime als solche das Bedürfnis haben, ihren Islam zu befolgen und zu vertiefen, ungenügend. Eine Anzahl geschichtlicher Arbeiten über die gerade genannten *da'wa*-Bewegungen, einschließlich der ursprünglichen Bewegung Muhammads, hat gezeigt, daß soziale Krisen, politische Machtbestrebungen, wirtschaftliche Probleme und andere externe Faktoren eine überaus wichtige Rolle spielen bei der Auslösung und Gestaltung dieser Bewegungen. Und die neueren Forschungen über die gegenwärtigen Bewegungen einer Fundamentalisierung, einer Aktivierung, kurz: eines Zurückgreifens auf den Islam suchen die wirklichen Ursachen fast ausschließlich im sozialen Kontext, in dem die sich so organisierenden Muslime leben. Kepels »Die Rache Gottes« regt dazu an, die Grundursache sämtlicher Fundamentalismusbewegungen in Islam, Judentum und Christentum in den politischen und wirtschaftlichen Problemen des Endes der sechziger und des Anfangs der siebziger Jahre zu suchen.

Nicht nur von westlichen Soziologen, Historikern und politischen Wissenschaftlern, sondern auch von muslimischen Forschern selbst wird die Erklärung dieser Bewegungen vor allem im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Kontext gesucht, oder dieser wird zumindest als Anregung betrachtet, aufgrund derer die betreffenden Bewegungen eine neue Bezugnahme auf ihre religiösen Quellen und Traditionen suchen.²³ Was dabei eigentlich in den betreffenden Menschen selbst vorgeht, wie diese selbst die gegebene Wirklichkeit und ihren Islam deuten, wird dabei meistens ganz außer acht gelassen.

C. Das Verständnis

Die Frage ist, was die *da'wa*, der Appell an den Islam, der Appell, bessere Muslime zu werden, eigentlich beinhaltet und wie wir die dabei von Muslimen ausgeführten Sinndeutungen besser verstehen können. Wie können wir zu den Bedeutungsinhalten solcher Bewegungen vordringen? Beginnen wir mit dem von den betreffenden Leuten vielfach verwendeten Begriff *da'wa* selbst.

Da'wa.²⁴ Das Substantiv *Da'wa* ist hergeleitet vom Verb *da'ā*, das zwei wesentliche Bedeutungen hat:

- a) wünschen, bitten;
- dies kann eine religiöse Bedeutung haben:

²³ Sehr interessant in dieser Hinsicht ist die Sondernummer der *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2 (April 1988). Unter dem Titel »Islam and Politics« sind hier Beiträge muslimischer und anderer Autoren veröffentlicht.

²⁴ Art. »D'W«, in: E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, Book I, Part 3, London-Edinburgh 1867, 883-885. Vgl. auch: H. WEHR (Hg.), *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Leipzig ⁴1968, 254f.

- 1) *da 'ā li*: für jemanden oder für eine Sache beten,
 - 2) *da 'a 'ala*: verfluchen.
- b) eine Person drängen, etwas zu tun;
auch dies kann eine religiöse Bedeutung haben:
aufrufen, ausrufen, auffordern, mahnen,
insbesondere: zum Islam als der wahren Religion.

Das Substantiv *da 'wa* hat dann folgende Bedeutungen:

- a) Einladung (zum Beispiel zu essen und zu trinken, zu einer Feier);
auch dies kann eine religiöse Bedeutung haben:
- 1) die Handlung des Betens,
 - 2) der Aufruf zum Gebet,
 - 3) speziell: ein Aufruf oder eine Einladung zum Islam.

Da 'watu'l-islām: die Erklärung, daß man den Islam als die wahre Religion annimmt.

Im Koran hat *da 'wa* zwei religiöse Bedeutungen:

- 4) ein Aufruf oder eine Einladung von Gott, Sure 30,24 = Aufruf an die Toten im Grab am jüngsten Tag,
- 5) ein Appell an Gott, sei es als Gebet oder Gelübde, Ibrahims Gebet, Sure 2,123, Salomons Gebet, Sure 38,34.

Im Substantiv *da 'wa* überwiegt die religiöse Bedeutung.

- b) Konfederation (Fähigkeit, einer Person zu helfen, sie zu schützen).

Seit dem Anfang des Islams hat die Bedeutung des Wortes *da 'wa* sich weiter entwickelt in einem religiösen wie in einem sozial-politischen Sinn. Dies zeigt etwas davon, was die *da 'wa*-Bewegungen für ihre Mitglieder selbst bedeutet haben:

1) Entwicklung der religiösen Bedeutung: Die religiöse Bedeutung ist von Anfang an die Einladung, die den Menschen im Namen Gottes von den Propheten ausgesprochen wird, an die wahre Religion (d.h. den Islam) zu glauben (Sure 14,46). So hatte jeder Prophet von Adam bis Muhammad seine eigene *da 'wa* gehabt. Die Sendung Muhammads war, die *da 'was* der ihm vorausgehenden Propheten zu wiederholen und zusammenzufassen in der einen *da 'wat al-Islām*, der *da 'wat al-Rasūl*. Der Prophet hat die *da 'wa* zu proklamieren.

Eine interessante Gelegenheit, die *da 'wa* zu verkündigen, ergibt sich namentlich im Djihād zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Vor Beginn des Kampfes soll eine *da 'wa* stattfinden, und nur wenn der Feind sich weigert, die *da 'wa* anzunehmen, kann der Kampf als gesetzlicher Djihād stattfinden.

Abgesehen von einem Appell oder einer Einladung, den Islam anzunehmen, meint *da 'wa* dann auch den Inhalt dieses Appells oder dieser Einladung. Es bedeutet dann: Religion, religiöses Gesetz, autoritative Tradition. Das Wort *da 'wa* kann dann synonym mit *sunna*, *sharī'a* und *dīn* gebraucht werden.

Noch einen Schritt weiter geht die Ausdehnung der Bedeutung von *da 'wa* auf alle diejenigen, die den Appell oder die Einladung gehört und angenommen haben, das

heißt, die ganze islamische Gemeinschaft, die als eine Folge dieses Appells als eine geeinte Gemeinschaft angesehen wird. Das Wort *da 'wa* wird dann Synonym zu *umma*.

Auf diese Weise wird das Wort *da 'wa* ein allumfassender Begriff für Muslime, so wie das Wort »Religion« allumfassend wurde im Westen: beide Begriffe deuten etwas religiös Umfassendes an.

2) Entwicklung der sozial-politischen Bedeutung: Es gibt eine sozial-politische Bedeutung von *da 'wa*, die sich parallel zu der religiösen Bedeutung entwickelt. Schon früh beginnt der Begriff die Bedeutung einer Einladung zu erlangen, der guten Sache einer bestimmten Person oder Familie zu folgen und das Recht der Führung (imāma) über die Muslime für sich zu fordern. Die Annahme dieser Einladung impliziert sodann die Anerkennung einer besonderen zivilen und geistigen Autorität und des Prinzips einer idealen Gesellschaft oder eines idealen (theokratischen) Staates, die von dieser besonderen Autorität gestiftet oder wiederhergestellt sind.

Im Laufe der Zeit dehnt die Bedeutung von *da 'wa* sich dann von der Zugehörigkeit zu einer Person oder Familie aus zur ganzen Organisation und dem Instrumentarium, die von oder für diese Person oder Familie gegründet wurden, um diesen idealen Zustand auf Erden zu verwirklichen und die größtmögliche Zahl an Anhängern für dieses Ideal zu gewinnen.

Am Ende kann die *da 'wa*, von einem politischen Standpunkt aus gesehen, appellativ als Mittel dienen, um ein neues Reich in einem islamischen Kontext zu errichten. Jeder Abenteurer, der charismatische Eigenschaften für sich beanspruchte und der Autorität zu gewinnen suchte, konnte dieselbe Taktik gebrauchen, nämlich seine eigene *da 'wa* zu festigen, um soziale Macht zu gewinnen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der Begriff der *da 'wa* ein äußerst dynamischer Begriff mit starken religiösen Anklängen ist. Er deutet im Wesentlichen zwei Dinge an: einerseits die grundsätzliche Abhängigkeit des Menschen und der Gemeinschaft von übermenschlichem Beistand und damit sein Verlangen nach Unterstützung durch jenseitige Quellen. Andererseits deutet es den Aufruf einer solchen übermenschlichen Autorität an, die wahre Religion anzunehmen, Menschen zu einer neuen Lebensweise innerhalb einer neuen Gemeinschaftsbewegung auf der Grundlage des Islams anzuregen. Die *da 'wa* impliziert eine spezielle Art sozial-politischer Führung einer Gemeinschaft, eine Führung, die über eine transzendente Legitimation verfügt und Normen jenseitigen Ursprungs auferlegen kann.

Letztlich hat *da 'wa* eine kognitive Dimension, da sie größtenteils mittels der Predigt und der Mitteilung wesentlicher Information stattfindet. Die Inhalte dieser Predigt, die stark von koranischen Motiven beherrscht wird, sollen als wahr angenommen werden. Die dabei erworbene Erkenntnis soll das Bewußtsein erleuchten, das Gewissen wecken, und das Verhalten der betreffenden Menschen in einem bestimmten Sinn anregen.

Um die islamischen Wiederbelebungsbewegungen zu verstehen, müssen folgende Momente genau beachtet werden:²⁵

a) Islamischer Kontext: Der Appell an Muslime, bessere Muslime zu werden und ihren Islam zu befolgen, und an andere Menschen, den Islam als die wahre Religion anzunehmen, hat einen Sinn vor allem innerhalb des internen, also des islamischen Rahmens. Sowie der Sinn der *da'wa* im gepredigten Islam liegt, werden alle konkreten Bedeutungen aus dem Koran abgeleitet. Um heutige Muslime zu einer besseren Praxis ihrer Religion aufrufen zu können, müssen die Gläubigen schon von der Vorzüglichkeit ihrer Religion überzeugt sein und den Koran als ihre unbedingte Grundlage anerkennen. Sodann wird der Angesprochene sich dem Zeichensystem des Korans öffnen, um dem Appell Folge leisten zu können. Und bevor der Nichtmuslim die *da'wa* zum Islam annehmen kann, muß auch er sich diesem Zeichensystem öffnen. Die *da'wa* setzt also die unbedingte Gültigkeit des koranisch-islamischen Zeichensystems voraus. Aber der Islam, der gepredigt wird, ist und bleibt offen zur Diskussion, auch wenn er autoritativ in der *da'wa* dargestellt wird. Die Geschichte sowie die heutige Zeit zeigen, daß die *da'wa* zu vielen verschiedenen Formen von Islam aufrufen kann. Oder anders gesagt: Ausgehend vom allgemeinen Begriff des Islams wird jede *da'wa* faktisch eine spezifische Islamform darstellen bzw. zu ihr aufrufen.

b) Intentionen: Nicht nur jede *da'wa*-Predigt, sondern auch jede *da'wa*-Bewegung hat ihre Absichten, und um sie zu verstehen muß die Konstellation dieser Absichten herausgefunden und analysiert werden. Wir sprechen hier von Intentionen: die innere Dynamik der *da'wa*-Predigten und -Bewegungen ist mit ihren Intentionen gegeben. Soweit diese Intentionen ein absolutes Ziel haben, werden sie selbst auch absolut, das heißt sie verabsolutieren sich. Solche Verabsolutierungen können ebensogut Glaubensweisen und Vorstellungen, Ideen und Verhaltensweisen betreffen. Soweit diese Intentionen sich selbst nicht verabsolutieren, sind sie auch offen für die Relativität ihrer Ziele, ja die Relativität menschlicher Religion selbst. Allem Anschein nach trägt jede *da'wa* das Element der Verabsolutierung in sich und eine phänomenologische Intentionsforschung soll sodann die Inhalte dieser Verabsolutierung hinterfragen, sei es den Worten der Prediger gemäß, sei es den Verhaltensweisen der Anhänger der Bewegung gemäß. Die Frage ist dann: was läßt sich über den jeweils gepredigten »Islam« (das heißt: die jeweilige Islamdeutung!) wissenschaftlich aussagen?

c) Ausgebildete Religionsformen: Sobald eine *da'wa* zu einer Bewegung führt und gemeinschaftsstiftend wirkt, führt sie auch zu einer bestimmten Form des Islams, einer bestimmten Religionsform. Bestimmte Korantexte werden häufig gebraucht; bestimmte Verhaltensweisen werden modellartig vorgeführt; bestimmte Deutungen des Islams werden autoritativ durchgeführt. So sind die vielen *da'wa*-Bewegungen als ebenso viele Varianten der muslimischen *umma* und des *islāms* selbst anzusehen und zu bewerten. Eine Bewegung wie die Muslimbruderschaft hat ihr eigenes Symbolkapital entwik-

²⁵ Die drei betreffenden Momente entsprechen, systematisch gesehen, der kontextuellen Forschung, der angewandten hermeneutischen Forschung für die Subjekt-Seite und der angewandten hermeneutischen Forschung für die Objekt-Seite.

kelt, ihre eigenen Verhaltensweisen ausgeprägt, ihre eigene Islamdeutungen durchgeführt. Unter unterschiedlichen Umständen hat sie eine bestimmte Führung als Autorität akzeptiert, aber diese Führung verfolgte je nach den Umständen verschiedene Strategien.

Letzlich haben wir es heutzutage überhaupt mit einer großartigen Differenzierung der Religionsformen des Islams zu tun. Es hat im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht nur innerhalb des etablierten Islams, des mystischen Islams und des Volksislams, sondern gerade auch innerhalb der islamischen *da'wa*-Bewegungen immer mehr Unterschiede gegeben, immer mehr Varianten, die untereinander um die Durchsetzung ihrer bestimmten Islamdeutung kämpfen. Und dabei spielt die *da'wa* eine ungeheuer wichtige Rolle, die man in der Terminologie der modernen Medienwissenschaft als Propagandaweise für bestimmte gemeinschaftsbildende Religionsformen mit Berufung auf den Islam bezeichnen kann. Innerhalb des sehr weiten Zeichen- und Symbolsystems des Islams hat jede *da'wa*-Bewegung ihr eigenes Subsystem ausgebildet. Leider sind diese Subsysteme noch kaum auf ihre Inhalte untersucht worden, und solange das nicht geschehen ist, bleiben die heutigen islamischen Bewegungen uns zu wesentlichen Teilen unbekannt.

V. Wissenschaftliches Interesse dieses Vorgehens

Ich möchte das wissenschaftliche Interesse dieses skizzierten Ansatzes zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik folgendermaßen in drei Hinsichten zusammenfassen:

1) Dadurch, daß hier nach der Beschreibung und der Erklärung das volle Gewicht auf das Verständnis gelegt wird, wird eine bedauernde Lücke in unserer Erkenntnis neuzeitlicher »islamistischer« Bewegungen geschlossen. Wenn auch die *da'wa*-Bewegungen normalerweise im Westen emotionale Reaktionen hervorrufen, sollte der Forscher sich um Verständnis, auch des Aktes der *da'wa*, bemühen.²⁶

2) Der Ansatz bietet ein Instrumentarium für die Erforschung auch andersartiger religiöser Appelle in der Neuzeit und Gegenwart, Aufrufe, die bis heute kaum inhaltlich erforscht worden sind: vom päpstlichen Missionsprogramm Europas bis zu den Programmen der Independent Churches in Afrika und letztlich bis zu den heutigen Bemühungen um die Wiederbelebung von Religion überhaupt.²⁷

²⁶ Man denke z.B. an islamische Predigten: S. PRÄTOR, *Türkische Freitagspredigten. Studien zum Islam in der heutigen Türkei*, Berlin 1985. Die *da'wa* kann zwar die Form der Predigt annehmen, sie ist aber selbst ein Akt, eine an eine Person oder Gruppe gerichtete Handlungsweise, eine dialogische Aufforderung. Der Europäer, der die *da'wa* zum Islam empfangen hat, wird dieses Moment im Leben nicht leicht vergessen. Wie andere religiöse Aufrufe oder Appelle ist die *da'wa* als Akt und Erfahrung nicht so leicht zu objektivieren wie eine Predigt auf Tonband.

²⁷ Kernmoment solcher religiöser Appelle ist, sich in gegebenen Umständen angesprochen zu wissen bzw. das Ansprechen des Menschen, wie es in der Mission geschieht.

3) Gerade für unsere Zeit wäre es nicht unwichtig, der Frage nachzugehen, wie die vielen existierenden religiösen Bewegungen mit dem gegebenen Traditionsgut umgehen, anders ausgedrückt: wie sie religiöse Subsysteme ausbilden aus bestimmten Intentionen heraus, die sich auf Verwirklichungen in der heutigen Welt richten.²⁸

VI. Theoretisches Interesse dieses Ansatzes

Zum Schluß möchte ich das theoretische Interesse dieses skizzierten Ansatzes für unsere religionswissenschaftliche Forschung ebenfalls in drei Hinsichten folgendermaßen zusammenfassen:

1) Dadurch, daß Erklärung und Verständnis als zwei Korrelate angesehen werden,²⁹ wird die Hermeneutik religiöser Phänomene hier in enger Beziehung zu den konkreten Bedingungen des Kontextes betrieben. Während jede Erklärung auf dem Ausfindigmachen allgemeiner Regeln beruht, wie sie sich in den Kontexten finden, richtet sich jedes Verständnis auf den spezifischen Sinn und die spezifische Bedeutung einer Person, einer Religion oder eines Phänomens. Dabei werden solche spezifischen Bedeutungen weitergegeben als Zeugnisse, die einen Teil des Lebens ausmachen. Mit der religiösen Bedeutung gehen immer andere Bedeutungen einher und menschliche Deutungen korrelieren mit infrastrukturellen Gegebenheiten. Anders ausgedrückt, eine religiöse Bedeutung ist nicht ein Sinn, der außerhalb der Wirklichkeit und ihrer infrastrukturellen Gegebenheiten liegt. Sie ist vielmehr eine Dimension der Interpretation; globale Interpretation der Wirklichkeit als eine besondere Ebene, um die ganze Wirklichkeit zu interpretieren, aber immer in einer konkreten Situation und aus einem dort gefundenen und im Moment absoluten Sinn heraus.

Die Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen ist in diesem Ansatz wesentlich eine bestimmte Weise, den Unterschied zwischen Tatsache und Bedeutung zu artikulieren. Dieselben Tatbestände können auf sehr verschiedene Weisen erforscht werden. So kann man religiöse Phänomene als soziale Tatsachen erforschen, die ganz und gar Teil des faktischen Kontextes sind; das führt zu Erklärungen. Aber man kann dieselben Phänomene auch ihren Bedeutungen nach erforschen, wenn man die Interpretationen studiert, die dazu geliefert wurden. Dann werden solche Tatbestände als Bedeutungsphänomene statt als soziale Tatsachen studiert. Denn wenn es wahr ist, daß es die religiösen Interpretationen sind, die gewisse Tatbestände religiös machen, dann sollte man diesen Interpretationen alle Aufmerksamkeit schenken. Dies ist auch der Grund, weshalb meines Erachtens die Religionswissenschaft nach der Erklärung der Tatsachen aus ihren kontextuellen Ursachen zum Verständnis weiterschreiten muß, das wir »angewandt hermeneutisch« genannt haben: das Verständnis der religiösen Interpretationen

²⁸ Das Zurückgreifen auf gegebenes Traditionsgut, also die Rücksichtnahme auf die Vergangenheit, ist schon ein Moment der Institutionalisierung einer religiösen Bewegung.

²⁹ Meistens werden Erklärung und Verständnis einfach einander entgegengesetzt. Wir befürworten die These, daß das Verstehen das Erklären voraussetzt, bzw. daß die angewandte hermeneutische Forschung eine bis zum Ende gehende kontextuelle Forschung verlangt.

und Deutungen, die bestimmten Phänomenen von bestimmten Gruppen oder Personen in bestimmten Situationen gegeben wurden und werden.

2) Die Erforschung mittels Beschreibung, Erklärung und Verständnis religiöser Tatbestände und religiöser Systeme genügt in der Religionswissenschaft. Hinzu kann natürlich eine allgemeinere Interpretation religiöser Phänomene und religiöser Systeme kommen. Wenn es sich dabei um eine wissenschaftliche Theorie objektiver Geltung handelt, fällt sie in den Bereich der Religionswissenschaft. Wenn es sich dagegen um eine bestimmte Ansicht oder Vision über religiöse Tatbestände, religiöse Systeme und die Religion als solche handelt, fällt sie aus der Religionswissenschaft selbst heraus, kann aber andere als rein wissenschaftliche Funktionen erfüllen.³⁰

3) Ein letzter Beitrag unseres Ansatzes für das Verständnis von Religionen soll noch genannt werden. In der Schule haben wir alle gelernt, Religionen als mehr oder weniger geschlossene Systeme zu fassen. Entspricht dies der Wirklichkeit? Die Frage ist nicht unwichtig in einem Zeitalter fortgeschrittener Forschung und fortschreitenden Dialogs. Wie alle Systeme können auch religiöse Systeme zu geschlossenen Systemen gemacht werden, zum Beispiel im Kampf gegen rivalisierende Ideologien oder im Fall von Minderheitsgruppen, die ihre Existenz mit Hilfe ihrer Religion verteidigen müssen. Aber bevor solche Reduzierungen und Abgrenzungen vorgenommen werden, sind Religionen grundsätzlich als offene Zeichen- und Symbolsammlungen anzusehen, die verschieden gedeutet werden können. Das gilt auch dann, wenn im Laufe der Geschichte nicht nur solche Zeichen und Symbole, sondern auch die davon gegebenen Interpretationen endgültige und unveränderliche Formen erhalten oder zumindest scheinbar erhalten haben.³¹

Letzten Endes sind es die den Tatbeständen und den Zeichen- und Symbolsystemen gegebenen Interpretationen und Anwendungen, die uns interessieren, einschließlich der sich selbst als »endgültig« ansehenden Interpretationen und Anwendungen. Denn sie alle haben die großen Orientierungen des geistigen Abenteuers der Menschheit geprägt und prägen es noch heute.³²

³⁰ Eine Theologie der Religion bzw. der Religionen, eine geistig-spirituelle Deutung der Religion, aber auch eine rein materielle Deutung religiöser Erscheinungen fallen also aus dem Bereich der Religionswissenschaft, wo gerade Forscher verschiedener Herkunft und Gesinnung sich empirisch-wissenschaftlich verständigen und zusammenarbeiten müssen.

³¹ Unser Ausgangspunkt, daß Religionen sowie ideologische Systeme bei ihrem geistigen Entwurf wesentlich Horizonte eröffnen und alles andere als geschlossene Systeme sind, bewährt sich in der Erforschung neuer religiöser Bewegungen. Unter bestimmten sozial-politischen Bedingungen schließen solche Bewegungen sich ab, so wie Religionen unter bestimmten sozial-politischen Bedingungen einer »Fundamentalisierung«, »Integrierung«, »Aktivierung«, »Ideologisierung« usw. erliegen können. Unsere These, daß Religionen wesentlich offene Symbol- und Zeichensysteme sind, mag gegen das übliche westliche Religionsverständnis stehen, aber sie läßt sich durchhalten. Zwar hat sich Religion gerade im geschichtlichen Christentum, Judentum und Islam abgeschlossen, aber dies ist unseres Erachtens wesentlich durch äußere Bedingungen verursacht worden.

³² Diese Erforschung, die sich auf die Interpretationen und Deutungen – sowie ihre Anwendungen – von Tatbeständen richtet, ist ein empirisches Vorgehen insoweit die betreffenden Interpretationen, Deutungen und Anwendungen religiöser und anderer Tatbestände empirisch feststellbar und verifizierbar sind. In dieser Forschung stellen wir nicht nur Tatsachen fest, sondern auch die diesen von bestimmten Personen und Gruppen verliehenen Interpretationen, Deutungen und Anwendungen. Hier liegt unser Ansatz zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik.