

---

# Religion im Rahmen der Kulturwissenschaft

von Wolfgang Gantke

## 1 Zur Fragestellung

In der Religionswissenschaft gilt die Klassische Religionsphänomenologie bzw. die »Religionswissenschaft des Verstehens« (Gustav Mensching) seit ca. 30 Jahren als obsolet. Ihr wird vorgeworfen, bei der Erforschung der Religion von religiös-theologischen Voraussetzungen auszugehen.<sup>1</sup> Als neuer Denkrahmen konnte sich eine kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise durchsetzen, die die Wissenschaft von der Religion wie jede andere Kulturwissenschaft betrachtet und deren Vertreter sich auf den Standpunkt stellen, dass die Religionen in der Religionswissenschaft nicht vorwiegend aus der Sicht der Gläubigen studiert werden sollten.<sup>2</sup> Im Rahmen der Kulturwissenschaften ist der Religion keine Sonderstellung zuzubilligen, da sie nur eines unter vielen kulturellen Systemen ist.<sup>3</sup>

Dass freilich die kulturwissenschaftliche Wende<sup>4</sup> die Gefahr eines gewissen Identitätsverlustes der Religionswissenschaft in sich birgt, hat der 1. Vorsitzende der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte, Hubert Seiwert, in seinem interessanten Überblick über fünfzig Jahre Religionswissenschaft in Deutschland im 34. Mitteilungsblatt der »Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte« (2002) verdeutlicht:

»Während dieses halben Jahrhunderts hat sich die Lage der Religionswissenschaft an deutschen Universitäten in vielerlei Hinsicht verändert. Inhaltlich und methodisch wurde eine Öffnung des Fachs zu den Sozial- und Kulturwissenschaften vollzogen. Die damit verbundene Distanzierung von der traditionellen Religionsphänomenologie und ihren theologischen Affinitäten hatte freilich den Preis eines gewissen Identitätsverlustes.

Die Aufgabe der theoretischen Position, Religion als einen Gegenstand *sui generis* zu begreifen, dessen Erforschung auch Methoden eigener Art erfordere, war zwar die Voraussetzung für den Anschluss der Religionswissenschaft an die Diskurse der übrigen Erfahrungswissenschaften.

1 Vgl. Wolfgang GANTKE / Karl HOHEISEL / Hans Peter SCHNEEMELCHER (Hg.), *Religionswissenschaft im historischen Kontext*. Beiträge zum 100. Geburtstag von Gustav Mensching, Marburg 2003.

2 Hans G. KIPPENBERG / Kocku VON STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft*. Gegenstände und Begriffe, München 2003, 11. Auf S. 32f. wird im Sinne eines religionswissenschaftlichen Fortschrittsdenkens das Ende der Religionsphänomenologie und des Funktionalismus verkündet.

3 Paradigmatisch: Clifford GEERTZ, Religion als kulturelles System, in: DERS., *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1983, 44-95. Zum kulturwissenschaftlichen Selbstverständnis der Religionswissenschaft vgl. Hans G. KIPPENBERG, Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften?, in: Heide APPELSMEYER / Elfriede BILLMANN-MAHECHA (Hg.), *Kulturwissenschaft*. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis, Weilerswist 2001.

4 Ich spreche im Folgenden nur von der kulturwissenschaftlichen Wende in der Religionswissenschaft mit ihren tendenziell antitheologischen und antiphilosophischen Implikationen. Dass die Bezeichnung Kulturwissenschaft sehr uneinheitlich verwendet wird und nicht zwangsläufig zur Ausgrenzung theologischer und philosophischer Betrachtungsweisen führen muss, soll in diesem Beitrag gezeigt werden. Auch Theologie und Philosophie und gerade auch die klassische Religionsphänomenologie können, ein erweitertes Vorverständnis vorausgesetzt, als Kulturwissenschaften interpretiert werden.

Zugleich wurde damit aber der Anspruch der Religionswissenschaft auf disziplinäre Eigenständigkeit unter neuen Begründungszwang gestellt. Denn wenn Religion als Teil menschlicher Kultur und Geschichte ein Gegenstand ist wie jeder andere, kann grundsätzlich jede kulturwissenschaftliche oder historische Forschung, die sich auf diesen Gegenstand bezieht, als Religionswissenschaft bezeichnet werden.<sup>5</sup>

Es geht hier also um das Problem der Identität, Eigenständigkeit und, wenn man so will, auch der Unentbehrlichkeit der Religionswissenschaft. Kann diese Disziplin etwas leisten, was andere mit Religion befasste Kulturwissenschaften nicht in der gleichen Weise leisten können?

Droht nicht durch die Programmatik der Auflösung des Religionsbegriffs in den Kulturbegriff genau das verloren zu gehen, was erst die Eigenständigkeit der Religionswissenschaft garantiert?

Die kulturwissenschaftliche Wende impliziert eine methodische Selbstbeschränkung, gleichsam den Rückzug auf einen reinen Immanenzstandpunkt unter Verzicht auf die Verwendung des umstrittenen Begriffs des Heiligen, und, was oft nicht deutlich genug herausgestellt wird, die systematische Ausschaltung aller Betrachtungsweisen, die einen Transzendenzbezug oder zumindest Transzendenzoffenheit ermöglichen könnten.<sup>6</sup>

So wie der Wissenschaftler über Emotionen nicht emotional sprechen sollte, so sollte auch der Religionswissenschaftler über Religion nicht religiös, sondern wissenschaftlich, genauer: kulturwissenschaftlich, sprechen. Dem ist zunächst sicherlich zuzustimmen, doch kann hier natürlich zurückgefragt werden, ob es denn nicht auch ein legitimes Ziel der Religionswissenschaft sein sollte, dem Selbstverständnis der religiösen Menschen möglichst gerecht werden zu wollen und ob eine rein empirisch orientierte Religionswissenschaft dazu überhaupt in der Lage ist.<sup>7</sup>

Bleibt das kulturwissenschaftliche Vorverständnis offen für Erfahrungen der Gläubigen, die eben dieses Vorverständnis gefährden könnten? Zugespitzt gefragt: Muss sich der Religionswissenschaftler a priori auf ein (undialogisches) kulturwissenschaftliches Vorverständnis festlegen lassen, das es nicht erlaubt, das religiöse Subjekt und seine Erfahrungen wirklich ernst zu nehmen?

In kulturwissenschaftlicher Perspektive war die überwundene Klassische Religionsphänomenologie noch zu sehr an der Sicht der Gläubigen interessiert, gleichsam noch »zu religiös« und damit noch nicht wissenschaftlich genug. Der Verzicht auf den nicht ein-

5 Im Internet publiziert unter [http://www.dvrg.de/Publikationen/Mitteilungsblatt\\_34\\_S.1](http://www.dvrg.de/Publikationen/Mitteilungsblatt_34_S.1).

6 Eine transzendenzoffene Religionsphänomenologie muss m. E. den Fragehorizont einer rein empirischen Religionswissenschaft »überschreiten« dürfen. Sie vermag, wenn sie sich für philosophische und theologische Grund- und Grenzfragen offen hält, auf verschiedenen Wegen bis zu jener Grenze zu führen, an der empirische Kontrollverfahren prinzipiell scheitern müssen. In seinem gelungenen Beitrag »Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften«, in: *ZMR* 87/1 (2003) 3-20, scheint mir Manfred Hutter, der die Religionsphänomenologie eher kritisch beurteilt, den entscheidenden Punkt meiner Argumentation

(Vgl. Wolfgang GANTKE, Reflexion und Interpretation. Ein nicht-reduzierter Erfahrungsbegriff als Grundlage einer zukunfts-fähigen Religionsphänomenologie, in: Axel MICHAELS u. a. (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* [Studia Religiosa Helvetica 6/7], Bern u. a. 2001, 393-407) zu verfehlen, denn ich bestreite ja keineswegs, dass eine transzendenzoffene Religionsphänomenologie die Grenzen einer empirischen Religionswissenschaft überschreitet. Was ich freilich bestreite, ist die Sachgerechtigkeit der kultur- und humanwissenschaftlichen Übereinkunft, die Religionswissenschaft sei eine ausschließlich empirische Disziplin. Ich gebe zu bedenken, dass durch diese Vorfestlegung die Differenz zwischen Transzendenz und

Immanenz eingegebenet und Religion als »Gemächte« ganz in die Immanenz des Menschlichen zurückgenommen wird. Diese Position setzt aber die im Abendland erfolgte Wende zur Anthropozentrik immer schon voraus und scheint mir im heutigen interkulturellen Kontext überdacht werden zu müssen. Es könnte sein, dass eine Religionswissenschaft, die einer philosophischen Grundlagenreflexion nicht ausweicht, ihre immer schon mitgebrachten »Europäismen« und damit ihre kulturbedingte Voraussetzungsbehaftetheit deutlicher erkennt. Eine problemorientierte Religionswissenschaft, die ihr Vorverständnis reflektiert, muss freilich Fragen stellen dürfen, die die reine Empirie überschreiten. Ich gestehe Hutter zu, dass die Religionswissen-

deutig bestimmbar Begriff des Heiligen gilt in dieser Perspektive als religionswissenschaftlicher Fortschritt.<sup>8</sup>

Hier muss aber beachtet werden, dass im heutigen religionswissenschaftlichen Kontext immer schon ein ganz bestimmtes Vorverständnis von Wissenschaft, auch von Kulturwissenschaft, vorausgesetzt wird, das keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist. Sowohl innerhalb des Wissenschafts- als auch innerhalb des Kulturbegriffes sind durchaus weitere Differenzierungen möglich und m. E. heute auch geboten.

## 2 Zur Uneinheitlichkeit kulturwissenschaftlicher Betrachtungsweisen

Den in sich recht uneinheitlichen kulturwissenschaftlichen Ansätzen in der Religionswissenschaft ist gemeinsam, dass sie sich vor allem an empirieorientierten, transzendenzverschlossenen Theoriekonzeptionen aus dem angelsächsischen Raum orientieren. Es kann durchaus von einem »empirical turn« in der Religionswissenschaft gesprochen werden.

Wenn heute in der Religionswissenschaft von Kulturwissenschaft die Rede ist, dann bezieht man sich längst nicht mehr auf die am deutschen Idealismus, an der Lebensphilosophie, am Neukantianismus, an der Phänomenologie und der philosophischen Anthropologie und Hermeneutik orientierte, »alt ehrwürdige« geisteswissenschaftliche Traditionslinie, die sich lange energisch, aber vergeblich gegen das empiriezentrierte naturwissenschaftliche Methodenideal zur Wehr gesetzt hat, sondern man folgt wie selbstverständlich der Programmatik der empiristischen angelsächsischen Wissenschaftstradition.<sup>9</sup>

So hat die in den USA entstandene empirische Kulturanthropologie mit der Zentraldisziplin Ethnologie längst die in Deutschland entstandene philosophische Anthropologie mit der Zentraldisziplin Philosophie als Paradigma abgelöst.

Durch diese Wendung zur Empirie wurden die transzendenzbezogenen philosophischen und theologischen Komponenten in der Religionswissenschaft kontinuierlich zurückgedrängt. Es kann geradezu von einer Vertreibung des Heiligen aus der Religionswissenschaft gesprochen werden.

Die gegenwärtige Religionswissenschaft ist bekanntlich eher antitheologisch und antiphilosophisch ausgerichtet und versteht sich als eine rein empirisch-historische

schaft natürlich auch in einem empirischen Rahmen »problemorientiert« betrieben werden kann, aber die in meinem Beitrag aufgeworfenen Grund- und Grenzfragen, wie etwa die Frage nach dem Heiligen, sind erkennbar andere als die Fragen, die sich innerhalb eines empirischen Fragehorizontes sinnvoll stellen lassen. Es geht in dieser Auseinandersetzung also letztlich um die Legitimität von Fragestellungen, die von einem humanwissenschaftlichen Vorverständnis her betrachtet bereits als zu philosophisch bzw. zu theologisch gelten. Hier plädiere ich im Unterschied zu Hutter – auch aufgrund der neuen Herausforderungen durch eine veränderte religiöse Weltlage – zur Überwindung des traditionellen Abgrenzungsdenkens in allen mit

Religion befassten Disziplinen und insbesondere für eine stärkere Zusammenarbeit von Religionswissenschaft, Philosophie und Theologie.

<sup>7</sup> Vgl. KIPPENBERG / VON STUCKRAD, *Einführung* (wie Anm. 2), 11ff.

<sup>8</sup> Edmund Weber führt dagegen starke Argumente für die Unverzichtbarkeit des Begriffs des Heiligen vor dem Hintergrund der heutigen weltweiten Renaissance der Religion an: Vgl. Edmund WEBER, Die Wiederkehr des Heiligen. Rudolf Ottos hagiozentrische Grundlegung einer autonomen Religionswissenschaft und Religionskultur, in: *Journal of Religious Culture / Journal für Religionskultur* 40 (2000) 1–13. Zur Diskussion um das Heilige vgl. auch: Carsten COLPE (Hg.), *Die Diskussion um das »Heilige«*, Darmstadt 1977;

DERS., *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkenning kritisch vorzubeugen*, Frankfurt 1990; Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg 1998.

<sup>9</sup> Die Grenzen einer empirisch-fachwissenschaftlichen Betrachtungsweise der Religion im Gespräch zwischen den Disziplinen und Kulturen hat in m. E. unübertroffener Weise Günther PÖLTNER aufgezeigt. Vgl. dazu den Beitrag Pöltners in: Ulrich LÜKE / Jürgen SCHNAKENBERG / Georg SOUVIGNIER (Hg.), *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion*, Darmstadt 2004, 9–27.

Humanwissenschaft ohne Transzendenzbezug. Im Hinblick auf die unvermeidlichen methodischen Vorentscheidungen muss sich freilich auch eine empirische Kulturwissenschaft nolens volens an bestimmten philosophischen Richtungen orientieren, wobei dann allerdings auffällt, dass man an recht unterschiedlichen, mitunter nicht immer leicht zu vereinbarenden Strömungen Maß nimmt.

Trotz einer einheitlichen Programmatik greift man auf uneinheitliche Ansätze zurück, die vom kritischen Rationalismus bis hin zu einem postmodernen Differenzdenken reichen, so dass statt der angestrebten größeren Einheitlichkeit heute eher eine verwirrende Uneinheitlichkeit religionswissenschaftlicher Betrachtungsweisen konstatiert werden muss.

Anhand neuerer, kulturwissenschaftlich orientierter Einführungen in die Religionswissenschaft lässt sich leicht belegen, dass die anfänglich sehr strenge wissenschaftstheoretische Programmatik des einflussreichen *Handbuches religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* längst nicht mehr verbindlich ist.<sup>10</sup>

Es kann geradezu von einer »neuen Unübersichtlichkeit« in der Religionswissenschaft gesprochen werden, in der sich innerhalb des kulturwissenschaftlichen Paradigmas ein verwirrender Methodenpluralismus entwickelt hat, der entgegen der ursprünglich methodenmonistischen Absicht die viel beklagte Tendenz zur Spezialisierung und Fragmentarisierung dieser Disziplin zu begünstigen scheint. Das alte Problem der Fraglichkeit der Identität der Religionswissenschaft scheint sich also durch die kulturwissenschaftliche Wende keineswegs entschärft, sondern vielmehr weiter verschärft zu haben.<sup>11</sup>

Dem *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* liegt vor allem das Vorverständnis der an der Logik und dem naturwissenschaftlichen Exaktheitsideal orientierten sprachanalytischen Philosophie zugrunde. Hier ist insbesondere die Sprachreinigungsprogrammatik des um Klarheit bemühten frühen Wittgenstein zu nennen.

Über alles, was sich nicht klar sagen lässt, hat der Religionswissenschaftler zu schweigen. Es gilt in der strengen Wissenschaftstheorie, jeden mehrdeutigen »alten Jargon« auszumerzen, weshalb die Umgangssprache, wann immer möglich, durch eine eindeutige Kunstsprache, eine Metasprache, ersetzt werden sollte. Eine saubere Trennung von Meta- und Objektsprache ist daher wichtig. An der hermeneutisch-phänomenologischen Religionswissenschaft wird kritisiert, dass sie noch keine strengen Begriffe entwickelt und noch nicht die Form einer strengen wissenschaftlichen Theorie erreicht habe, weil sie nicht in der Lage sei, klare, eindeutig überprüfbare Hypothesen zu entwickeln.

**10** Hubert CANKI u.a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 6 Bände, Stuttgart u. a. 1988ff. (*HrwG*). Man vergleiche dazu die jüngste, 2003 erschienene *Einführung* von KIPPENBERG / VON STUCKRAD (wie Anm. 2) mit der 1988 im Bd. 1 des *HrwG* erschienenen Programmatik und wird erkennen, wie weit die kulturwissenschaftlichen Ansätze auseinander liegen können. Weiterhin fällt auf, dass KIPPENBERG / VON STUCKRAD in ihrem Werk wichtige neuere Einführungs- und Grundlagenwerke, wie die von Stolz,

Waardenburg und Hock souverän ignorieren. Vgl. Jacques WAARDENBURG, *Religionen und Religion*. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin 1986; Fritz STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988; Klaus HOCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.

**11** Vgl. Gebhard LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft*. Beiträge zum Verständnis einer unbekannteren Disziplin, Frankfurt a. M. u. a. 2000.

**12** Auf die Wichtigkeit einer grundsätzlichen religionswissenschaftlichen Problematisierung der »Krise der Moderne« habe ich bereits in meiner 1987 universitätsintern erschienenen Bollnow-Dissertation hingewiesen. Sie

wurde 1998 veröffentlicht und bisher leider kaum rezipiert. Vgl. Wolfgang GANTKE, *Religion, Wissenschaft und Leben*. Zur Bedeutung der Hermeneutik O. F. Bollnows für die heutige Religionswissenschaft, Cuxhaven 1998. Zu dieser Thematik vgl. auch: Hans G. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

**13** Vgl. Agehananda BHARATI, *Eliade: Privilegierte Information und anthropologische Aporien*, in: Hans Peter DUERR (Hg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung*. Zu Mircea Eliade, Frankfurt/M. 1983, 32–58, hier bes. 38, 41.

Diesen Forderungen liegt erkennbar die Programmatik des logischen Empirismus und, wenn wir die Forderung nach Verifikation durch die der Falsifikation ersetzen, die etwas bescheidenere Programmatik des Kritischen Rationalismus zugrunde. Vorbild bleibt für beide Strömungen das naturwissenschaftliche Methodenideal, dem nur exakte Definitionen und ein präziser Sprachgebrauch gerecht werden können.

Es muss also deutlich gesehen werden, dass es sich bei einer so verstandenen kulturwissenschaftlichen Wende in erster Linie um eine sprachwissenschaftliche Wende handelt, die sich immer stärker in die Richtung eines an den strengen Naturwissenschaften orientierten Methodenmonismus bewegt und die sich von vornherein auf handhabbare, operationalisierbare, mithin lösbare Probleme beschränkt. In der letzten Konsequenz dieses unverkennbaren Strebens nach Einheitlichkeit und Lösbarkeit liegt dann freilich eine Religionswissenschaft, die die nur schwer eindeutig zu beantwortende religiöse Frage gar nicht mehr zu stellen wagt, gleichsam eine Religionswissenschaft ohne religiöse Frage.

Wenn man so will, liegt diesem Vereinheitlichungsstreben jenes Programm einer totalen Verfügbarmachung der Welt zugrunde, das einige Zeitdiagnostiker für den »harten Kern« der Moderne halten, weshalb damit zu rechnen ist, dass das sehr grundsätzliche Thema »Religionswissenschaft und Moderne« angesichts der sich zuspitzenden Krise der Moderne in Zukunft weiter an Bedeutung gewinnen dürfte.<sup>12</sup>

Bemerkenswerterweise haben sich neuerdings einige kulturwissenschaftliche Ansätze doch wieder den traditionellen, »weicheren« hermeneutischen Betrachtungsweisen angenähert.

So sind es gegenwärtig vor allem konstruktivistische, interpretationistische und sprachpragmatische Theoriekonzepte, die als »fortschrittlich« gelten. Ihnen ist gemeinsam, dass sie gar nicht mehr nach dem fragen, was »jenseits« all unserer sprach- und kulturbedingten Interpretationskonstrukte liegen könnte. Worte, Sätze, Zeichen und Symbole verweisen nicht mehr auf eine unabhängig von uns und unserer Sprache existierende Wirklichkeit.

Die traditionelle Korrespondenztheorie der Wahrheit und somit auch der klassische Realismus gelten als überwunden.

Auch bei dieser antirealistischen Wende handelt es sich um eine schwerwiegende philosophische Vorentscheidung, deren Konsequenzen nicht immer in gebührender Weise offen gelegt werden. Es kann auch hier wieder zurückgefragt werden: Ist Religion wirklich nichts anderes als »nur« ein kultur- und sprachbedingtes Interpretationskonstrukt? Ist es wirklich sinnlos, nach »der« Religion zu fragen, weil schon eine derartige Frageweise die Existenz einer empirisch niemals überprüfbaren kultur-, sprach-, gehirn- und bewusstseinsunabhängigen Größe suggeriert und damit in das Reich bloßer, unwissenschaftlicher Spekulation verbannt?

Ist das Heilige wirklich nichts anderes als eine menschliche Erfindung, gar eine Erfindung Rudolf Ottos, ein »jungianisch – bis – eliadischer Schreibtischbegriff« (A. Bharati).<sup>13</sup>

Nun wird niemand im Ernst bestreiten, dass voreilige transkulturelle Verallgemeinerungen zu vermeiden sind und dass die Vertreter der Klassischen Religionsphänomenologie Eurozentrismen häufig viel zu unvorsichtig auf fremde Kulturen übertrugen, aber muss deshalb umgekehrt Religion wirklich in einem Prozess radikaler linguistischer und historischer Relativierung auf einen bloßen Sprach- und Kulturfaktor reduziert werden?

Wie dem auch sei, es kann jedenfalls festgehalten werden, dass die kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise a priori jeden Bezug auf eine nichtmenschliche numinose Wirklichkeit ausschaltet.

Da die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz eingeebnet wird, richtet man sich vollständig in dem ein, was der Mensch selbst geschaffen hat: in der Kultur.

Es kann in diesem Zusammenhang von einer Verabsolutierung der Immanenz gesprochen werden. Religion löst sich als ein eigenständiges, unaustauschbares Phänomen ganz in einen empirisch gut erforschbaren Teilbereich der Kultur auf.

Der Religionswissenschaftler, der die Religion ausschließlich im Rahmen der empirischen Kulturwissenschaften untersucht, bewegt sich daher innerhalb eines anthropozentrischen Zirkels.

Religion kann innerhalb dieses anthropozentrischen Vorverständnisses recht uneinheitlich als Konstruktion, Ideologie, Illusion, Erfindung, Projektion, Wunsch, Identitäts- und Stabilitätsgarant, Selektionsvor- oder -nachteil<sup>14</sup> und als wirkmächtige, mitunter nützliche, mitunter aber auch gewaltförmige, destruktive soziale Macht interpretiert werden, aber die religiöse Frage wird nicht wirklich gestellt.

In letzter Instanz wird die Religion immer als ein innerweltliches, in der Psyche des Menschen verwurzeltes Phänomen gedeutet und all ihre äußeren Erscheinungsformen sind dann nichts anderes als Ableitungen. Aber auch hierbei handelt es sich natürlich wiederum nur um eine Interpretation.

Die kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise impliziert so unter dem Vorzeichen einer Selbstbescheidung eine Fragebegrenzungspragmatik, die sich um die für den religiösen Menschen entscheidende Grundfrage herum windet, ob denn Religion wirklich nur ein von Menschen für Menschen geschaffenes »Menschenwerk« ist oder ob es sich um eine Größe handelt, die größer ist als alles, was der Mensch aus eigener Kraft vollständig erschaffen bzw. erfinden kann.

Diese Frage gilt immer schon als beantwortet, wenn behauptet wird, Religion sei nichts anderes als einer von vielen menschlichen Kulturfaktoren. Der problemorientierten Religionsphänomenologie geht es nun um das Offenhalten dieser Fragestellung, die eben nicht voreilig endgültig beantwortet werden sollte, denn der Rückzug in die Immanenz des Menschlichen ist vor dem Hintergrund der Religionsgeschichte keineswegs selbstverständlich, sondern ein Sonderfall. In der so genannten »anthropologischen Reduktion« erkennt sich der Mensch als alleiniger Schöpfer der Religion. Er begreift sich selbst als die Quelle aller Eigenschaften, die er dem (oder den) höheren Wesen unterstellt.

Nach Feuerbach und seinen religionskritischen Nachfolgern darf hinter diese aufklärerische Entdeckung des Subjekts als Quelle des Hervorgangs religiöser Objektivationen nicht mehr in eine naive Position der Unmittelbarkeit zu Gott (oder zum Heiligen) zurückgefallen werden.

Die Frage freilich, ob sich in einer ausschließlich anthropozentrischen Perspektive der transkulturell nachweisbare Kern des religiösen Phänomens wirklich erfassen lässt, sollte nicht voreilig in endgültiger Weise beantwortet werden. Der einen transzendenzverschlossenen Ansatz fraglos zugrunde legende Kulturwissenschaftler muss jedenfalls blind bleiben für den Anspruchscharakter einer dem Menschen begegnenden numinosen Wirklichkeit, die er *nicht* erst selbst geschaffen hat. Ihm fehlt a priori die »Offenheit« für das vom Menschen Unabhängig-Andere, das ihm sozusagen subjektunabhängig »von außen«, nicht selten *gegen* sein Wollen, entgegentritt und ihn, wofür die Selbstzeugnisse vieler religiöser Menschen sprechen, gleichsam für höhere Aufgaben in Dienst stellt.

Da für ihn die religiöse Erfahrung nur eine unter vielen »selbstgemachten« kulturellen Erfahrungen ist, kann er nicht nachvollziehen, dass eine religiöse Erfahrungstheorie vom Anspruchscharakter einer numinosen Wirklichkeit ausgeht, die eben mehr ist als nur eine menschliche Konstruktion. Reinhold Esterbauer konnte zeigen, dass die Initiative für eine Tiefenerfahrung des Heiligen »nicht primär von der erfahrenden Person ausgeht, sondern vielmehr von der Wirklichkeit, die erfahren wird.«<sup>15</sup>

In dieser Perspektive sollte die religiöse Erfahrung nicht nur als ein Erfahrungstyp neben vielen anderen kulturbedingten Erfahrungstypen betrachtet, sondern in ihrer Besonderheit ernst genommen werden.

Für eine problemorientierte Religionsphänomenologie bleibt die Frage nach der Besonderheit der religiösen Erfahrung eine der entscheidenden Grundfragen der Religionswissenschaft, mit deren Beantwortung man es sich nicht zu leicht machen sollte.<sup>16</sup>

Den Vorrang des Ergriffenwerdens von der numinosen Wirklichkeit vor ihrem verstandesmäßigen Begreifenkönnen haben F. D. E. Schleiermacher, Rudolf Otto, Martin Heidegger und Emmanuel Levinas in jeweils unterschiedlichen Terminologien betont.

Alle diese Denker, auf die sich auch Esterbauer beruft, transzendieren damit einen transzendenzverschlossenen, kulturwissenschaftlichen Fragehorizont.

Es stellen sich in diesem Kontext also zwei Grundfragen:

1 Kann die Religionswissenschaft als empirisch-historische Disziplin diesem von vielen Denkern des Heiligen behaupteten Anspruch einer nicht erst vom Menschen gemachten »letzten Wirklichkeit« überhaupt gerecht werden?

2 Bleibt der Mensch wirklich, wie Plessner es in seiner philosophischen Anthropologie zu zeigen versuchte, angewiesen auf ein Gegenüber, mithin auf eine Kraft, die nicht seine eigene ist?

Dies scheinen mir in der Tat die entscheidenden Grundfragen einer um ihre unverwechselbare Identität und um Selbstdurchsichtigkeit kämpfenden Religionswissenschaft zu sein, übrigens auch einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft.

Von der Beantwortung dieser Grundfragen hängt für die Identität dieser Disziplin viel ab. Und deshalb bleibe ich – gegen die teilweise durchaus berechtigten Einwände von Manfred Hutter (vgl. Anmerkung 6) – dabei: Die Frage nach dem, was die Religion von anderen Kulturbereichen unterscheidet, die Frage nach der Besonderheit, der Echtheit und der interkulturellen Verallgemeinerbarkeit der religiösen Erfahrung, die Frage nach dem Heiligen als einer transempirischen Größe: diese grundsätzlichen Fragen können im Rahmen einer rein empirisch orientierten Religionswissenschaft gar nicht erst sinnvoll gestellt werden.

### 3 Zur Möglichkeit einer transzendenzoffenen kulturwissenschaftlichen Betrachtungsweise

Im heute stark veränderten interkulturellen Kontext drängt sich die Frage auf, ob nicht gerade in der Religionswissenschaft endlich ein erweitertes kulturwissenschaftliches Vorverständnis sinnvoll wäre, das die heutige Krise der Moderne als Krise des innerweltlichen Fortschrittsglaubens<sup>17</sup> und damit zusammenhängend die Krise der Immanenz<sup>18</sup> zu thematisieren erlaubt.

<sup>14</sup> Zum Verhältnis von Evolution und Religion und der in diesem Kontext heute populären Deutung von Religion als Selektionsvorteil vgl. die Diskussionsbeiträge in: LÜKE/SCHNAKENBERG/SOUVIGNIER, *Darwin und Gott* (wie Anm. 9).

<sup>15</sup> Reinhold ESTERBAUER, *Anspruch und Entscheidung*. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen, Stuttgart 2002.

<sup>16</sup> Vgl. GANTKE, *Reflexion* (wie Anm. 6).

<sup>17</sup> Vgl. Wolfgang GANTKE, Häretische Endzeitdenker im Kontext des modernen Fortschrittsglaubens, in: Manfred HUTTER/Wassilios KLEIN/Ulrich VÖLLMER (Hg.), *Hairesis*. FS für Karl Hoheisel, Münster 2002, 511–538.

<sup>18</sup> Vgl. Hans Joachim HÖHN (Hg.), *Krise der Immanenz*. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt 1996.

Wäre nicht in einer interkulturell offenen, wirklich pluralistischen Religionswissenschaft auch ein transzendenzoffener kulturwissenschaftlicher Ansatz denkbar und erforderlich, der die religiöse Frage wieder ernst nimmt, ohne sich sofort auf eine bestimmte Antwort festzulegen?

Noch einmal: Das traditionelle hermeneutische, phänomenologische, lebensphilosophische und neukantianische Wissenschaftsverständnis, an dem sich viele »Klassiker der Religionswissenschaft« noch orientierten und das zumindest eine Transzendenzoffenheit ermöglichte, spielt in der heutigen kulturwissenschaftlichen Programmatik keine Rolle mehr. Heute wird erkennbar ein strengeres, aber auch engeres, a priori transzendenzverschlossenes Vorverständnis von Kulturwissenschaft vorausgesetzt.

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf: Waren nicht auch die für die heutige interdisziplinäre Diskussion um das Heilige m. E. nach wie vor ergiebigen Denker Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Georg Misch, Helmuth Plessner, Alfred Weber, Albert Schweitzer, Max Scheler, Ludwig Klages, Romano Guardini, Bernhard Welte, Karl Rahner, Georg Picht, Otto Friedrich Bollnow, Karl Jaspers, Martin Buber und Hans-Georg Gadamer auf ihre Weise bedeutende Kulturwissenschaftler?

Diese ausgewählten Namen stehen für die Möglichkeit einer erweiterten kulturwissenschaftlichen Programmatik, die, weil stärker an grundsätzlichen kultur- und disziplinübergreifenden Fragestellungen als an empirischer Kontrollierbarkeit interessiert, die Transzendenzoffenheit nicht von vornherein ausschließt.

Alle diese Kulturwissenschaftler waren auch Kulturphilosophen, weil sie sich an einer Wahrheit orientierten, die »den modernen Blickpunkt des Machens, des Erzeugens, der Konstruktion« transzendiert. So geht es Gadamer um eine »Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt«.<sup>19</sup>

Wieso knüpft man eigentlich in der heutigen Religionswissenschaft nicht auch wieder ernsthaft an diese transzendenzoffenen Ansätze an?

Sind sie wirklich durch den kulturwissenschaftlichen »Fortschritt« überholt? Oder ist nicht vielmehr der angelsächsische Einfluss in der religionswissenschaftlichen Methodendiskussion inzwischen so stark geworden, dass man die eigene geisteswissenschaftliche Tradition ignorieren bzw. vernachlässigen zu dürfen glaubt? Es ist ja auffallend, dass man in der Programmatik des Handbuches religionswissenschaftlicher Grundbegriffe die Hermeneutik als eine der traditionell maßgeblichen Kulturwissenschaften mehr oder weniger ignoriert.

Hier schreibt Hubert Cancik im Bemühen um eine Abgrenzung des wissenschaftlichen vom alltäglichen und religiösen Sprachgebrauch:

»Allerdings will Wissenschaft zunächst Klarheit, die Eindeutigkeit der Wörter im Bezug auf andere Wörter derselben oder einer anderen Sprache und im Bezug auf Sachverhalte, Personen, Handlungen, Gegenstände, Vorstellungen: keine Homonymie, Äquivokationen

<sup>19</sup> Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1975, XXV. Vgl. zu Gadamer's Wahrheitsbegriff auch: Jean GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff* Hans-Georg Gadamer's, 2. verbesserte Auflage, Weinheim 1994.

<sup>20</sup> *HrwG* (wie Anm. 10), Bd. 1, 20.

<sup>21</sup> Vgl. zur Reduktionismus-Problematik die Beiträge von Günther Pöltner, Ulrich Lüke, Matthias Kröger, Wolfgang Gantke und Jürgen Schnakenberg in: LÜKE / SCHNAKENBERG / SOUVIGNIER, *Darwin und Gott* (wie Anm. 9).

<sup>21</sup> Vgl. Heinrich RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Stuttgart 1986.

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch die hermeneutische, auf einer anthropologischen Betrachtungsweise basierende Erkenntnisphilosophie von O. F. Bollnow: Otto Friedrich BOLLNOW, *Philosophie der Erkenntnis*. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen, Stuttgart 1970.

oder angebliche Synonyma. Feste Regeln sollen die Wörter zu Begriffen formieren, Sätze verbinden, ableiten, umformen. Die Sprache der Wissenschaft ist normiert, sie muss, ohne Verlust an Information, übersetzbar sein; sie soll differenziert, aber einheitlich sein, und sie muss praktikabel bleiben, sich in der Arbeit des Feldforschers, Gelehrten, Kritikers, Politikers, Sozialarbeiters und Lehrers bewähren. Weshalb es immer wieder nötig ist, die lebendige Sprache zu beschneiden, alten Jargon zu säubern, neue Wörter, Diskurse und Zeichen zu erfinden.«<sup>20</sup>

Nun ist unbestreitbar, dass diese an der Reinigung unseres Sprachgebrauchs interessierte Programmatik sich insbesondere im Bereich der konstruktiv-technisch »fortschreitenden« Wissenschaften bewähren konnte.

Gegen die Übertragung dieser Programmatik auf alle Wissenschaftsbereiche wird von Hermeneutikern, die sich auf den Boden der Alltagssprache stellen und für die in dieser Programmatik kein Platz vorgesehen ist, mit guten Gründen Einspruch erhoben.

Die Vorentscheidung darüber, was als Wissenschaft gelten darf, ist wissenschaftsimmanent gar nicht möglich und letztlich eine philosophische Vorentscheidung.

Das jeweilige Vorverständnis von Wissenschaft, auch von Kulturwissenschaft, sollte daher immer offen gelegt und der Schein der Alternativlosigkeit zu diesem Vorverständnis sollte vermieden werden.

So kann der Hermeneutiker zurückfragen, ob ein an naturwissenschaftlicher Eindeutigkeit und Exaktheit orientierter und innerhalb seiner Grenzen auch erfolgreicher Ansatz, wenn er in unkritischer Weise auf die Wirklichkeit im Ganzen übertragen wird, nicht die Gefahr des Reduktionismus in sich birgt.

Er kann weiterhin fragen, ob man dem schwer zu fassenden Phänomen Religion mit an der naturwissenschaftlichen Theoriebildung Maß nehmendem Methoden überhaupt gerecht zu werden vermag.<sup>21</sup> Sollten sich die heutigen Kulturwissenschaften wirklich an diesem, ihnen insbesondere seit Rickert<sup>22</sup>, aber auch nach anderen »traditionellen« Kulturwissenschaftlern eigentlich wesensfremdem Denkraum, der nur reproduzierbare, homogenisierte, kontrollierbare Experimentalerfahrungen, aber keine einmaligen, Lebens-, Krisen-, und Grenzerfahrungen zu berücksichtigen vermag, orientieren?<sup>23</sup>

Muss also eine kulturwissenschaftliche Programmatik in der Religionswissenschaft wirklich von vornherein antiphänomenologisch, antihermeneutisch und transzendenzverschlossen ausgerichtet sein?

Muss nicht im heutigen interkulturellen Kontext verstärkt über die Möglichkeit eines transzendenzoffenen kulturwissenschaftlichen Ansatzes nachgedacht werden, wenn im Ernst eine Überwindung der Euro- bzw. Anthropozentrik gelingen soll?

Wird dann aber nicht die in der Religionswissenschaft beliebte Gegenüberstellung von traditioneller Phänomenologie und moderner Kulturwissenschaft obsolet?

Könnte nicht gerade eine transzendenzoffene kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise im interkulturellen Kontext als ein »Fortschritt« interpretiert werden, weil sie um der Offenheit für fremde Erfahrungswelten willen davon absieht, das vieldeutige religiöse Phänomen vorschnell unseren auf Eindeutigkeit zielenden, restriktiven Erkenntnisbedingungen anzugleichen?

Muss der Religionswissenschaftler wirklich über all das schweigen, was sich nicht klar definieren und in Satz Wahrheiten einfangen lässt oder gibt es auch andere, offenere Formen der Sprache, die von einer hermeneutischen Religionswissenschaft ernst genommen werden können?

All dies sind wichtige Rückfragen an eine m. E. heute zu eng gefasste Konzeption von Kulturwissenschaft in der Religionswissenschaft.

#### 4 Die hermeneutische Überwindung der externen Beobachterposition

Im folgenden Überlegungsdurchgang erlaube ich mir, von einem erweiterten Vorverständnis von Kulturwissenschaft auszugehen und versuche zu zeigen, dass gerade die philosophische Hermeneutik eine Kulturwissenschaft ist, die den Herausforderungen durch die krisenhafte religiöse Gegenwartssituation in besonderer Weise gerecht zu werden vermag.

Insbesondere die Überwindung des Glaubens an die Möglichkeit einer wert- und kulturneutralen externen Beobachterposition, der auch in neueren Formen der empirischen Kulturwissenschaft noch vorherrscht, scheint mir eine der wichtigsten Aufgaben einer interkulturell wirklich offenen philosophischen Hermeneutik.

Als einer der wichtigsten Gewährsleute für die kulturwissenschaftliche Wende wird immer wieder Clifford Geertz angeführt. Nun lässt sich aber leicht zeigen, dass gerade dieser moderne Kulturwissenschaftler in nicht geringem Maße von der traditionellen Hermeneutik beeinflusst wurde, die sich ja immer schon bemüht hat, fremde Erfahrungswelten durch Beobachtung und Befragung besser zu verstehen.

Dabei nahm die traditionelle Einheitshermeneutik für sich in Anspruch, gleichsam aus der Position des Fremden heraus sprechen zu dürfen. Sie versuchte in der Tat, die Interpretation ernst zu nehmen, die die Fremden ihren Lebenserfahrungen selbst zugrunde legen.

Auch die Kulturwissenschaft im Sinne von Geertz will dem Selbstverständnis der Fremden gerecht werden.

Geertz orientiert sich dabei an symbolischen Formen, »mit denen die Leute sich tatsächlich vor sich selbst und vor anderen darstellen.«<sup>24</sup> Das ist gewiss ein Fortschritt gegenüber rein »äußerlichen« Betrachtungsweisen, die durch die Anwendung objektivierender Methoden dem Selbstverständnis des Fremden nicht gerecht werden können oder wollen.

Dennoch können auch beim Versuch, die Kultur als Symbolsystem nach Möglichkeit aus der Binnenperspektive ihrer Teilnehmer zu beschreiben, bleibende Differenzen übersehen und unterdrückt werden, denn der traditionelle Anspruch des Kulturwissenschaftlers, für den Anderen sprechen zu dürfen, wird ja beibehalten.

Angesichts der veränderten interkulturellen Situation scheint mir heute auch in der Religionswissenschaft ein dialogischer Ansatz, der es den Fremden erlaubt, ihre Position selbst darzulegen, überfällig.

Es gilt anzuerkennen, dass die Fremden, wenn sie denn gefragt werden, die Richtigkeit unserer kulturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ihrer Religion bestreiten können und sie tun dies in verstärktem Maße.<sup>25</sup>

Nicht wenige religiöse Menschen sagen verständlicherweise nein zu einer »aufgeklärten« kulturwissenschaftlichen Interpretation, die ihnen genau erklären zu können glaubt,

24 KIPPENBERG/VON STUCKRAD, *Einführung* (wie Anm. 2), 33f.

25 KIPPENBERG/VON STUCKRAD weisen ebd., S. 34, selbst hin auf Talal ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London 1993. Auch andere bekannte Denker aus nichtabendländischen Kulturen, die Religion nicht auf Kultur

reduzieren, sprengen das kulturwissenschaftliche Paradigma. Ich nenne hier nur Seyyed Hossein Nasr, Aurobindo Ghosh, Sarvepalli Radhakrishnan und Keiji Nishitani. 26 Das hier behandelte disziplinübergreifende Grundproblem scheint mir Jürgen Habermas in der folgenden knappen, aber deutlichen Formulierung in kaum zu überbietender Weise benannt zu haben: »Der scientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objek-

tivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie.« Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*, in: *Dialog. Zeitschrift für interreligiöse und interkulturelle Begegnung* 1/1 (2002) 69.

warum sie das glauben, was sie glauben. Ein interkulturell offener, dialogorientierter Ansatz darf diese Möglichkeit eines begründeten Neinsagens nicht von vornherein methodisch ausschalten.

In den sich auf Geertz berufenden kulturwissenschaftlichen Ansätzen scheint man nach wie vor davon auszugehen, gleichsam für den Anderen sprechen zu dürfen, ja selbst den Standpunkt des Anderen einnehmen zu können.

Ein derartiger kulturwissenschaftlicher Ansatz bleibt insofern der traditionellen monologisch-externen Beobachterposition verhaftet, als er dem Anspruch des Anderen, in unkontrollierter Weise uns Wahres und Authentisches mitzuteilen, nicht gerecht zu werden vermag und letztlich doch »unserem« naturwissenschaftlichen Kontrollparadigma verhaftet bleibt.

Genau hier scheint mir die entscheidende Schwierigkeit einer kultur- und humanwissenschaftlichen Betrachtungsweise zu liegen, die auf strenger empirischer Kontrolle bestehend transempirische religiöse Erfahrungen nicht ernst zu nehmen vermag. Derartige Erfahrungen dürfen aber, wenn man dem Anspruch religiöser Menschen auf Selbstmitteilung gerecht werden will, nicht systematisch ausgegrenzt werden. Hier erhebt sich die grundsätzliche Frage, ob der Fremde in der Religionswissenschaft mehr sein darf als ein empirisches Untersuchungsobjekt, ob er seine Intentionen wirklich unverfälscht zum Ausdruck bringen darf. Wir bewegen uns hier an der Grenze der Kulturwissenschaft als einer empirischen Kontrollwissenschaft.

Provokativ zugespitzt gefragt: Handelt es sich wirklich um einen »Fortschritt«, wenn auch in der Religionswissenschaft versucht wird, die unverfügbare »Ich- Du- Begegnungserfahrung« (M. Buber) in eine verfügbare »Ich- Es- Kontrollerfahrung« zu transformieren? Handelt es sich bei derartigen Fortschritten nicht in Wahrheit um Schritte, die fort vom Menschen führen, gleichsam um eine Dehumanisierung bzw. Entpersonalisierung im Namen einer Humanwissenschaft, die die Unverfügbarkeit und Unergründlichkeit des Menschen nicht ernst genug nimmt?<sup>26</sup>

Kann nicht in dieser Perspektive die gegenwärtige Abwendung von den »humanities« und die verstärkte Hinwendung zur »science« im Namen einer kulturwissenschaftlichen Programmatik als ein humaner Rückschritt interpretiert werden?

Könnte nicht der Rückzug des Religionswissenschaftlers auf eine externe Beobachterposition, die sich auf die Untersuchung des empirisch Überprüfbaren um der Reinhaltung der Disziplin willen beschränkt, dazu führen, dass er das verfehlen muss, was er ja eigentlich untersuchen sollte, nämlich das gelebte religiöse Leben?

Ich sehe durchaus die Gefahr, dass durch die kulturwissenschaftliche Ausgrenzung von Theologie und Religionsphilosophie langfristig für die Religionswissenschaft nur noch die Beschäftigung mit den »kleinen«, empirisch eindeutig beantwortbaren Fragen übrig bleibt, die angesichts der großen religiösen, empirisch nicht problemlos beantwortbaren Fragen der Gegenwart, nur auf ein vergleichsweise geringes außerakademisches Interesse stoßen dürfte.

Es könnte hier von einer Selbstmarginalisierung der Religionswissenschaft gesprochen werden, die anderen Disziplinen die heute so wichtigen, großen, kulturübergreifenden Fragestellungen, die einen rein empirischen Fragehorizont transzendieren, überlässt.

Ich nenne in diesem Zusammenhang nur die Stichworte »Projekt Weltethos« (H. Küng) und »Kampf der Kulturen« (S. Huntington), die auch nichtreligiösen Menschen schlagartig die andauernde kulturprägende Kraft der Religion verdeutlichten, aber sozusagen erst »von außen« in die religionswissenschaftliche Diskussion hinein drangen.

Während im kulturwissenschaftlichen Ansatz die eigene Position durch den Fremden nicht wirklich in Frage gestellt werden kann, lautet ein Schlüsselsatz der Hermeneutik

Gadamer, dass der Andere Recht haben könnte. Gerade dieser Satz scheint mir im heutigen interkulturellen Kontext stärker beachtet werden zu müssen.

In dieser Perspektive überwindet die neuere Differenzhermeneutik jene unangreifbare externe Beobachterposition, die durch die methodische Abwehr fremder Wahrheitsansprüche Sicherheit zu erlangen erhofft. Für Kippenberg und von Stuckrad ist Religion in Orientierung an Geertz jedenfalls ein kulturelles Symbolsystem:

»Man wird den Aufsatz aus der Feder von Clifford Geertz ›Religion als kulturelles System‹ aus dem Jahre 1966 als einen der wichtigsten Beiträge zur Religionsforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezeichnen können.

Seine herausragende Bedeutung lag darin, dass er das Ende sowohl des harten religionssoziologischen Funktionalismus als auch der Religionsphänomenologie einleitete, und zwar beider Paradigmen auf einen Streich.«<sup>27</sup>

Im Sinne des wissenschaftlichen Fortschrittsdenkens wird hier das Ende zweier bedeutender Strömungen in der Religionswissenschaft als Folge der kulturwissenschaftliche Wende verkündet.

Diese entschiedenen Befürworter des kulturwissenschaftlichen Ansatzes ignorieren freilich, dass es immer noch Vertreter der Religionsphänomenologie<sup>28</sup> und des Funktionalismus<sup>29</sup> gibt.

Die kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise erlaubt die Konstruktion des Anderen nach dem eigenen Bilde und dieser Gedanke lässt sich auch auf die Religion übertragen, die dann ebenfalls als eine Konstruktion des Anderen nach dem eigenen Bilde gedeutet werden kann.

Das unergründlich Fremde wird auf diese Weise letztlich doch auf das erklärbare Eigene zurückgeführt, in gewisser Weise »ent-fremdet«, d.h. einer rationalen Erklärung zugänglich gemacht.

Als ein der eigenen, bereits weitgehend säkularisierten Kultur von vornherein »angepasstes« Phänomen verliert die Religion dann genau das, was den Immanenzstandpunkt dieser Kultur beunruhigen und verunsichern könnte.

Das religiöse Phänomen verliert sein Sperriges, Unverrechenbares und wird zu einem »harmlosen« Kulturfaktor unter anderen, der keine Sonderstellung beanspruchen darf.

Die philosophische Hermeneutik im Sinne von Bollnows und Gadamer argumentiert hier m. E. wesentlich radikaler als Geertz, wenn sie vom Wissenschaftler fordert, er müsse sein eigenes Vorverständnis im Dialog mit dem Anderen zunächst offen legen und dann von ihm in Frage stellen lassen, ohne sich freilich kritiklos den fremden Ansprüchen zu unterwerfen. Erst im »liebenden Kampf« um eine paradigmengreifende Wahrheit scheint der wissenschaftliche Monologismus in der Religionswissenschaft überwunden und eine wahrhaft pluralistische Betrachtungsweise verwirklicht werden zu können.

<sup>27</sup> KIPPENBERG/VON STUCKRAD, *Einführung* (wie Anm. 2), 33.

<sup>28</sup> Zur aktuellen Diskussion um die Zukunft der Religionsphänomenologie vgl. MICHAELS, *Chance* (Anm. 6).

<sup>29</sup> Zu den Grenzen einer funktionalistischen Betrachtungsweise vgl. Detlef POLLACK, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995) 163-190.

<sup>30</sup> Zahlreiche Beispiele für neuere hermeneutische und phänomenologische Ansätze im Sinne einer transzendenzoffenen Kulturwissenschaft finden sich in: GANTKE, *Begriff* (wie Anm. 8). Nicht berücksichtigt wurde in diesem Buch der z. Zt. stark diskutierte religionsphänomenologische Ansatz von Hermann Schmitz, in dem ebenfalls die scheinbar überholte Kategorie des Heiligen rehabilitiert wird. Vgl. Hermann SCHMITZ, *System der Philosophie*, Bd. III/4: Das Göttliche und der Raum, Bonn 1995, 1-133.

Für die neueren Formen der Hermeneutik ist es also wichtig, dass die eigene Ausgangsposition klar erkennbar und von fremden Positionen unterscheidbar bleibt, denn nur so kann sie in der Begegnung mit dem Anderen aufs Spiel gesetzt werden.

Der Andere darf dabei aus seinem Anspruch, uns etwas Wahres mitzuteilen, nicht durch empirische Kontrollverfahren, die die eigene Ausgangsposition vor fremder Infragestellung schützen, hinausgedrängt werden.

Das Verhältnis von Wahrheit und wissenschaftlicher Methode kann dann in Orientierung an Gadammers kritischer Hermeneutik auch so gedeutet werden: Die Existenz einer uns beunruhigenden Wahrheit des Fremden (des Anderen, des Heiligen) darf trotz unserer methodischen Anstrengungen, uns vor ihr zu schützen, nicht a priori systematisch ausgeschlossen werden.

Damit geht Gadamer m.E. noch einen Schritt weiter auf den Anderen zu als Clifford Geertz. Es scheint mir nun eine Frage des Vorverständnisses zu sein, ob man auch die philosophische Hermeneutik im Sinne Gadammers (oder Bollnows) in der Religionswissenschaft als eine ernstzunehmende kulturwissenschaftliche Alternative gelten lässt. Wenn man dazu bereit ist, dann wird man durchaus von einer transzendenzoffenen Kulturwissenschaft sprechen dürfen, von der aus sich dann auch wieder interessante Berührungspunkte mit einer theologischen Betrachtungsweise ergeben.

Diese Überlegung lässt sich in ähnlicher Weise auch auf viele andere zeitgenössische hermeneutische und phänomenologische Denker übertragen, die die Grenzen rationaler Problemlösungs- und empirischer Kontrollverfahren stärker betonen als jene Kulturwissenschaftler, die Religion nur noch als empirisch überprüfbares Menschenwerk zu interessieren scheint.<sup>30</sup>

## 5 Ausblick

Angesichts der neuen Herausforderungen an die Religionswissenschaft im Zeitalter eines religiös begründeten Terrorismus und auch religiös begründeter Friedenshoffnungen scheint die Zeit reif, nicht länger die traditionelle transzendenzbezogene Religionsphänomenologie gegen die moderne empirische Kulturwissenschaft auszuspielen, sondern verstärkt über die Möglichkeit einer transzendenzoffenen Kulturwissenschaft nachzudenken, in deren Rahmen die religiöse Frage wieder ernst genommen werden kann. Diese Frage beunruhigt trotz aller wissenschaftlich-technischen Fortschritte die Menschen auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts und die Religionswissenschaft sollte sich dieser fundamentalen Herausforderung, in der auch ihr eigenes modern-säkularistisches Vorverständnis in Frage gestellt wird, in aller Offenheit stellen.

Natürlich ist auch für einen transzendenzoffenen kulturwissenschaftlichen Ansatz ein starker Empiriebezug unverzichtbar, aber in seinem erweiterten Denkraum darf auch der Frage nach den Grenzen des empirisch Wissbaren ernsthaft nachgegangen werden.

Gerade ein gegenüber metaphysischen Theorien äußerst misstrauischer Kulturwissenschaftler wie Helmuth Plessner ließ in seinem Denken einen Raum für die Unergründlichkeit der Transzendenz, so dass sein Ansatz einerseits »diesseits der Theologie« bleibt und andererseits doch eine gewisse »Transzendenzoffenheit« gewährt.

Plessner, der von der »Angewiesenheit des Menschen auf ein Gegenüber« spricht, scheint mir ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Möglichkeit einer problemorientierten, transzendenzoffenen Kulturwissenschaft zu sein, die nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hat. Im Denkraum einer solchen Kulturwissenschaft besitzen auch scheinbar überholte

Strömungen wie die Phänomenologie, die Hermeneutik und die Lebensphilosophie ihr relatives Recht. Eine transzendenzoffene Kulturwissenschaft wird sich angesichts der neuen religiösen Herausforderungen auch dem heute so notwendigen Gespräch mit der Theologie und der Philosophie nicht länger verweigern. In diesem unausweichlichen Gespräch sehe ich eine große Zukunftschance für eine Religionswissenschaft, die den großen religiösen Fragen der Zeit nicht ausweicht.

### Zusammenfassung

Dieser Beitrag spricht sich gegen ein enges Verständnis der Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft – einer heute weit verbreiteten Konzeption innerhalb einer »unübersichtlichen Wissenschaftsdisziplin« – aus; die Offenheit für Transzendenz bzw. für das Heilige, mithin Spezifika von Religiosität und Religion, scheint einer kulturwissenschaftlichen Perspektive fremd zu sein. Ein solcher Ansatz steht auch in der Gefahr, im Denk- und Deckmantel der Wissenschaft, die auf einem modern-säkularen naturwissenschaftlichen Ansatz beruht, den Menschen zu einem Forschungsobjekt zu degradieren, aber auch, die eigene Position des Religionswissenschaftlers unhinterfragbar und unangreifbar auszugestalten. Der Autor fordert für die Religionswissenschaft einen transzendenzoffenen kulturwissenschaftlichen Ansatz, der auch fähig sein sollte, zu den großen Fragen der heutigen Zeit einen Beitrag zu leisten. (D.N.)

### Summary

This contribution speaks out against a narrow understanding of religious studies as cultural studies – a very widespread conception today within an »ill-defined scholarly discipline.« Openness to transcendence or to the holy, and therefore specific characteristics of religiosity and religion seem to be foreign to a cultural-studies perspective. Such an approach, cloaked in the thinking and under the guise of a scholarly discipline that is based on a modern-secular, scientific method, is in danger of debasing the human person to the level of a research object, but also of making one's own position as a religious-studies scholar indisputable and unassailable. The author calls for a cultural studies method open to transcendence which should also be capable of making a contribution to the significant questions of this day and age.

### Sumario

El artículo se pronuncia contra un concepto estrecho de las ciencias de la religión como ciencias de la cultura, algo muy extendido hoy en una disciplina académica tan poco definida. La apertura a la trascendencia o a lo sagrado, característica específica de religiosidad y religión, parece ser ajena a la perspectiva de las ciencias de la cultura. Bajo el manto y el pensamiento de un concepto científico, que se basa en una visión moderna y secular de las ciencias exactas, tal concepto corre peligro de degradar al hombre como un objeto de investigación, pero también de inmunizar la propia posición del estudioso de las religiones contra toda crítica. El autor reclama para las ciencias de la religión un concepto de ciencias de la cultura abierto a la trascendencia, que debería estar en condiciones de contribuir a responder a las grandes cuestiones actuales de la humanidad.