

# Neuere Perspektiven auf das Heilige und die Religionen in interdisziplinär komparativer Religions- wissenschaft

von Christoph Elsas

Weiterhin anregend in der Offenheit für alle Aspekte dieses Themas, auch für ein konstruktives Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie, scheint mir die bereits 1994 angenommene Bonner Habilitationsschrift des Frankfurter Religionswissenschaftlers Wolfgang GANTKE<sup>1</sup>, in der er mit Hans-Joachim Klimkeit für eine problemorientierte Religionsphänomenologie plädiert und unterscheidet »zwischen einer theologischen Rede vom Heiligen, bei der die Wahrheit der je eigenen Religion immer schon vorausgesetzt ist, und einer religionswissenschaftlichen Rede vom Heiligen, bei der die religiöse Wahrheitsfrage nicht gestellt [...] oder nicht eindeutig beantwortet wird« (44). Dieser Ansatz will »den Diltheyschen Gedanken der Geschichtlichkeit auch in der Diskussion um das Heilige ernstzunehmen versuchen und mit Heidegger, Gadamer, Picht, Bollnow und Plessner weiter radikalisieren«: »Was das Heilige ist, sagt uns nur die Geschichte. Die aber ist bekanntlich unabgeschlossen und zukunfts offen« (51f.). So verbindet er die Möglichkeit einer »freieren«, historischen Religionsphänomenologie (82ff.) mit einer Orientierung an der »philoso-

phischen Anthropologie« (93ff.) und der kontextualen Betrachtungsweise (106ff. in Abwandlung der kontextuellen Fundamentalthologie von Hans Waldenfels). Und er plädiert für eine dialogisch-interkulturelle Betrachtungsweise (132ff.): »In problemorientierter Perspektive müsste sich die ›Diskussion um das Heilige‹ heute im interkulturellen Kontext in einen ›Dialog um das Heilige‹ verwandeln, an dem sich neben den Religionen auch innerweltliche (atheistische und agnostische) Weltanschauungen und alle mit Religion befassten Disziplinen beteiligen sollten« und »bei der auch die Wahrheit des eigenen mitgebrachten Vorverständnisses problematisiert werden kann« (145) – in »Gelassenheit als Offenheit für das alle Religionen umfassende Geheimnis« (154).

Nach diesen Prolegomena widmet sich GANTKE im ersten Hauptteil der Mehrdeutigkeit des Heiligen und den traditionellen Beschreibungsversuchen in der Religionswissenschaft (167–271). Er kommt dabei zu idealtypischen Thesen: »1. In nahezu allen archaischen Kulturen wurde eine alles überragende numinoskosmische Macht anerkannt [...] 2. Die Materialien aus den archaischen Kulturen verweisen auf das schon von R. Otto so trefflich beschriebene ›Doppelgesicht‹ der numinosen Sphäre [...] 3. Wenn es die Religion zu allen Zeiten (auch in der Moderne) mit den Grenzen der menschlichen Machtentfaltung zu tun hat, dann verweisen Schleiermachers ›Abhängigkeitsgefühl‹, und Ottos ›Kreaturgefühl‹ auf ein zeitunabhängiges Spezifikum des religiösen Bewußtseins, [...] eine transhistorisch-transkulturell anzusetzende Größe, mithin eine ›anthropologische Konstante‹ [...] Eine sinnvolle nachmoderne Rede vom Heiligen

<sup>1</sup> Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung (Religionswissenschaftliche Reihe 10), diagonal/Marburg 1998, 468 S. (431ff. Abkürzungen und Literatur).

hat die Erfahrung der unüberschreitbaren Grenzen der Erkenntnismacht von Technik und Wissenschaft schon hinter sich« (208f.). Der zweite Hauptteil in GANTKES Diskussion um das Heilige gilt dem Prinzip der offenen Frage als Lösungsvorschlag der problemorientierten Religionsphänomenologie (272-413). Orientiert am Gedanken der »exzentrischen Positionalität« in Plessners Anthropologie, erörtert er hier ausgewählte Grundprobleme: »Das ›Prinzip der offenen Frage‹ setzt zwar voraus, daß es ein Sinn Ganzes gibt, doch entzieht sich dieses der eindeutigen Bestimmung, so daß es sich nicht für innerweltliche Interessen funktionalisieren läßt [...] Jedes bestimmbare Einzelglied besitzt als Teil des unbestimmbaren Ganzen eine einsehbare Bedeutung für das Sinn Ganzes [...] (285). Entsprechend scheint es im Blick auf das Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Sinn wichtig, die gewesene Geschichte des Heiligen in ihrer gegenwarts- und zukunftsbezogenen Wirkmächtigkeit, also wirkungsgeschichtlich und nicht nur vergangenheitsorientiert-historisch-kritisch zu betrachten«. (408)

Eine gelungene Illustration, wie ein solcher Ansatz ein Einzelthema interkulturell-interreligiös anregend machen kann, scheint mir etwa die große Monographie von Helmut ZANDER<sup>2</sup> zur Seelenwanderung als einer alternativen religiösen Tradition in Europa zu sein. Der inzwischen habilitierte Historiker studierte auch Politikwissenschaft und Theologie, was sich in der fundierten Breite der Themenfolge niederschlägt: I. Die außereuropäische Welt: Globale Perspektiven (15ff.), II. Die Antike: Europäische Wurzeln (57ff.), III. Das »Abendland«: Seelenwanderung im Untergrund (153ff.), IV. Europa: Etablierung einer alternativen Eschatologie (343ff.), V. Reinkarnation im Fokus der historischen Anthropologie (603ff.). So soll eine kritische Darstellung von »Positionen und eine Ermittlung ihrer kulturhistorischen Kontexte« dazu anleiten, »angesichts einer heute beschleunigten Pluralisierung die Existenzbedingungen und

Vielfalt ›heterodoxer‹ Traditionen kennenzulernen, aber auch ihre begrenzten Wirkungen zu sehen«, um »die vermeintliche Verunsicherung durch Vielfalt als Normalität der europäischen Geschichte zu begreifen« (12f.)

Als kompakte Parallele zu ZANDERS Buch läßt sich die vom Baseler Ägyptologen Erik HORNUNG<sup>3</sup> vorgelegte Wirkungsgeschichte des esoterischen Ägyptenbildes seit der Antike lesen. Gekonnt komprimiert und doch anschaulich thematisiert er hier die »Ägyptosophie«: in »Auseinandersetzung mit einem imaginären Ägypten, das als tiefste Quelle allen Geheimwissens gilt (10) - bis hin zu »Ägypten als humane Gegenkultur zur modernen Barbarei« (201).

Betonen ZANDER und HORNUNG derart die Besonderheit eines Themas der Erfahrung des »Heiligen«, so das gleichfalls grundgelehrte Buch von Hermann MÜLLER-KARPE<sup>4</sup> das Gemeinsame einer »Menschheitsreligion«, nachdem der Frankfurter Vor- und Frühgeschichtler zuvor Grundzüge früher Menschheitsgeschichte vom 3. Jt. bis 2. Jh. v. Chr. herausarbeitete. Nirgends geht es bei der »Menschheitsreligion« um ZANDERS und HORNUNGS Themen Seelenwanderung und Geheimwissen, wenn MÜLLER-KARPEs Darstellung sich bemüht, schon durch die zeitliche Gliederung nach Jahrhunderten »die jeweils gleichzeitigen Religionsprägungen verschiedener Geschichtsräume und Traditionen in ihrem Verhältnis zueinander sichtbar werden zu lassen«. MÜLLER-KARPE verwendet im Titel »Religion« im Singular, weil er, gestützt auf die in seinen Werken ausgebreitete Basis historischer Zeugnisse, davon überzeugt ist, dass »Religion im Sinne von zum Bewusstsein gebrachtem Verhältnis des Menschen zu Gott als Ewigem, Allmächtigem, Heiligem zu den elementaren und fundamentalen Wesenszügen des Menschseins gehört: Entsprechend können auch dessen konkrete (geschichtliche) Ausprägungen bei aller gestaltlichen Vielfalt und Unterschiedlichkeit als etwas Gemeinsam-Einheitliches

begriffen werden (wie Philosophie, Bildkunst, Musik ...)« (IX)

Im Vergleich mit diesen je neuartigen Perspektiven erscheint der gleichfalls zu rezensierende umfangreiche 2. Band des Werks mit dem anspruchsvollen Titel »Das religiöse Wissen der Menschheit«, das der Münsteraner Religionswissenschaftler Adel Theodor KHOURY zusammen mit Georg GIRSCHEK<sup>5</sup>, Referent für interreligiösen Dialog im Generalvikariat Köln, veröffentlichte, primär verlegerisch interessant als gediegenes theologisches Arbeitsbuch. Abgesehen von Hinweisen auf neuere Lexikonartikel u. ä. stellt er sich mir als Fortsetzung der Forschungsdiskussion vor drei und mehr Jahrzehnten z. Z. von Mircea Eliades »Geschichte der religiösen Ideen« dar. Nachdem der erste Band an Mythen zur Welterschöpfung und Erschaffung des Menschen anschaulich gemacht hat, inwiefern die Welt als ein Ort der Gotteserfahrung verstanden wird, behandelt der zweite Band »Heilsmittler« (11-195) und »Heilswege« (199-423).

Ganz anders die Perspektive in der Monographie des Erfurter Religionswissenschaftlers Jörg RÜPKE<sup>6</sup> zur Religion der Römer. Nach Kapiteln zu Religion in der Antike (9ff.) und historischen Grundlagen (46ff.) unterteilt er die Darstellung der Religion der Römer in deren Strukturen (67-136), Leistungen (137-197) und soziale Realität (199-234). Der Paragraf »Selbstverständlichkeit von Religion« dient der Reflexion von Begriffen wie des »Heiligen« in diesen Kontexten: Im antiken Rom findet man »die Präsenz von Religionsartigem in Bereichen, die heute mehrheitlich programmatisch von Religion ausgeschlossen werden, so [...] insbesondere präsent im politischen Bereich« (12f.). »Es gibt den Begriff des sacer, des ›Heiligen‹. Sacer entstammt der Sprache des Eigentums: ›Heilig‹ ist, was Eigentum eines Gottes, einer Göttin ist« (14). Und »religiosus ist nicht etwa religiös im Sinne von ›fromm‹. Zunächst gehört auch dieser Begriff dem Bodenrecht an,

indem er eine ganz bestimmte Qualität von Orten beschreibt: Gräber vor allem, die den Verstorbenen zugewiesen sind, gelten als ›religiöse‹ Orte, also Orte, die Ehrfurcht verdienen [...] Immer geht es um religiones, Verpflichtungsgefühle, die für ein Individuum zutreffen, die es selbst übernommen hat« (15). RÜPKE charakterisiert die Stadt-Religion mit ihrem je eigenen Kalender und den von der politischen Führungsschicht gestifteten Tempeln (24f.); die öffentlichen Kulte (sacra publica) als die den Göttern geschuldeten Rituale, deren Kosten die politische Gemeinschaft trägt, die die Götter fördern sollen (27ff.); die Religion der Führungsschicht, die von der »Privatreligion« dieser Gruppe kaum zu trennen war (31ff.); die ebenfalls als gemeinschaftliche Pflicht betrachteten privaten Kulte (36f.: sacra privata); die sich intensivierende und expandierende religiöse Kontrolle durch die zentralen Organe der Gemeinschaft, besonders den Senat und später den Kaiser (37ff.). Unter den historischen Perspektiven ist das präferierte

2 Helmut ZANDER, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1999, 869 S. (653ff. Anmerkungen und Register).

3 Erik HORNING, *Das esoterische Ägypten*. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland, Beck/München 1999, 332 S. (207ff. Zeittafel, Glossar, Literatur, Personen- und Sachregister).

4 Hermann MÜLLER-KARPE, *Grundzüge antiker Menschheitsreligion 1. Jahrhundert v. Chr. bis 5. Jahrhundert* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt Art. 15), Franz Steiner/Stuttgart 2000, XII + 302 S. (277ff. Literatur und Register); vgl. DERS., *Grundzüge früher Menschheitsgeschichte*, 5 Bde., Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1998.

5 Adel-Theodor KHOURY /Georg GIRSCHEK, *Das religiöse Wissen der Menschheit*, Bd. 2, Herder/Freiburg i. Br. 2001, 528 S. (424ff. Bibliographie, Anmerkungen, Gesamtregister der Namen und Sachen); vgl. Bd. 1, ebd. 1999, 360 S.

6 Jörg RÜPKE, *Die Religion der Römer*. Eine Einführung, C. H. Beck/München 2001, 264 S. (237ff. Bibliographie und Register).

Modell, »religiöse Entwicklungen als Folge von Veränderungen in der Konstitution der politischen Führungsschicht einer Gesellschaft zu sehen«. (233)

An solche Überlegungen zu Modellen, die jeweils eine andere Perspektive eröffnen, lässt sich unmittelbar die Beschäftigung mit Max Webers ›Religionssystematik‹ anschließen, wie sie ein von dem Religionswissenschaftler Hans G. KIPPENBERG und dem Soziologen Martin RIESEBRODT<sup>7</sup> im Kontext des Max-Weber-Kollegs in Erfurt exzellent aufbereiteter Tagungsband präsentiert. In seiner Einleitung und im ersten der 17 Beiträge erläutert KIPPENBERG den Titel als Zitat aus einem Brief Webers an den befreundeten Philosophen Heinrich Rickert, mit dem er 1913 auf dessen Veröffentlichung »Vom System der Werte« reagierte: Sein Interesse ist »die empirische Wirklichkeit, insofern sie von Religionen mit geprägt wird«, nämlich »soziale Handlungen nicht anders als durch die Annahme von Sinn-Erwartungen verstanden und erklärt werden können« (11). Webers indirekte Bezugnahme auf »das Heilige« besteht dabei in seinem Ansatz, »daß die Erkenntnis der Irrationalität der Welt zu prinzipiell unterschiedlichen, religiös begründeten, praktischen Lebensführungen führt« (16). Das entspricht als soziologische Perspektive der neukantianisch-philosophischen in Wilhelm Windelbands »Das Heilige« von 1902, die ausgeht vom »Widerspruch zwischen dem Sollen und dem Sein« (23). Ein Beitrag (31-50) führt Webers spezielles Interesse am »Heiligen« näher aus: »Ein Gott, den man im Innersten als wahrhaft allmächtig anbetete, der aber vollständig verborgen blieb, hatte alle Werte monopolisiert« – nämlich für die mit der Entwicklung des Kapitalismus »absolut rational handelnden, aber absolut irrational motivierten Akteure« im Puritanismus (48: Bjarne JACOBSEN, Hiatus Irrationalis – Der Bruch zwischen Sein und Sollen).

Wenn auch konventioneller religionsgeschichtlich, bietet das kleine, aber inhalts-

reiche Buch des katholischen Theologen und Religionswissenschaftlers Karl-Heinz OHLIG<sup>8</sup> zur Religion in der Geschichte der Menschheit eine m. E. anregend ergänzende Perspektive. Denn ihm »geht es darum, eine Art von Bilanz der bisherigen Religionsgeschichte zu versuchen, die erkennen lässt, wie sich das religiöse Bewusstsein entwickelt hat und welche Perspektiven zur Wahl gestellt werden.« (10) In der einleitenden Reflexion »Was ist Religion?« plädiert OHLIG dabei für eine formale Bestimmung: »als die Summe von Erfahrungen und der aus ihnen resultierenden Verbalisationen und Verhaltensformen, in denen [...] die Menschen sich selbst, ihre Welt und Geschichte in einem ›letzten‹ Sinn problematisieren [...] – das ›negative‹ Moment – und zugleich dennoch auf ihre Sinnhaftigkeit setzen und hoffen – der ›positive‹ Aspekt jeder Religion« (15 im Anschluss an Thomas Luckmann). Denn indem der Mensch »in Geschichte und Kultur seine Identität« sucht, ist er »ein ›religiöses‹ Wesen geworden, das um seine Kontingenz und Ohnmacht weiß und sich auf ein übermächtiges ›Plus‹ – in Angst und Hoffnung – verwiesen sieht.« (16) »Die Vokabel Gott und ihre Äquivalente zeigen dann eine (nicht inhaltliche, aber) formale Gemeinsamkeit: »Der ›Sinn für uns‹ ist von uns nicht machbar, er ist ›transzendent‹ bzw. in Welt und Geschichte nicht verfügbar [...] Er ist eine unsere Möglichkeiten übersteigende ›Macht‹ bzw. das [...] ›Heilige‹.« (21) Weil für OHLIGS Verständnis von Religion konstitutiv, ist der Teil »Religion und ›Gottes‹vorstellungen in der Steinzeit« ausführlicher (22-103). Der Teil zur »Religion« in den frühen Hochkulturen (109-156) bringt beachtliche Argumente für eine Berechtigung, »trotz der vielfältigen Religionen von ›der‹ Religion oder Religiosität der hochkulturellen Epoche – weltweit – zu sprechen« (112): »Selbst wenn sich in Hochreligionen ein Henotheismus ausbildete, in dem eine Gottheit alleiniger Adressat der Ver-

ehrung wurde, [...] ist sie Allgott und somit numinose Repräsentation des Kosmos und seiner Kraft (154). Der vielfach untergliederte Teil »Die universalen Religionen« (157-230) charakterisiert die seit dem 6. Jh. v. Chr. entwickelten Religionen, die »grundsätzlich von allen Menschen in der Welt angenommen werden könnten« und so als (potentielle) Weltreligionen zu bezeichnen sind (157f.). Nach deren Unterscheidung letztlich in Monismus und Monotheismus (226f.) und dann Überlegungen auch im Blick auf die »kritische Wende« (231-246) formuliert OHLIG am Schluss seines Resümeees der Ergebnisse (247-258): »Eine Versöhnung beider Optionen erscheint als wünschenswert, da wir ja zugleich von Natur und Geschichte konstituiert sind« und »Religionen auf der empirischen Welt und Geschichte gründen und diese auf Hoffnung hin – in symbolischer Sprache – interpretieren« (257). »Gott oder das Göttliche repräsentieren symbolisch die beiden denkbaren Varianten unserer Hoffnungen.« (258)

Mit der Einführung in die Religionswissenschaft von Klaus HOCK<sup>9</sup>, evangelischer Theologe und Rostocker Religionsgeschichtler, publizierte die Wissenschaftliche Buchgesellschaft im gleichen Jahr eine gelungene Präsentation der neueren religionswissenschaftlichen Diskussionslage zur »Religionswissenschaft als kulturwissenschaftliche Disziplin, deren Forschungsarbeit von nicht unerheblicher gesellschaftlicher Relevanz ist« (9), in ihrem Verhältnis zur Theologie. Im Kapitel »Was ist Religion« (10-21) merkt er dabei zum Ansatz der klassischen Religionsphänomenologie und anderen substanzialistischen Religionsdefinitionen bei »Heiligkeit und Transzenderfahrung« an: »Inwieweit beispielsweise für den frühen Buddhismus, aber auch für den Konfuzianismus oder den Daoismus ›Transzendenz‹ bzw. ›Transzenderfahrung‹ konstitutiv ist, bleibt strittig« (16). HOCK will den Religionsbegriff bewusst offen lassen im Sinne von Jacques Waardenburg, der »Religionen als

eine Art Orientierungssysteme« begreift (18). Hier wäre OHLIGs o. g. weite Definition von »Gott« und »Transzendenz« als »eine unsere Möglichkeiten übersteigende ›Macht‹ bzw. das [...] ›Heilige‹« einzubeziehen.

Volkhard KRECH<sup>10</sup> greift mit seiner genau recherchierten und gekonnt formulierenden Monographie »Wissenschaft und Religion« noch einmal zurück auf die Herausbildung der Religionsforschung in Deutschland um 1900 (7-160) und die Reaktionen der Religionsforschung auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse (161-249), um sie dann anhand der Themen Messianismus, Mystik, Gnosis und »Nietzsche-Syndrom« vor dem Hintergrund des von Max Weber konstatierten »universalen Rationalisierungsprozesses« zu charakterisieren: Indem »der Religionsbegriff um 1900 in objektive Religion und subjektive Religiosität unterteilt wurde«, hat man Religiosität »als eine anthropologische Konstante auf der Ebene des Subjekts verstanden, die sich in objektive Religion mit Glaubensinhalten und Institutionen entäußert.« So »ging Religion – wie im übrigen auch Kunst – nicht im Erklären auf und konnte vor destrukturierender Kritik geschützt werden.« (23) Zugleich kam es mit den Fragen nach den »historischen Wurzeln in Gestalt einer lebendigen Religiosität [...] zu einem Empirisierungsschub« (38). Entsprechend kennzeichnet

7 Hans G. KIPPENBERG/Martin RIESEBRODT (Hg.), *Max Webers ›Religions-systematik‹*, Mohr Siebeck/Tübingen 2001, VIII + 349 S. (335ff. Register).

8 Karl-Heinz OHLIG, *Religion in der Geschichte der Menschheit*. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 2002, 272 S. (259ff. Literaturverzeichnis).

9 Klaus HOCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 2002, 211 S. (193ff. Bibliographie und Register).

10 Volkhard KRECH, *Wissenschaft und Religion*. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933 (Religion und Aufklärung 8), Mohr Siebeck/Tübingen 2002, XI + 377 S. (319ff. Literatur- und Namensverzeichnis); vgl. seine Beiträge in KIPPENBERG / RIESEBRODT, *Religionssystematik* (wie Anm. 7).

KRECH Rudolf Ottos Konzept des »Heiligen« und seine Wirkungen: »Die numinose und vorprädikative Erfahrung der Unendlichkeit [...] sei von natürlichen Erfahrungen qualitativ zu unterscheiden« (62). Bei Gerardus van der Leeuws Begründung der Religionsphänomenologie als »verstehende Erlebniswissenschaft« sei dann der Begriff der »Macht« an die Stelle des Begriffes des »Heiligen« gesetzt und ein Verfahren entwickelt worden, »die einer religiösen Erscheinung zugrunde liegende Erfahrung in der eigenen Innerlichkeit ›nachzuerleben« und so »menschliche Existentiale aufzudecken« (66). Nach einem Durchgang durch die vielen mit der Erforschung religiöser Phänomene befassten Disziplinen (84ff.) zeigt KRECH mit der abschließenden Behandlung exemplarischer Themen zum einen, dass »das ›ganz Andere«, das Rudolf Otto in seiner Bestimmung des Heiligen zum zentralen Begriff gemacht hatte, [...] zur leitenden Denkfigur zahlreicher Diskurse avancierte« (251), zum anderen, dass »die Auswahl der Themen und Gegenstände religionswissenschaftlicher Forschung auf vor- oder außerwissenschaftlichen Annahmen basiert« (316). Daraus folgert er, ihr Auftrag könne »allein darin bestehen, den Beitrag der Religionen zur kulturellen und gesellschaftlichen Ordnung zu rekonstruieren« (317).

Dem entspricht die im Folgejahr von Hans G. KIPPENBERG und Kocku von STUCKRAD vorgelegte Einführung in die Religionswissenschaft<sup>11</sup>, die ältere und gegenwärtige Debatten auf höchstem Niveau reflektiert, um Religionen kulturwissenschaftlich als Teil einer öffentlichen Kultur zu betrachten, im »Abschied von der Zentralperspektive« und jeder Vorabdefinition von Religion (15) die jeweiligen fachlichen Perspektiven darauf zu moderieren und sie als »ein Instrument der gemeinschaftlichen Selbstverortung« zu erweisen (7). Damit wird die öffentliche Kommunikation über Glaubensanschauungen und Handlungen, die als religiös kommuniziert werden, besonderes Thema, – entsprechend

Niklas Luhmanns soziologischem Ansatz: »Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ›Religion‹ zusammenfinden, es sei denn durch Kommunikation«. (12 mit Zitat) So scheint es angemessen, angesichts der Gefahr, den eigenen Horizont und die eigene Perspektive zu verabsolutieren, die Behauptung einer universalen Rationalität zugunsten der Analyse eines Kommunikationsverfahrens aufzugeben, »in dem Übersetzungen von einem intelligenten System ins andere möglich sind« (58). Angesichts der soziopolitischen Konsequenzen von Konstruktionen wie »das Heilige« will postkoloniale Religionswissenschaft den Unterprivilegierten Gehör schenken und es in Kauf nehmen, dass Bestimmungen von Religion und Geschichte ihren jeweiligen kulturellen Ort haben, nie jedoch den Status einer allgemeinen Theorie erlangen können« (69). Mit Antoine Faivre ist auch »Esoterik als eine Denkform zu beschreiben, mit der die Wirklichkeit in spezifischer Weise konzipiert wird« (74) und die nach der »Dialektik von Rationalisierung und Resakralisierung« »Tendenzen der Sakralisierung der materiellen Welt [...] gerade auch in aufgeklärten intellektuellen Kreisen« entspricht (78). Mit Johann Jakob Bachofens Konstruktion einer mutterrechtlichen Ordnung« (81), der »Antike als Spiegel des Verdrängten« (83) sowie der »Psychologisierung des Sakralen und Sakralisierung der Psyche« kam es zur »Idee der Großen Göttin« als »einem rhetorischen Konstrukt in der kulturellen Auseinandersetzung über die Rolle von Frau und Mann in Religion und Gesellschaft« (86f.). Das fordert dazu auf, diskurstheoretisch [...] das Gesamtgefüge sozialer, wirtschaftlicher und politischer Veränderungen« in den Blick zu nehmen (91). Zusammenfassend sehen KIPPENBERG und von STUCKRAD »die Rivalität zwischen Vertretern phänomenologischer und soziologischer Theorien« als »Vorteil, dasselbe Phänomen auf verschiedene Weise beschreiben zu können« (92). Spezieller aber wollen sie »die Rolle religiöser Semantiken in

einem öffentlichen Feld betrachten« (95). Als öffentliche Arenen (94-135) thematisieren sie dabei Zivilreligion (94ff.), Legitimität (103ff.), Territorialität (114ff.) und Pluralismus (126ff.). Während Religionsphänomenologie »die Heiligkeit mit Epiphanien des Göttlichen in Zusammenhang bringt«, werden damit »die sozialen und kommunikativen Prozesse der Zuschreibung von Heiligkeit« untersucht (115). Auf dem Hintergrund der Traditionen, dass »heilige Handlungen wie die Tötung eines Opfertieres [...] zugleich von den Göttern angeordnet und unter normalen Alltagsbedingungen verboten« sind (172), zeigt sich »die Bedeutung der sozialen und kommunikativen Kontexte«. Sie lehrt, propagierte »heilige Pflicht« zur Gewalt als religiösen Diskurs einzuordnen, um es nicht bei staatlichen Sanktionen zu belassen (182), sondern den Konflikt durch interreligiöse Kommunikation und Mediation lösen zu helfen.

Religion als Kommunikation von Lebenssinn lässt sich sogar an einem zunächst abseitig erscheinenden Beispiel wie dem primär auf musikwissenschaftlichen Ertrag zielenden Band von Martin VOGEL<sup>12</sup> zu Apollon Onos erläutern. Onos heißt Esel, und ein Zugang zur Fragestellung, wie dabei das Heilige und die Religionen in den Blick kommen, ergibt sich zunächst im Sachregister über das Stichwort »Religionswissenschaftler«: »Es versteht sich, daß gerade die Eselleute, die an ihren Tieren das Kreisen erlebten (16), in dem Kreisen des gestirnten Himmels ihren Gott erkannten. Für den Religionswissenschaftler, der hier weiterkommen will, erweist sich der ›Hundsstern Sirius‹ (96) als günstiger Einstieg [...] Als ›Bringer der Überschwemmung‹ stand Sirius/Sothis in der Funktion des Wasserträgers, die sonst dem Esel zukam (167), und erwies sich damit als ›Retter‹« (215f.).

In anderer Weise ist Religion als Kommunikation von Lebenssinn auch die Perspektive der Einführung in das orthodoxe Christentum bei dem Göttinger Ostkirchengeschichtler Martin TAMCKE: »Ikonen

sind Gegenstand der Verehrung: im Verneigen und im Bekreuzigen vor ihnen zeigt sich das schon äußerlich. Berühren und Küssen sind manifester Ausdruck der Kommunikation mit dem Heiligen« (67). »Heilige können Symbolfiguren nationaler Identität sein [...], Heilige können Märtyrer sein, Mönche, Nonnen, Kaiser und Kaiserinnen [...] Obwohl alle Christen nach Paulus Heilige sind, werden hier die geehrt, die andere durch ihr Vorbild im Glauben ermutigen« (73). Allgemein hat »die ostkirchliche Tradition [...] niemals scharf [...] zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden«, indem »die Theologie zum Nutzen aller« das ausdrückt, »was von jedem einzelnen erfahren werden kann«, so dass es nahe liegt, »die Mystik selbst als die Vollendung aller Theologie« zu betrachten« (94f.).

Dass Religion als Kommunikation von Lebenssinn in erstaunlichem Maße über den Kuss in den Blick genommen werden kann, mag die Bonner religionswissenschaftliche Dissertation von Sylva HARST<sup>13</sup> zeigen: »Im Laufe der Jahrhunderte werden die Küsse immer intimer« – »den Kuss auf den Mund des Gegenübers [...] finden wir in der Gottesverehrung in Ägypten erst

11 Hans G. KIPPENBERG / Kocku von STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe* (C. H. Beck Studium), Beck/München 2003, 230 S. (185ff. Wichtige Adressen, Nachschlagewerke und Hilfsmittel, Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister); vgl. H. G. KIPPENBERG, *Die Entstehung der Religionsgeschichte. Religionsgeschichte und Moderne*, Beck/München 1997 (amerik. 2002).

12 Martin VOGEL, *Apollon Onos* (Orpheus-Schriftenreihe zu Grundfragen der Musik 102), Orpheus/Bonn 2003, 299 S. (262ff. Abkürzungs-, Personen-, Sach- und Wörterverzeichnis); vgl. DERS., *Die libysche Kulturdrift, Bd. 2: Auskünfte des Mythos – Der Gott Amon* (Orpheus-Schriftenreihe zu Grundfragen der Musik 106), Orpheus/Bonn 2006, 313 S.

13 Sylva HARST, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt ca. 3000 v. Chr. – 381 n. Chr.* (Religionswissenschaft 7), LIT/Münster 2004, 583 S. (541ff. Literatur)

in ptolemäischer Zeit, in Mesopotamien und in der antiken Welt dagegen schon früher« (137). »Es ist wohl immer ein menschliches Bedürfnis gewesen, sich des Beistandes von Heiligem zu versichern. Aus den alten Kulturen sind zahlreiche kleine Götterbilder belegt, die um den Hals getragen wurden [...] So konnten sie jederzeit geküsst werden und ihre Wirkung zeigen«, indem »die besonderen Kräfte des Heiligen auf sie übergingen« (159). Derartige »Sachküsse« »sind immer Ersatzküsse, denn das ›Eigentliche‹ ist unerreichbar«. (168) Daneben gab es die formalen Küsse bei der Aufnahme in einer Gemeinschaft von Menschen wie bei der paulinischen Aufforderung zum »heiligen Kuss« für die frühchristlichen Gläubigen, die sich »die Gemeinschaft der Heiligen« nannten (259).

So kann die Thematisierung einer elementaren menschlichen Kommunikationsform eine durchaus ergiebige Perspektive auf das Heilige und die Religionen sein. Bei der umgekehrten Frage nach elementaren Formen des Heiligen betonen afrikanische Forscher wie Samuel JOHNSON<sup>14</sup> seit den 1970er Jahren, dass »Afrikaner sich monotheistischen Religionen wie Islam oder Christentum angeschlossen haben«, sei »nicht als Verdienst von Missionaren zu Stande gekommen, sondern sei aus ihrer eigenen Weltanschauung herausgewachsen« (14). So untersucht JOHNSON in den beiden Hauptteilen seines Buches die Mission von Außen (45-183) und die Mission von Innen (184-285) und resümiert: »Von Anfang an machten sich Einheimische mit dem Evangelium in ihrer Muttersprache vertraut« (291), »trotz des Missverständnisses werden Menschen vom Evangelium berührt« (292), und »die Begegnung mit dem Christentum abendländischer Prägung als einer Fremdkultur war der Schlüssel dafür, das Nachdenken über die eigene Kultur auszulösen und zu schärfen« (297).

Wie sind elementare menschliche Kommunikationsformen und elementare

Formen des Heiligen nach neueren Erkenntnissen in Archäologie und Verhaltensforschung, Anthropologie und Religionssoziologie für eine religionswissenschaftliche Interpretation der Entwicklung der Religionen in vorgeschichtlicher Zeit aufeinander zu beziehen? So lässt sich die Perspektive der großen, jetzt für vorgeschichtliche Religion einschlägige Monographie der auch in Biologie promovierten Religionswissenschaftlerin Ina WUNN<sup>15</sup> in die Fragestellung dieses Rezensionartikels einordnen. Nach Grundlagen und Methoden (6ff.) geht es dabei um Hinweise auf Religionen im Paläolithikum und Mesolithikum (37ff.) und die Religion des Neolithikums (201ff.). Dazu heißt es im Resümee: »Die Archäologie stellt die Fossilien, also die materielle Basis bereit, die Religionswissenschaft präpariert aus der Fülle des archäologischen Materials die interpretationsrelevanten Merkmale heraus, bewertet sie, fügt sie zu einem organischen, lebensfähigen Ganzen und stellt dieses Rekonstrukt an seinen richtigen Platz in einem Stammbaum der Religionen« (451f.): »Aus der Totenfürsorge und den dann mit den Toten assoziierten tellurischen Wesen entwickelte sich die Vielfalt der prähistorischen Religionen, auf denen dann die Religionen der geschichtlichen Zeit aufbauen und ihren Siegeszug antreten konnten« (465).

Im selben Jahr legte der Bonner Religionswissenschaftler Manfred HUTTER<sup>16</sup> in einem kompakten Überblick eine präzise Reflexion heute geforderter Auseinandersetzung mit »Weltreligionen« vor: »Ein Aspekt, der nicht unwesentlich die Vorstellung und Definition von Weltreligionen mitgeprägt hat, ist das Vorhandensein von ›heiligen Schriften‹. Im 19. Jahrhundert hat der Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller für dieses Konzept von Weltreligion gleichsam die Basis gelegt. Für ihn ist der Maßstab, an dem Weltreligionen zu messen sind, die jüdisch-christliche Tradition mit der Wertschätzung der Bibel.« (14f.) Mit je

einer Seite ausgewählte Texte, Zeittafel und Lokalentwicklung anhand eines Länderprofils »wird gezeigt, dass die Rede von Weltreligionen nicht dazu verleiten darf, diese als einheitliche Gebilde zu betrachten« (17).

Da nicht zuletzt Schriftstellerinnen und Schriftsteller Pioniere des Dialogs zwischen den Religionen und Kulturen sind, sei eine ergänzende Perspektive aus dem Bereich Weltreligionen und Literatur mit dem Hesse-Buch des katholischen Theologen Christoph GELLNER<sup>17</sup> einbezogen. Er beschreibt Hermann Hesse als »Kris-tallisationsfigur der Fernostfaszination im Westen« (8ff.). Charakteristisch ist dessen Satz von 1925: »Ich glaube an nichts in der Welt so tief, keine andere Vorstellung ist mir so heilig wie die Einheit«, »daß alles Leiden, alles Böse nur darin besteht, daß wir Einzelne uns nicht mehr als unlösbare Teile des Ganzen empfinden« (16f.). Damit gehört zusammen, was Hesse als »das letzte und größte Erlebnis« seiner Südostasien-reise in dem »starken Gefühl der Einheit und nahen Verwandtschaft aller Menschen« fand (Hesse-Zitat ebd.): In der Begegnung mit dem Volksbuddhismus auf Ceylon hatte Hesse vor den die Bücher des Tempels vor-zeigenden Priestern, »deren heilige Texte in Sanskrit und Pali sie vermutlich nicht mehr lesen« konnten, »keinerlei Achtung«, »verachtete die Bilder und Schreine«, aber »fühlte tief und mitleidend mit den guten, sanften indischen Völkern, die hier in Jahr-hunderten eine herrlich reine Lehre zur Fratz gemacht [...] haben. Den schwachen, blinden Rest der Buddhalehre [...], den haben sie verehrt und gepflegt, geheiligt und geschmückt« (Hesse-Zitate 82). Die Kapitel zu Hesses späterem Werk unterstreichen, wie modern seine Verbindung eines Humanismus, dessen höchster Wert das »Heilige« ist (207), mit dem berühmten Zen-Wort »Offene Weite – nichts von heilig« (224) einerseits einen »Abschied vom Nationalismus der Konfessionen und Religionen« (227), andererseits »eine

existenziell herausfordernde Neuvergegenwärtigung ergibt« (233).

Im gleichen Jahr verspricht die von Referenten katholischer Institutionen des deutschsprachigen Raums heraus-gegebene und in ökumenischer Koope-ration völlig neu bearbeitete Ausgabe eines 1990 als »Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen« erschienenen Werks<sup>18</sup> Orientierungen im religiösen Pluralismus. So in einigen für unsere Thematik einschlägigen Artikeln: »Erfahrung« ist allgemein »immanent, aber übersteigt das eigene Leben« (295: Josef SUDBRACK) – nur »eine negative Grunderfahrung letzter Absurdität oder eine Ich-Zentrierung verschließt sich den religiösen Zusammenhängen« (297). »Erlebnisreligiosität« widmet sich der »Frage, wie Religion das je eigene Pro-jekt des schönen Lebens stimuliert und bereichert«; dabei kann man, um »in der Erlebnisgesellschaft [...] die eigene Identität und Zugehörigkeit nicht permanent selbst konstruieren zu müssen, [...] sie sich von

14 Samuel D. JOHNSON, *Schwarze Missionare – weiße Missionare*. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841-1949) (Baptismus-Studien 5), Oncken/Kassel 2004, 313 S.

15 Ina WUNN, *Die Religionen in vor-geschichtlicher Zeit* (Die Religionen der Menschheit 2), Kohlhammer/Stuttgart 2005, X+496 S. (466 ff. Literatur, Ab-bildungsnachweis, Register).

16 Manfred HUTTER, *Die Weltreligionen* (bsr 2365), Beck/München 2005, 144 S. (mit 21 Tafeln; 139ff. Literatur und Register).

17 Christoph GELLNER, *Herrmann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, Patmos/Düsseldorf 2005, 270 S.; vgl. DERS., *Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur*. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie (Herrenalber Forum 44), Evangelische Akademie Baden/Karlsruhe 2005, 104 S.

18 Harald BAER/Hans GASPER/Joachim MÜLLER/Johannes SINABELL u. a. (Hg.), *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Herder/Freiburg i. B. 2005, XII S. u. 1474 Sp. (1427ff. Autorinnen und Autorenverzeichnis und Register).

einer im Außen liegenden Autorität zusagen lassen« als »Zugang zu einem wie auch immer bestimmten Heiligen [...], von dem her man sich selbst entwirft« (303f.: Matthias SELLMANN). »Gewalt« weist hin »auf das Machtproblem von Religion [...], weil jede über Machtpotentiale von Heiligem verfügt. Was Rudolf Otto religionsphänomenologisch als die typisch religiöse Erfahrung beschreibt, nämlich die der überwältigenden Macht des Heiligen«, führt zu »Zwang, darauf zu reagieren« (467: Hans-Joachim SANDER); »unmittelbar religiös ist das sacrifice, anonym religiös sind die victimes [...] In der Solidarität mit victimes lassen sich deshalb sacrifices begründen [...] Ein sacrifice vollzieht eine heilige Gewalt, die selbst hochgradig von der Ambivalenz der religiösen Macht durchzogen ist [...] Allein der ohnmächtige Gewaltgebrauch, ein widerständiges Erleiden ihrer Macht, braucht die Macht der Gewalt auf« (470f.). Denn das »Heilige« – »als wirksame Kraft erfahren« – »zwingt den Zeugen der Hierophanie in ein Reaktionsverhältnis« (532: Matthias SELLMANN), so dass sich mit Roger Callois und René Girard sonst »immer wieder eine Dialektik von ordnenden Imperativen und Übertritten dem Heiligen gegenüber einstellt« (538). »Hinduismus« etwa tradiert sich in »Lebensformen, in welchen Religion alle Lebensbereiche umfasst und sakral und säkular ineinander fließen; [...] ein Hindu-Kommunalismus, der sich gewalttätig gegen die Minderheitenreligionen Christentum und Islam richtet, steht neben milderen Formen, die für den Hinduismus als Religion der Integration und Pluralität werben« (557: Annette WILKE).

Anders sind die Perspektiven, unter denen Christoph AUFFARTH, Jutta BERNARD und Hubert MOHR<sup>19</sup> ihr komprimiertes und aktualisiertes Lexikon zu Religionen der Welt zusammenstellten. Das verdeutlicht gleich der Artikel Aborigines: »Das ganze Land ist überzogen von den sakralen Wegen und vor allem den

sakralen Totenzentren der mythischen Vorfahren [...] War man vom Land des Mythos, den man kannte, vertrieben, war das neue Land, auf dem man nun leben mußte, nicht mehr sakrales Land [...] Hierin liegt ein wichtiger Grund für den rapiden Zusammenbruch« – aber »die Kulturen der Aborigines werden wie andere indigene Kulturen dem westlichen Bedürfnis nach Sinngebung unterworfen« (1f.: Gerhard SCHLATTER). Entsprechende gesellschaftskritische und dekonstruktivistische kulturwissenschaftliche Überlegungen bestimmen die Artikel. In seinen 120 Einträgen wird der Kompakt-Band insgesamt seiner Buchdeckel-Werbung erfreulich gerecht, dass er »einen unkomplizierten Zugang zur Vielfalt der Traditionen« öffnet, »damit man Religionen und Religiosität besser versteht.«

Der von den Berliner evangelischen Theologen Birgit WEYEL und Wilhelm GRÄB<sup>20</sup> an der HU Berlin interdisziplinär zusammengestellte Diskussionsband zu Religion in der modernen Lebenswelt gilt in seinem ersten Teil den religiösen Lebenswelt-Phänomenen (13-188), in seinem zweiten den Theorie- und Reflexionsperspektiven, die diese Erscheinungsformen in ihrem religiösen Gehalt sichtbar machen (191-347): »In Abstufungsgraden wäre zu konturieren und herauszupräparieren, ob und inwieweit die religiösen Erscheinungsformen funktionsfähig sind« – »die Anerkennung des Unverfügbaren leisten und die lebensweltliche Erfahrung im Horizont des Unbedingten deuten zu können« (25: WEYEL). Für den Soziologen Bernt SCHNETTLER »manifestiert sich heute in dem, was Luckmann den modernen ›heiligen Kosmos‹ nennt«, »die Sakralisierung des Individuums« (92). Das führen die religionswissenschaftlichen Überlegungen von Volkhard KRECH weiter: »Religion symbolisiert und formt das Heilige auf eine spezifische Weise«, auch wenn sich Situationen, Atmosphären oder Beziehungen zu Menschen, Gegen-

ständen oder zur Natur als heilig empfinden« lassen, ohne dass bereits Religion im Spiel ist« (105f.). »Sowohl das Heilige als auch das Ästhetische sind für sich genommen unverfügbar«, doch »Kunst und Religion evozieren eine besondere Aufmerksamkeit für ästhetische respektive religiöse Erfahrungen«, wobei »Kunst trotz mangelnder prinzipieller Notwendigkeit sich dennoch immer wieder des Stoffes des Heiligen annimmt und sich auf diese Weise sakralisiert« (107f.). Etwa »die Videokunst zeigt [...] Leiberfahrungen durch den Rekurs auf religiös bestimmte Erfahrungen möglichst unmittelbar« und erschließt »(uns) unbekannt Dimensionen des Sakralen« (116). Wilhelm GRÄB eröffnet mit »Religion und die Bildung ihrer Theorie – Reflexionsperspektiven« den Teil 2: »Religion ist dasjenige Moment im Selbstverhältnis des Individuums, vermöge dessen ihm aufgeht, dass es von jenseits seiner selbst her sich in dieses Selbstverhältnis eingesetzt findet, es sich auf seine Gründung im Unbedingten hin durchsichtig wird« (192), wobei »die Gesellschaft als Ganze die Erfüllung der Funktion der Religion gar nicht ausfallen lassen kann« (195).

Von Erscheinungsdaten und Fragehorizont her lassen sich hier weitere theologische Publikationen anschließen: Peter STEINACKERS<sup>21</sup> Argumentationen als südhessischer Kirchenpräsident zu Absolutheitsanspruch und Toleranz in der Begegnung der Religionen fordern für einen positiven positionellen Pluralismus, dass »Dialogpartner sich gegenseitig die Selbstdefinition ihrer eigenen Position gewähren« und der »allen Religionen zuzubilligende [...] absolute Wahrheitsanspruch nur in Bezug auf die Selbsterschließung gilt, nicht für unsere menschlichen religiösen Institutionen« (34). So können »die Religionen [...] helfen, dem verständlichen Sicherheitsbedürfnis keinen metaphysischen Rang zukommen zu lassen, indem sie aus ihren Traditionen zeigen,

dass die abgründige Unbestimmtheit des Lebens nur zum Schaden des Menschseins überhaupt in eine volle Bestimmtheit überführt werden kann. Eine solche absolute Sicherheit führt zu nichts anderem als Idolatrie, Götzendienst« (42). »Mission in einer pluralistischen Gesellschaft bedeutet dann, die Weltdeutungsmuster, die das Evangelium ausmachen«, überzeugend bekannt zu machen, auch wenn »ohne den Heiligen Geist [...] aus diesem Angebot gewiss kein Glaube« wird (159).

Wieder anders an Tillich anknüpfend, ist aus Jahrzehnten in der Lehrerfortbildung Reinhard KIRSTES<sup>22</sup> Anleitung zu interreligiöser Bibellektüre hervorgegangen, die sich in pluralistisch-theologischer Kehrtwende der Interpretation »auf andere Religionen als gleichwertige Gesprächspartner einzulassen« unternimmt: »Religionen sind Ausprägungen menschlicher Sinnsuche auf der einen Seite und Erfahrungen des Unbedingten und des menschlich nicht mehr Verrechenbaren auf der anderen Seite. Darum existiert keine Religion für sich, sondern aus verschiedenen

19 Christoph AUFFARTH/Jutta BERNARD/Hubert MOHR (Hg.), *Religionen der Welt* (metzler kompakt), J. B. Metzler/Stuttgart, Weimar 2006, 327 S.; vgl. DIES. (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, 4 Bde., ebd., 1999–2002.

20 Birgit WEYEL/Wilhelm GRÄB (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 2006, 363 S. (348ff. Namensregister, Herausgeber, Autoren); vgl. Volker DREHSE/DERS./DIES. (Hg.), *Kompendium Religionstheorie* (UTB 2705), Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 2005, 373 S.

21 Peter STEINACKER, *Absolutheitsanspruch und Toleranz. Systematisch-theologische Beiträge zur Begegnung der Religionen*, Lembeck/Frankfurt a. M. 2006, 197 S. (181ff. Erstveröffentlichungsnachweis, Sach- und Personenregister).

22 Reinhard KIRSTE, *Die Bibel interreligiös gelesen* (Interkulturelle Bibliothek 7), Bautz/Nordhausen 2006, 137 S.; vgl. DERS./Paul SCHWARZENAU/Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen* (Religionen im Gespräch 5), Zimmermann/Balve 1998, 666 S.

Religionen entwickeln sich Formen der Religiosität« (11f.).

Gerd HAEFFNER SJ<sup>23</sup> gab wenig später für ein Graduiertenkolleg der Hochschule für Philosophie München einen Band zu interkulturellen Perspektiven bei der Erforschung des Erfahrungsbegriffs in der europäischen Religion und Religionstheorie heraus, bei dem es um dessen Einfluss auf das Selbstverständnis außereuropäischer Religionen in Indien und Fernost geht. Je zwei Gastvorträgen zu Japan und zu Deutschland folgen zwölf nur indirekt der Rezensionsthematik zugehörige Spezialstudien von Kollegiatinnen und Kollegiaten. Im gleichen Jahr erschien daneben die ganz andersartige Perspektive des gleichfalls in München forschenden Soziologen Alexander JUNGSMANN<sup>24</sup>, dessen Monographie über jüdisches Leben in Berlin völlig ohne Bezugnahme auf das Heilige und auf religiöse Erfahrung auskommt – wohl weil primär die ethnische, nicht die religiöse Minderheit ihr Thema ist. Nach der Hinführung im Teil I (45ff.) mit sorgfältiger Darlegung von Fragestellungen, Forschungsstand, Begriffsbestimmungen, biographischer Selbstverortung, erkenntnistheoretischen Grundlagen und Erhebungsmethode thematisiert Teil II (77ff.) historische und soziologische Hintergründe des Judentums in Deutschland. Teil III (180ff.) untersucht die gegenwärtige jüdische Existenz in Berlin im Blick auf Renaissance und Revitalisierung u. a. anhand von Selbsteinschätzungen aus dem jüdischen Berlin zu qualitativem Wachstum des jüdischen Lebens in der Stadt (204-250). Von den in Teil IV (427ff.) dargestellten jüdischen Gruppenaktivitäten ist außerhalb der Berliner Gemeinde die Entwicklung im jüdischen Kulturverein im Osten der Stadt charakteristisch, der als »ein orthodox orientierter Verein von Nichtorthodoxen [...] Erfolge und Schwierigkeiten der religiösen Integration« zeigt, nachdem »die Mehrzahl seiner DDR-stämmigen sowie aus der Sowjetunion kommenden Vereinsmitglieder überhaupt keine jüdisch-

religiöse Prägung bzw. Kenntnisse besessen hatte« (453f.).

Interessant ist ein Vergleich mit der gleichfalls soziologischen Perspektive, unter der Richard FABER<sup>25</sup> komplementär dazu den Berlin emotional verbundenen jüdischen Professor für Religions- und Geistesgeschichte Hans-Joachim Schoeps charakterisiert. Schoeps gab noch 1935 namens des »Deutschen Vortrupps« zu Protokoll: »Gemäß dem Satz der Rabbinen ›Dina d'malchuta dina‹ (Staatsgesetz ist Gottesgesetz) stehen wir bedingungslos loyal zu jeder irdischen Obrigkeit [...] Wir können dem totalen Staat nicht verfallen, weil Gott seine Totalität durchbricht« und »weil Autoritäten letztlich nur von Gott autorisiert werden, mindestens aber [...] dem weltlichen Heils- und Heiligungsanspruch der Offenbarungsreligionen Raum geben« (33). Das lässt FABER eine »ursprungsmythische Schöpfungstheologie statt neuheidnischer Ursprungsmythologie« konstatieren (39ff.). So folgen die Kapitel »Nach 1945 beibehaltenes ›Reichsbewusstsein‹, eines ›abendländischen‹ Europas wegen« (45ff.) und »Jüdisch-christliches Preußentum, nicht ohne Mystifikation von ›Landschaften‹ und ›Stämmen‹« (57ff.): Das ermöglicht Schoeps einen jüdisch-christlichen Ökumenismus (149-156).

Um Verstehen und Erklären wieder anderer Art von Religion und Politik geht es bei den soziologischen Fragestellungen des im gleichen Jahr von Wiebke KOENIG und Karl-Fritz DAIBER<sup>26</sup> herausgegebenen deutsch-englischen Sammelbandes zur gesellschaftlichen und politischen Situation religiösen Lebens im gegenwärtigen China, den KOENIG einleitend vorstellt (11-46): Die erst im Kontext intensivierten Kulturkontakts um 1900 in Gebrauch gekommene »Wortbildung zongjiao, wörtlich rückzuübersetzen als ›Ahnenlehre‹, deutet ja auf einen gänzlich anderen kulturellen Hintergrund der Religion hin, als er für die okzidentale Entwicklung charakteristisch war [...] Selbst Konfuzianismus, Dao-

ismus und Buddhismus, die jeweils über Kleriker, Liturgien, einen Schriftenkanon und institutionalisierte Zentren (Akademien und Tempel) verfügen und damit am ehesten unserem Religionsbegriff entsprechen, sind in der chinesischen Kulturgeschichte nicht trennscharf als unterschiedliche Glaubensrichtungen darstellbar [...] ›Chinesische Religion‹ stellt also eine äußerst offene, nicht exklusive Form der Religiosität dar und umfasst eine Vielzahl sowohl individueller [...] wie auch kollektiver Praktiken« (12-14). Teil I (49ff.) des Bandes vergegenwärtigt historische Perspektiven, Teil II (103ff.) behandelt politische Regelungen von Religion im gegenwärtigen China und Teil III (361ff.) thematisiert abschließend politische Entwicklung und religiösen Wandel.

Gefördert von staatlichem Integrationsinteresse in Deutschland, sind Dialogforen Christentum/Islam eine vorrangige Möglichkeit der Bündelung theologischer Perspektiven auf Religionen, die 2008 in Dokumentationsbänden der dritten und vierten gemeinsamen Tagung mit christlichen und muslimischen Wissenschaftler/Innen an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart genutzt wurde. Dem von Andreas RENZ u. a.<sup>27</sup> herausgegebenen Band zu Leidbewältigung in Christentum und Islam steht eine Einführung durch den Katholiken Hansjörg SCHMID, die Protestantin Jutta SPERBER und den Muslim Duran TERZI voran (11-18). Teil I »Theologische Grundlagen« (21-64) wird eingeleitet durch den religionswissenschaftlichen Vortrag von Peter ANTES zu Leid als Herausforderung für das monotheistische Gottesbild, der indirekt die Erfahrung der allen menschlichen Aussagen unzugänglichen Heiligkeit Gottes mit dem Zitat des Shoa-Zeugen Eli Wiesel anspricht: »Ich glaube nicht, daß wir (nach Auschwitz) über Gott reden können, wir können nur – wie es Kafka sagt – wir können nur zu Gott reden« (23).

Der von Hansjörg SCHMID<sup>28</sup> u. a. mit z. T. demselben Herausgeberkreis publizierte weitere Tagungsband des Theologischen Forums Christentum-Islam thematisiert die beiderseitige Verantwortung für das Leben. Aufgrund der Doppelungen hinsichtlich unserer Fragestellung kann sich die Besprechung hier auf Zuspitzungen der Perspektiven beschränken. So betont Heike BARANZKE auf der biblischen Grundlage, dass »Gottes Richteramt und seine Gerechtigkeit immer wieder von seiner Liebe und seiner Barmherzigkeit« umfungen werden, »das heilige Leben«: »Verantwortung für das Leben im Horizont der Gegenwart« ist »Heiligung des göttlichen Namens« (25f.). »Die Heiligung des Lebens – ein Lebensvollzug aus dem Glauben an Gottes Lebenszusage – wird [...] missverstanden als ›Heiligkeit des Lebens‹ (›sanctity of live‹), als sei ›Heiligkeit‹ eine Eigenschaft des physischen Lebens«;

23 Gerd HAEFFNER (Hg.), *Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven* (Münchener Philosophische Studien, NF 26), Kohlhammer/Stuttgart 2007, 272 S. (266ff. Namensregister, Autorinnen und Autoren); vgl. Friedo RICKEN (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch* (Münchener Philosophische Studien, NF 23), Kohlhammer/Stuttgart 2004.

24 Alexander JUNGSMANN, *Jüdisches Leben in Berlin. Der aktuelle Wandel in einer metropolitanen Diasporagemeinschaft*, transcript/Bielefeld 2007, 590 S. (559ff. Literatur, Anhang und Glossar, Abkürzungen).

25 Richard FABER, *Deutschbewußtes Judentum und jüdischbewußtes Christentum. Der Historische und Politische Theologe Hans-Joachim Schoeps, Königshausen & Neumann/Würzburg 2008, 186 S.*

26 Wiebke KOENIG/Fritz DAIBER (Hg.), *Religion und Politik in der Volksrepublik China* (Religion in der Gesellschaft 23), Ergon/Würzburg 2008, 458 S.

27 Andreas RENZ/Hansjörg SCHMID / Jutta SPERBER/Abdullah TAKIM (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum-Islam), Pustet/Regensburg 2008, 276 S.

28 Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Abdullah TAKIM/Bülent UCAR (Hg.), *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum im Islam), Pustet/Regensburg 2008, 277 S.

vielmehr hat der Mensch »als Repräsentant Gottes in der Schöpfung [...] sein Leben von Gott als Geschenk erhalten, um es zur guten Selbst- und Weltgestaltung zu benutzen«, und als »solches steht menschliches Leben unter dem absoluten Schutz Gottes« (27f.).

Neben diesen Perspektiven christlicher und islamischer Theologie sollen drei etwa zeitgleich als dezidiert religionswissenschaftliche Ansätze publizierte Bände vorgestellt werden. Der Marburger Religionsgeschichtler Rainer FLASCHE<sup>29</sup> tritt ein für eine ausschließlich empirisch grundgelegte Religionswissenschaft. Die Vorrede und Einleitung führen in seine Perspektive ein, der es wenig um Auseinandersetzung mit neuerer Forschungsliteratur – das neuste zitierte Werk ist von 1979 – und umso mehr in eindringlicher Wiederholung um logische Stringenz des Ansatzes geht. Im Teil über den Gegenstand der Religionswissenschaft (19ff.) argumentiert er im Anschluss an Ernst Troeltschs »Relativitätstheorie« der Religionen zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie: »Es ist eben nicht die Religion, die in allen Religionen wirkt, [...] vielmehr bildet jede Religion in sich und aus sich heraus eine Ganzheit, die es religionswissenschaftlich nach allen Richtungen hin zu betrachten und erforschen gilt« (20). Eine entsprechende »Religionswissenschaft ist immer anthropologische Wissenschaft, sie vermag also [...] nur menschliche Aussagen, Erkenntnisse und Selbstverständnisse zu befragen, die sich je und je religiös verstehen« (24). »Wir können bei Troeltsch lernen, [...] daß eine jede Religion für den jeweiligen Gläubigen [...] die Wahrheitswirklichkeit schlechthin ist, [...] in und aus der er lebt« (29). »Religion wird sich so qua actio und reactio innerhalb kultureller und geistiger Phänomene zeigen, wobei hier Phänomen das bedeutet, was sich zeigt und in der Wirklichkeit vorhanden ist«. Doch »erst durch die wissenschaftliche Inbezugnahme werden sie zu etwas, was sich mir zeigt«

(57), um in der »Religionswissenschaft [...] empirisch [...] Religion qua Religionen ihrem jeweiligen Selbstverständnis gemäß zu erforschen« (61): »Religionen erweisen sich als Lebensbewältigungs- und Weltklärungssysteme in einer Gerichtetheit auf eine wie auch immer geartete Unverfügbarkeit« (77). Daraus ergeben sich in Teil 2 die Methoden oder die Methode der Religionswissenschaft (89ff.).

Dieser Argumentationskette stellt Hans-Jürgen GRESCHAT<sup>30</sup>, gleichfalls Marburger Religionsgeschichtler, in der an Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw und Wilfred C. Smith anschließenden Überzeugung, dass Religion erlebt wird, Berichte »von erlebter Religion [...] nach Art der Essayisten« (13f.) zur Seite. Annäherungen in Teil 1 (15-38) thematisieren Religion als Forschungsgegenstand – als Text, beobachtet, ent-primitivisiert, unpersönlich und persönlich, als Ganzes und als Teil eines fremden Ganzen: »Oft begleiten Gefühle einen Bericht. Fremde Gefühle bleiben nicht fremd, wenn der Zuhörer versucht, mitzufühlen, ›Empathie‹ zu üben« – wobei der Forschungsgegenstand Religion »speziell ist, weil er ›das Heilige‹, ›Gott‹, ›das Jenseits‹, oder wie immer man diesen anderen Bereich nennen mag, einschließt« (24f.). Teil 2 (39-79) will Profile für Religion und Religiosität herausarbeiten: »Gespürt wird nahes Jenseits«, nur »Menschen organisieren und praktizieren Religion auf unterschiedliche Weise«, und »die meisten erlernen ihre Religion über Jahre hinweg« (40f.). Teil 3 (75-179) thematisiert Wirkungen anhand von Religion und Lebenswelt, Religion und Gemeinschaft, unpersönlicher Macht, Religion und Kultus, Religion und Lehre, Religion und Psyche, Religion und Tod. Rudolf Otto hatte sich in seinem Werk »Das Heilige« »vorgenommen, gefühlte Reaktionen auf das Numinose zu entdecken, wie er das Heilige abzüglich seines sittlichen Momentes nennt«, und so »mit der Erforschung von Gefühlen neben dem Rationalen einen weiteren Zugang zur

Religion eröffnet« (147). GRESCHAT verweist weiter mit Otto Friedrich Bollnow auf die Gelassenheit als »das religiöse Grundgefühl« und darauf, dass man »mit der Heilung unglücklich machender Gefühle [...] seit Jahrhunderten in der Religion Erfahrungen gesammelt« hat (148): durch die »verheißenden Worte einer heiligen Schrift«, »Riten und Sakramente«, »see-lische Gelassenheit« (170).

Orientiert an Religionswissenschaft »als Clearingstelle fächerübergreifender Religionsforschung«, präsentiert und analysiert der von Richard FABER und Susanne LANWERD<sup>31</sup> mit einer interdisziplinären Ringvorlesung an der FU Berlin vorbereitete Band *Aspekte der Religionswissenschaft* »verschiedene soziokulturelle Dimensionen von Religion(en) und die ihnen entsprechenden wissenschaftlichen Zugriffe« (8). Ich bringe sie aus der behelfsmäßigen alphabetischen in eine der Besprechungsthematik entsprechende Folge, ausgehend vom Blick auf das für Andere offenbar Heilige: Geschlechterbezogene Religionswissenschaft (LANWERD) thematisiert hier an »visuellen Entwürfen des Islam« die Umwandlung von »Differenz in Hierarchie« (12) anhand westlicher Abbildungen von verschleierte Frauen in Gewaltkontexten, nackten Frauen im Frauenbad und Harem und von archaisch stilisierten halbnackten oder im Rock tanzenden Derwischen innerhalb alter Sakralarchitektur. Erziehungsbezogene Religionswissenschaft (Lorenz WILKENS) betont, auch nach Traditionsabbruch seien Schüler beim Anblick etwa einer Kirche »nicht weit von der Ahnung entfernt, dass sich in diesem Gebäude die Gesellschaft im ganzen darstellt oder doch dargestellt hat« (282f.); »die Mehrdeutigkeit der religiösen Symbole« erfordere dann »eine Verständigung über das allgemeine Interesse einer säkularen Gesellschaft an den in ihr vorhandenen religiösen Traditionen [...] im freien Diskurs« (287f.). Religionsethnologie (Werner SCHIFFAUER) kann dazu beitragen, »den Bereich des Symbolischen als Sphäre

sui generis anzuerkennen und sie in ihrer Wechselwirkung mit dem Feld des Sozialen zu fassen«, so »am Beispiel des Islam türkischer Migranten [...] das Phänomen der delokalisierten Religion« (219f.): Bei einer Berliner Ladenmoschee wurden in das am Stück erkennbare Wohnzimmer des Ladeninhabers »die sakralen Elemente eingefügt« (221) – »Steigerung des Bruchs zur Umwelt« (225). Für die Migrationsperspektive der Religionssoziologie (Astrid REUTER) verfügen »immigrierte Religionen [...], wie man mit Bourdieu sagen könnte, zunächst über kein oder nur über geringes ›symbolisches Kapital‹. Sie müssen dieses, d. h. die gesellschaftliche Anerkennung ihres Weltbildes, ihrer Werte und ihrer Lebensführung, zunächst gleichsam ›erwirtschaften‹« (194f.). Allgemeiner thematisiert Religionsökonomie (Burkhard GLADIGOW) mit Bourdieu neben »Kapital an sakramentaler oder Anstaltsgnade« auch den Propheten »als unabhängigen Heilsunternehmer ohne jegliches Ausgangskapital« (139). Kulturbezogene Religionswissenschaft (Christoph AUFFARTH) ermittelt die Rolle von Religion im Blick auf »Akzeptanz von Obrigkeit« im Vergleich aller Akteure, die »das Feld der Sinngebung und Wertesetzung besetzen« (30). Für historische Religionswissenschaft (Jörg RÜPKE) ist »Religionsgeschichte wichtig, weil es Religion gibt, nicht weil es eine Geschichte gibt, von der Religion ein Teil war« (217). Wie Religionsliteraturwissenschaft (Richard FABER) soziologisch herausarbeitet, ist

29 Rainer FLASCHE, *Religionswissenschaft-Treiben*. Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 5), LIT/Berlin 2008, 193 S. (187ff. Literatur, Namens- und Sachregister).

30 Hans-Jürgen GRESCHAT, *Die Sache Religion in religionswissenschaftlicher Sicht*. Wie Religion erforscht, erlebt und gelebt wird, EB/Hamburg-Schenefeld 2008, 182 S.

31 Richard FABER/Susanne LANWERD (Hg.), *Aspekte der Religionswissenschaft*, Königshausen & Neumann/Würzburg 2009, 311 S.; vgl. DIES. (Hg.), *Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, Neumann/Würzburg 2006, 269 S.

Buchreligion »Religion der Rezeption« der jeweiligen »Heiligen Schrift« (77), und Bibelwissenschaft ist Beispiel für Religionsphilologie (Wolfgang STEGEMANN). Religionspolitologie (Richard FABER) verdeutlicht, wenn sie nach der Bedeutung von Theokratie fragt, wie sich »charismatische Herrschaft« verwandelt »in auf Erb- oder Amtsscharisma beruhende Hierarchie« (94) und »es – gerade politisch – einen ›leeren Stuhl‹ Gottes [...] zu reservieren zwingendes Gebot ist« (108). Religionszeitgeschichte (Hartmut ZINSER) nimmt ernst, dass zur Bestimmung von Religion »heilig und profan unterschieden« werden müssen – mit der Möglichkeit, »daß ein kollektives Phänomen sich in ein individuelles verwandelt« (298).

An diese religionswissenschaftlichen Grundsatzüberlegungen sind drei im Austausch mit Religionswissenschaft und anderen Religionen entstandene evangelisch-theologische Publikationen anzuschließen. Der Band des Marburger Systematikers Hans-Martin BARTH<sup>32</sup> präsentiert seine z. T. bisher unveröffentlichten Aufsätze zum Thema »Glauben« unter fünf Gesichtspunkten: nachdenklicher Glaube (15ff.), Glaube im Vollzug (129ff.), inspirierender Glaube (211ff.), Glaube in Konfrontation (277ff.) und lernbereiter Glaube (347ff.): In Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach schlägt er »dem Zeitgenossen« statt eines »salto mortale zurück in die für ihn erledigte Welt der Religionen« vor, weil er »ja ohne Projektionen nicht auskommt, [...] falsche Projektionen aufzugeben und sich auf andere Projektionen einzulassen« (31): »am Beispiel eines Menschen, der für andere da war. Das Für-andere-Dasein Jesu nannte Bonhoeffer ›Transzendenzenerfahrung‹, eine Erfahrung, wie er sagte, ›dass hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist« (34).

Interreligiösem Lernen dient die Studie von Christian HELLMANN<sup>33</sup> zu christlicher Spiritualität und alternativen Heilmethoden am Beispiel des chinesischen Qi Gong. Ein erster Teil gilt »Verknüpfungen zwischen Religion, Medizin und Interreligiösem

Lernen in der modernen Gesellschaft« (6-33): »Religionen leben durch ihre Begegnung mit dem Anderen.« (6) Nach einem Kapitel zum Bedürfnis nach Ruhe und Ritual (34ff.) thematisiert er so Qigong in der modernen Lebenswelt (42ff.): »Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist Qigong ein Symbolsystem, in welchem innen erlebte Erfahrungen nach außen dargestellt werden«, wobei die nach Sinn fragende Ebene des Symbols »durchaus auch zu einer Ebene werden kann, in der Transzendenz generiert wird.« (46f.) Wenn auf daoistischem Hintergrund das so genannte »wahre Qi« (zhenqi) auch »numinos« genannt wird, »dann ist der Begriff des Numinosen gut gewählt, da das Numinose im Sinne Rudolf Ottos gerade dieses Moment des Unbegreiflichen, aber eben auch des Erfahrbaren hat [...] Von hier aus stellt sich dann die Frage, wie die Erfahrbarkeit des Qi oder der Lebensenergie im jeweiligen kulturellen oder religiösen Kontext interpretiert wird« (54f.).

Der für seine Thematisierung des Körpers als Aufführungsort im Bibliodrama bekannte Marburger Praktische Theologe Gerhard Marcel MARTIN<sup>34</sup> hat die englische Übersetzung und Kommentierung einer mittelalterlichen Textsammlung des Jōdo-shū-Buddhismus »auf eine direktere, damit auch riskantere nachwissenschaftliche Ebene« übersetzt (20). Die 140 Texte stammen von volksnahen »heiligen Männern« (hijiri), deren religiöses Leben in bruderschaftlichen Kontakten »krass« im Sinne von »elementar, grell, ungeschönt, ausgesetzt« ist, und er liest sie für seine Interpretation »literarisch wörtlich und nicht historisch-kritisch« (18f.) mit dem eröffnenden Text als »religionspraktische Weichenstellung« (25f.): Er handelt davon, dass der erste Vertreter dieses japanischen Reinen-Land-Buddhismus am Heiligtum der Sonnengöttin, der shintoistisch höchsten Göttin, »im Traum plötzlich die Tore des Heiligen Schreins« sich öffnen »und eine vornehme Frau [...] in einer Aura

von Heiligkeit« hervortreten sah, die die Rückkehr dieser Gottheit »ins ursprüngliche Erwachen« verkündet – womit sie buddhistisch als bloße Manifestation der letzten Wirklichkeit verstanden wird – und als hinterlassenen Auftrag mitteilt: »Falls empfindende Wesen des letzten Zeitalters den wesentlichen Weg zur Befreiung suchen, halte sie dazu an, den Namen von Amida Buddha auszusprechen.« Schließlich heißt es in einem Text: »Amida Buddha ist gänzlich ohne Erscheinungsweisen. Man kann nur den Namen sagen«, wozu MARTIN für einen interreligiösen Dialog anmerkt: »Jesus ist mit der zweiten Bitte des ›Vater unser‹ in der Mitte jüdischen Existenzvollzugs: ›Geheiligt werde dein Name‹ (Matthäus 6,9). Wo der Name angerufen und präsent ist, ist alles präsent [...] Es gibt also durchaus vergleichbare Zentrierungen religiöser Praxis mit der Gewissheit, dass darin alles zum Ausdruck kommt und nichts fehlt« (186).

Dass das unverfügbar Heilige nur über den Namen zugänglich ist, konstituiert für die Gläubigen die Grundlage menschlicher Freiheit gegenüber konkurrierenden Ordnungen. Was heißt das für Religionen im Kontext der Menschenrechte, wie sie heutigen Säkularstaaten zugrunde liegen? Dieser Frage gehen die religionsrechtlichen Studien des Luzerner katholischen Kirchen- und Staatskirchenrechtlers Adrian LORETAN<sup>35</sup> für die großen Religionsgemeinschaften in Deutschland und in der Schweiz nach. Im Vorwort und in der Einleitung zu seinen gesammelten Beiträgen sowie in deren Schlusskapitel bezieht er Position: »Religionen haben in einem modernen Rechtsstaat Angebots- und Aufforderungscharakter [...] (Religiöse) Wahrheit kann nicht mehr unabhängig von Freiheit institutionell gedacht werden« (16) – deshalb »Grundrechtsbedarf der Kirchen aus theologischer Sicht« (244ff.) Die anderen Beiträge erläutern das an Einzelthemen. Dazu gehören rechtsphilosophische Überlegungen zu überpositiven

Gerechtigkeitskriterien (29ff.). Der Beitrag zur Konzilerklärung über die Religionsfreiheit (58ff.) zeichnet die Vorgeschichte »von der Personenwürde der Getauften zur Personenwürde aller Menschen« nach, unterscheidet nach kirchlichem Recht von der Mitgliedschaft in der Kirche Christi – begründet durch die Taufe als »eine wahre Verbindung im Heiligen Geist« – (78) die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und diskutiert innerkirchliche Konsequenzen des staatlichen Kirchenaustritts, wenn nicht Schisma und damit Exkommunikation zugrunde gelegt wird, die vom Empfang der Sakramente ausschließt (80ff.). Drei Beiträge gelten dem Verhältnis von Rechtsstaat und Religionen (91ff.): »In pluralistischen Gesellschaften können religiöse Gruppen ihr Erbe nur durch die Zustimmung von Mitgliedern von einer

32 Hans-Martin BARTH, *Authentisch glauben*. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums, Gütersloher Verlagshaus/Gütersloh 2010, 416 S. (397ff. Nachweise, ergänzende Bibliographie, Bibelstellen-, Namen-, Begriffsregister); vgl. DERS., *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Kaiser, Gütersloher Verlagshaus/Gütersloh 32008, 862 S. (823ff. Hinweise und Abkürzungen, Auswahlbibliographie, Bibelstellen, Namen- und Begriffsregister).

33 Christian HELLMANN, *Christentum und Qi Gong*. Hinführung zu einer Spiritualität des Leibes (Interreligiöse Begegnungen 3), LIT/Berlin 2010, 106 S.; vgl. DERS., *Religiöse Bildung, Interreligiöses Lernen und Interkulturelle Pädagogik*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur religiösen und interkulturellen Erziehung in der Moderne (zugl. Marburg, Univ., Diss. 2000), Verlag für Interkulturelle Kommunikation/Frankfurt a. M. 2001, 334 S.

34 Gerhard Marcel MARTIN, *Buddhismus krass*. Botschaften der japanischen Hijiri-Mönche, Diederichs/München 2010, 206 S.; vgl. DERS., *Sachbuch Bibliodrama*. Praxis und Theorie, 3. erw. Aufl. EB/Berlin 2011, 151 S.

35 Adrian LORETAN, *Religionen im Kontext der Menschenrechte*. Religionsrechtliche Studien. Teil 1, Edition NZN; Theologischer Verlag/Zürich 2010, 300 S. (259ff. Literatur, Erstveröffentlichungen, Abkürzungen); vgl. DERS., (Hg.), *Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte: Religionsrechtliche Studien*. Teil 2, ebd. 2011, 448 S. (443ff. Abkürzungen, Autorinnen und Autoren).

Generation an die nächste weitergeben« (118). Dem schließen sich drei Beiträge zur religiösen Bildung der Kirche (155ff.) und zwei zum Thema »Die Gleichstellung der Geschlechter und die Kirche« (209ff.) an: Hinsichtlich der Stellung der Frau in der Kirche sind »die Möglichkeiten noch lange nicht ausgeschöpft«, doch muss »die Frage nach dem geltenden Recht [...] ergänzt werden durch die Frage nach dem richtigen Recht« (226f.).

»Im Fragen nach dem richtigen Recht allen einen Schritt dazu zutrauen und zumuten« könnte vielleicht auch eine Übersetzung für das nach der Wahrheit, satya, benannte Satyagraha Gandhis sein, das vom evangelischen Theologen und Friedensforscher Martin ARNOLD<sup>36</sup> als »Gütekraft« dargestellte Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit. In dieser umfassendsten Arbeit über Theorie und Politik der Nonviolence wird die Wirksamkeit der erforschten Konzepte geschichtlich erwiesen. So arbeitet er überzeugend das »Gütekraft«-Modell außer bei Gandhi auch bei der österreichischen Katholikin Hildegard Goss-Mayr heraus – Gewaltfreiheit »befreit die Kraft Gottes« – und bei Bart de Ligt – »Atheist, Freidenker und tief spirituell« mit »Wurzeln in einem holländischen Hintergrund«; wie ihm das Geleitwort von Johan Galtung bescheinigt, ist es ihm so »gelingen, sie ohne Rückgriff auf eine bestimmte Religion oder Philosophie darzustellen.« (9) Doch bezieht meine Besprechung hinsichtlich der Perspektive auf das Heilige und die Religionen neben dem Auswertungs-Band der Gesamtstudie auch den Gandhi-Band (= G) als eine Indien-Perspektive ein: Für Gandhi »besteht der Mensch aus zwei grundverschiedenen Elementen. Das eine ist der göttliche Teil, atman, das andere sind die verschiedenen Aspekte der groben und feinen Materie, prakriti«, wobei Gandhi den göttlichen englisch »soul« nennt und von »soul force«, Seelenkraft spricht (G54). »Gandhis Religiosität ist nicht durch »übernatürliche« Eingebungen oder Visionen gekennzeichnet. Für ihn gibt es keine Unterscheidung zwischen Heiligem

und Profanem«. »Der westliche Begriff ›Religion‹ wird meist mit ›Dharma‹, [...] einem ethisch-religiösen Begriff« wiedergegeben. Entsprechend erklärt Gandhi »bei einer Erläuterung seiner Aschram-Regeln [...] 1916, dass das, was er Religion nennt, im Menschen schlummere« (G55-57). Dharma, »das Weltgesetz wird gleichgesetzt mit Gott als dem Gesetzgeber und mit der Wahrheit: ›Wir müssen glauben, dass Gott die absolute Wahrheit‹, satya ist (G67). Für Gandhi ist »Gott Wahrheit und Liebe [...], und doch ist er über und jenseits von all diesem. Gott ist das Gewissen. Er ist sogar der Atheismus des Atheisten, denn in seiner grenzenlosen Liebe erlaubt Gott dem Atheisten zu leben« (G71). Für die Gesamtstudien war dann wichtig: »Der mögliche partikularistische Einwand, über Kulturgrenzen hinweg sei ein Vergleich nicht möglich, wird hier dadurch entkräftet, dass die drei Konzepte selbst Kulturen und Religionen übergreifend gedacht sind und angewandt werden« (93). »Sich auf Empfänglichkeit für das eigentlich Menschliche einzustellen« (185), »kann bedeuten, sich dem Unverfügbaren (z. B. im Gebet wie im Handeln) anzuvertrauen, oder auch, zu ganzem Einsatz (auch des Lebens) bereit zu sein. Ebenfalls auf Unverfügbarkeit weist – bei Ablehnung religiöser Aussagen – B. de Ligts Ausdruck ›Mehr-als-All‹« (203).

Weil sie dezidiert bemüht ist, durch Einbeziehen einer Fremdbeschreibung eurozentrische Binnenperspektiven zu hinterfragen, soll als eine der letzten der präsentierten Perspektiven die von Christiane PAULUS<sup>37</sup> vorgestellt werden. Sie greift als evangelische Theologin und mit einem Muslim verheiratete Religionswissenschaftlerin in Kairo einen bereits 1935 in Brüssel auf der 6. Internationalen Konferenz für Religionsgeschichte gehaltenen Vortrag eines islamischen Gelehrten auf und übersetzt und kommentiert ihn dahingehend, dass sie die moderne Religionsfreiheit von der über Islam und Reformation verbreiteten allgemeinen Bildung herleitet. Als provokante Anregung wiederholt PAULUS die

Denkmöglichkeiten, die sich mit dem Text al-Hülis ergeben, in der Einleitung (13ff.), dem übersetzten Vorwort eines al-Azhar-Scheichs zur arabischen Publikation (43ff.), dem übersetzten Vortrag (54ff.), Folgerungen daraus (115ff.) und einem Nachwort (174ff.), während Nachweise zur Verifizierung nicht ihr Interesse sind: Sie will den Plausibilitätsgrad der vorgestellten These nur durch die Variationen erhöhen – weil zur Betonung der Religionsevolution die islamischen Sichtweisen gegenüber uns gewohnten christlichen stark gemacht werden sollen. Der Kommentar will entsprechend für die Waldenser und die Reformation »fragen, woher das aufkommende Interesse an dem Zusammenhang von Nachfolge und Bildung resultierte [...] In der Auswahl der Elemente der Nachfolge, die eine soziale Dimension implizierten [...] dokumentiert sich [...] ein zur-Welt-Kommen der Religion, wie die philosophischen Auffassungen der Aufklärung zur Säkularisierung formuliert wurden. Selbstverständlich ist dieser Anschluss keiner, der sich philologisch als literarische Abhängigkeit o.ä. kennzeichnen ließe. Es geht hier mehr [...] um das Bemühen, die beteiligten Alltagsmilieus zu verstehen. Je mehr Bereiche und Themen durch Bildung und Wissen angeeignet wurden, umso mehr sank die Heiligkeitsschranke, denn die Zunahme [...] der Kommunikation überholte die gesetzten Tabus: die heilige Institution Kirche wurde nun kommunizierbar, damit auch kritisierbar.« (119f.)

Posthum erschien im gleichen Jahr von Carsten COLPE eine grundgelehrte und kluge Studie zu Synkretismus und Gnosis im spätantik-ägyptischen Nag Hammadi, die hier mit seinem früheren Buch über das Heilige (=H) zusammen thematisiert werden soll.<sup>38</sup> Denn dort interpretiert er mit dem Neukantianer Ernst Cassirer den Mythos so, »daß er in seiner Funktion, Denken, Anschauung und Leben einfach auszudrücken, eine selbständige Art symbolischer Repräsentation von theoretisch gleichem Rang wie die anderen Arten dar-

stellt«, und meint: »Wer das ›Heilige‹ nicht erfahren und nicht begreifen kann, der wird sich, ehe er es ganz leugnet, immerhin fragen, ob es vielleicht die Sprache, genauer: die alten Sprachen, bezeugt/bezeugen, die davon reden« – »als etwas Fremdes« (H22). Indem er die intuitive Erfassung des Heiligen beim Marburger Religionsphilosophen Rudolf Otto (H42) um die an der Sprache und der religiösen Gemeinschaft orientierte Kritik beim Leipziger Religionsgeschichtler Walter Baetke ergänzt, betont er »den Unterschied zwischen Fremdefinition und Selbstdefinition« und die Notwendigkeit einer »historischen Phänomenologie« (H56-58, vgl. 78f.). Auf eine solche arbeitet COLPE bis zu seinem Tod nahezu vollendete Neubearbeitung früherer Studien für die »Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi« hin, die unter diesem Titel im Jahrbuch für Antike und Christentum 1972-1982 erschienen. Im Rückblick auf die

**36** Martin ARNOLD, *Gütekraft. Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit* nach Hildegard Goss-Mayr, *Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt* (Religion – Konflikt – Frieden 4), Nomos/Baden-Baden 2011, 248 S. (= Teile 1+5 der Gesamtstudie zur Gütekraft); vgl. DERS., *Gütekraft – Hildegard Goss-Mayrs christliche Gewaltfreiheit*; DERS., *Gütekraft – Gandhis Satyagraha*; vgl. DERS., *Gütekraft – Bart de Ligts humanistische Geestelijke Weerarbeid* (= Teile 2/3/4 der Gesamtstudie zur Gütekraft), Bücken & Sulzer/Overath 2011, 149/411/321 S. (alle Teile auch <http://www.martin-arnold.eu>, darin Forschungsergebnisse)

**37** Christiane PAULUS (Hg.), *Amin al-Hülí. Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation. Übersetzung und Kommentar* (Reihe für Osnabrücker Islamstudien 4), Peter Lang/Frankfurt a. M. 2011, 186 S.; vgl. DIES., *Interreligiöse Praxis postmodern. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie) (zugl. Marburg, Univ., Diss. 1998), Peter Lang/Frankfurt a. M. 1999, 306 S.

**38** Carsten COLPE, *Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi* (Jerusalem Theologisches Forum 16), Ashendorf/Münster 2011, 368 S. (365ff. Bibelstellenregister); DERS., *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkenntung kritisch vorzubeugen*, Anton Hain/Frankfurt a. M. 1990, 93 S.

Forschungsgeschichte (Kap. I: 25-64) merkt er jetzt an: Es »muß erkennbar sein, was die Verfasser der Texte als das für ihre eigene Existenz Wichtigste auffaßten, etwa wie ein Ereignis beschaffen war, das die heilige Daseinsweise begründet hat und weiter erhält, um die sie sich mühen und in der sie oder einige von ihnen sich schon befinden.« Teil A thematisiert im Fund der koptischen Schriften »ein vor, neben und in der Gnosis erfahrbares geistiges Sein« in »Maximen und Reflexionen« (65ff.) und »Erkenntnis durch Visionen« (77ff.), wobei Perspektiven auf das Heilige und die Religionen bzw. Traditionsgemeinschaften außer für den heutigen Wissenschaftler für die Tradenten der Schriften und diese selber in den Blick kommen: so findet man »eine fehlerhafte Übersetzung von Platon, Staat 588B/589B«, weil man das Stück »nicht nur mit den Augen des Hermetikers, sondern sogar mit denen des Gnostikers lesen« konnte und es im Pachomius-Kloster abschreiben und retten wollte (65f.). Teil B untersucht »nichtkanonische Schriften neutestamentlichen Typs« (87ff.) und »eigengewichtige Lehren ›zwischen den Schulen‹« (105ff.) als »christlich- und pagan-synkretistische Texte« (121; vgl. sonst 89/93/96/97/98/100). Teil C analysiert »durchgängig und eindeutig gnostische Schriften« als »ein um die Barbelo gruppiertes Basissystem« (129ff), »Lehrkodifikationen der Valentinianer« (137ff.), »Lehrkodifikationen der Sethianer« (183ff.) und Marsanes als »Prophet von nebenan« (209ff.). Den Teil D betitelt COLPE »Durchgängig und eindeutig gnostische Schriften mit diskreten Optionen für eine heilvolle Kulturreligion«, unterteilt in »Orientierungen gen ›Osten‹« (219ff) und »Orientierung gen ›Westen‹« (267ff). Teil E thematisiert »christliche, jüdische und pagane Mitvoraussetzungen für die Entstehung, Erhaltung und Beendigung einer Gnosis« in Gestalt von »Christianisierung vorgegebener Verhältnisse« (283ff.) und von »›Nahezu-‹-Positionen: halb kirchlich, semijüdisch, fast heidnisch« (293 ff.).

Die letzte hier zu besprechende Publikation ist eine von Thomas HASE und Christian ESPIG herausgegebene Auswahl von Texten von Professoren und Hochschuldozenten aus einem Jahrhundert Leipziger Religionswissenschaft,<sup>39</sup> eine in ihrer leichten Lesbarkeit für Studierende lehrreiche Einführung in die Religionswissenschaft, die mir als eine Jubiläumsschrift ermöglicht, an diesem Beispiel den Bogen zu den Anfängen religionswissenschaftlicher Beschäftigung mit Perspektiven auf das Heilige und die Religionen zurück zu schlagen. Denn nachdem die Einleitung (11-40) die Gelehrtenviten in die Institutsgeschichte eingeordnet hat, wird Nathan Söderblom Thema – wie jeder mit Kurzvita und einem Text (43ff.): Er erhielt als evangelischer Theologe und Fachmann für altiranische Religion 1912 den neu eingerichteten Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Der Band enthält keine Übersetzung seines berühmten Artikels »Holiness. General and Primitive«, der 1913 in der *Encyclopedia of Religion and Ethics* erschien; doch apostrophiert ihn die Vita als »Vater der Religionsphänomenologie«, weil er »die sich in den Religionen manifestierenden Erfahrungen der Kraft oder Macht des Heiligen« als wesentlich hervorhob (43). Nach Hans HAAS (55ff.) und Joachim Wach (65ff.) und neben Friedrich Rudolf Lehmann (87ff.) erhielt auf Betreiben der Theologischen Fakultät 1936 der ideologiekritische Experte für germanische Religionsgeschichte Walter Baetke (119ff., vgl.26f.) ihren Lehrstuhl für Religionsgeschichte, den er dann – nach seinem bekannten Buch *Das Heilige im Germanischen* von 1942 – zu DDR-Zeiten in die Philosophische Fakultät überführte, wo er seit 1946 auch die Professur für Nordische Philologie erhielt. Sein Text »Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft« aus einem »Grundriß des Theologiestudiums« von 1952 unterscheidet strikt zwischen

Wissenschaft und Glauben: »Gott, Götter, göttliche Taten und Offenbarungen bilden für sich keinen Gegenstand der Religionswissenschaft. Ihr Objekt sind allein die Vorstellungen, die die Religionen darüber haben« (122). Denn »die Religion ist prinzipiell, d. h. anfänglich und wesentlich, eine Sache der Gemeinschaft«, die »den ihr in der heiligen Tradition überkommenen Besitz an religiösen Vorstellungen (Lehren, Mythen, Kulte und Gesetzen)« hütet und dem einzelnen mitteilt (126), wobei »ein bestimmter Charakter oder Habitus [...] eine jede positive Religion zu einer mit sich identischen geschichtlichen Größe macht« (127). Statt mit »einem neutralen, unpersönlichen Es: dem ›Numinosen‹, dem ›Heiligen‹, verkehrt der Mensch auch mit seinem Fetisch [...] als mit einem willensbegabten Du« (133) – »es handelt sich hier einfach um Bilder, Symbole« (134), und »der Glaube an das religiöse Objekt ist der Glaube, daß es in die Welt hineinwirkt« (136). Nach der Fortsetzung dieses Ansatzes bei Kurt Rudolph (141ff., vgl. 30ff.) und dann bei Holger Preissler (157ff.) und Heinz Mürmel (173ff.) sind als gegenwärtige Fachvertreter Hubert Seiwert (205ff.) und Christoph Kleine (221ff.) dokumentiert: Es erscheint »alles andere als irrational, wenn in vielen nicht-westlichen Gesellschaften versucht wird, die eigene Moderne durch Rückgriff auf religiöse Werte mit existentieller Rationalität auszustatten« (217). Und wenn »»authentische Sprecher« im vormodernen Ostasien, zeitgenössische Außenbeobachter (vor allem Missionare) und moderne Religionsforscher die gleichen Symbol- und Deutungssysteme zu einer Klasse zusammenfassen« (254), dann ist zu fragen, ob sie »die von Luhmann als konstitutiv für Religion definierte Funktion hatten, Unbestimmbarkeit in Bestimmtheit zu überführen und sich durch die Leitunterscheidung ›Transzendenz/Immanenz‹ von anderen sozialen Systemen unterscheiden«, zumal nach Luhmanns Systemtheorie »Transzendenz nicht

zwangsläufig zu etwas Außerweltlichem abstrahiert werden muss« (259f.).

Am Schluss noch eine kurze Bezugnahme auf den derzeitigen Diskussionsstand in der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* als der Fachzeitschrift der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW). Denn ich sehe hier eine Entscheidung zwischen meiner Sammelbesprechung und dem in Band 19 / 2011 erschienenen programmatischen Aufsatz von Michael BERGUNDER »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft« (3-55), der »erklärte und unerklärte Religion« unterscheidet: »Die erklärte Religion 1 findet sich in den expliziten Religionsdefinitionen der Religionswissenschaft. Die unerklärte Religion 2 bezeichnet dagegen ein zeitgenössisches, alltägliches Religionsverständnis. Die definitorische Praxis zeigt aber, dass Religion 2 durchaus legitimierend herangezogen wird, um die Plausibilität von Religion 1 aufzuzeigen, insbesondere in den polythetischen Religionsdefinitionen, in denen Religion 2 als Prototyp fungiert.« (12f.) Das lässt einen Forschungsansatz bei der Annahme plausibel erscheinen, dass »»Religion« nicht so sehr eine Entität ist, sondern eine ›Diskurskategorie‹ (category of discourse), deren genaue Bedeutung und Implikationen kontinuierlich in der sozialen Interaktion ausgehandelt werden« (17, Zitat A. L. Greil). Entsprechend argumentiere ich in Heft 23 (2012) 2 des Forums für Erwägungskultur *Erwägen Wissen Ethik* (EWE) zu Jürgen MOHNS Hauptartikel »Wahrnehmung der Religion: Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive« (241-254), dass Religion immer wahrgenommene und damit perspektivisch konstruierte Religion ist (259-262).