

Einheit der Wirklichkeiten

Festschrift
anlässlich des 60. Geburtstags
von Michael von Brück

Herausgegeben von
Eva-Maria Glasbrenner
und
Christian Hackbarth-Johnson

Manya Verlag



München 2009

Inhaltsverzeichnis

I. Vorwort	9
------------	---

II. Einführung der Herausgeber

Eva-Maria Glasbrenner • <i>Einheit der Wirklichkeiten I</i>	16
Christian Hackbarth-Johnson • <i>Einheit der Wirklichkeiten II</i>	21

III. Āśīrvāda - Grußworte

Universitäts-
Bibliothek
München

Seine Heiligkeit Tenzin Gyatso der 14. Dalai Lama	52
Dharma Master Hsin Tao	53
Herbert F. Kroll	55

IV. Persönliche Beiträge

Martin Kämpchen • <i>Drei Männer. Ein Triptychon aus Indien</i>	58
Ernst Pöppel • <i>Eine Frage an Michael von Brück bezüglich „Monokausalitis“</i>	69
Kurt Weis • <i>Wege zum Erfahrungswissen. Ein Zwischenbericht aus dem Urwald</i>	77
Willigis Jäger • <i>Lebensqualität aus der Erfahrung mystischer Spiritualität</i>	99
Jutta Höcht-Stöhr • <i>„Eins. Un. One...“. Einheit und Vielfalt. Zur Installation von Robert Filliou im Rahmen der Ausstellung „Spuren des Geistigen“ im Haus der Kunst München</i>	107

V. Theologische und Interreligiöse Beiträge

Perry Schmidt-Leukel • <i>Sprechen vom Unaussprechlichen in Ost und West</i>	117
Paul F. Knitter • <i>Can a Christian Be a Pluralist?</i>	129
Reinhold Bernhardt • <i>Die Gegenüberstellung von „Mystik“ und „Wort“ in der evangelischen Theologie</i>	137

Myong-Hee Kim • <i>Zur Hermeneutik des interreligiösen Dialogs am Beispiel des mahāyānischen Glaubens in seinen Formen des doktrinen und des patriarchischen Glaubens bei Wonhyo</i>	157
Alon Goshen-Gottstein • <i>Borrowing, Influence and Inspiration: Reflections on Prayer Between Christians and Jews</i>	188
Maria Reis Habito • <i>The Individual in Society in the Light of Early Buddhist Teachings and the Writings of Ayatollah Morteza Mutahhari</i>	203
Christine Lienemann-Perrin • <i>Fremdreligion als missionarische Versuchung</i>	223
Martin Rötting • <i>Diener oder Wanderer? Interreligiöses Lernen im Spannungsfeld buddhistisch-christlich-muslimischer Begegnung</i>	243
Ulrich Winkler • „... um selbst in aufrichtigem und geduldigem Dialog zu lernen, welche Reichtümer der großzügige Gott den Völkern verteilt hat“ (AG 11). Was ist komparative Theologie?	261

VI. Religionswissenschaftliche Beiträge

Donald Wiebe • <i>An Encroaching Spirituality: What Hope Remains for a Science of Religion?</i>	302
Robert J. Zydenbos • <i>The Significance of Indian Religions for the Science of Religion</i>	319
Anne Koch • <i>Die fünf beliebtesten üblen Nachreden auf Religionswissenschaft</i>	339
Alexandra Grieser • <i>Religionswissenschaft in der Geschichte: Ambivalenzen des Fortschritts bei Friedrich Max Müller</i>	354
Jürgen Mohn • <i>Der Buddhismus im Mahlstrom des europäischen Religionsvergleichs: Religionswissenschaftliche Anmerkungen zur semantischen und normativen Konstruktion einer Fremdreligion</i>	376

Silke K. Yasmin Fischer • <i>Die Einheit der Religionen in einem indischen Schulbuch</i>	405
Eva-Maria Glasbrenner • <i>Cakrasystem und tantrisches Ritual im Vīraśaivismus</i>	426
Agnes Hess Bumbacher und Stephan Peter Bumbacher • <i>Die Mystik des Zhuangzi</i>	452
Ulrich Berner • <i>Jesuit Missionaries in East Asia: Interreligious Dialogue and Intercultural Comparison in the 16th/17th Century</i>	477

VII. Ausblick

Olra Havenetidis • <i>Das Baumeln der Seele. Integrierte Momente in Kurt Hoffmanns Literaturverfilmung Schloss Gripsholm (1963). Eine Analyse</i>	495
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

VIII. Bibliographie von Michael von Brück 514

IX. Autorinnen und Autoren 537

Die fünf beliebtesten üblen Nachreden auf Religionswissenschaft

Anne Koch, München

„Schon der Name Religionswissenschaft
hat für manche Ohren etwas Verletzendes.“¹

Friedrich Max Müller.

Zum Anlass

In den letzten Jahren stand der Interfakultäre Studiengang Religionswissenschaft vor Herausforderungen, die sowohl mit seiner interfakultären Aufhängung in Philosophischer und Evangelisch-Theologischer Fakultät zu tun haben, als auch damit, dass Religionswissenschaft das ist, was sie ist: eine Kulturwissenschaft. In diesem Zusammenhang sind starke und unterschiedliche Interessen von universitären Lehrstuhltraditionen und Verständnisse von Religion aufeinandergestoßen, wie sie unterschiedlicher kaum sein könnten. Darin haben die Konflikte einen Teil ihrer Verflechtungen auf der Mikroebene, einen Teil auf der institutionellen Ebene. Da den Beschwerdeführern nicht das Verständnis von Religionswissenschaft abgesprochen werden soll, sei lieber von „übler Nachrede“ als von „Missverständnis“ von Religionswissenschaft gesprochen. Bei den beliebtesten handelt es sich um die folgenden:

- Nr. 1: Religionswissenschaft sei „nur die Außenperspektive“ auf Religion
- Nr. 2: Religionswissenschaft liefere leider „nur eine Fremdbeschreibung“
- Nr. 3: Religionswissenschaft könne „Glauben“ nicht fassen
- Nr. 4: Religionswissenschaft sei kulturelrelativistisch
- Nr. 5: Religionswissenschaft habe einen (wenn überhaupt einen) vagen und weiten Religionsbegriff

¹ MÜLLER, Friedrich Max, *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, 1874, S.8

Manche der Irrtümer, wie Nr. 1 und 2, klingen ähnlich, sind aber in unterschiedlichen Diskursen beheimatet und haben andere Argumente im Hintergrund. Diese Hintergründe sollen auf den nächsten Seiten entfaltet werden. Konkurrenzdiskurse um Religionsdeutung sind natürlich polemisch aufgeladene Diskurse. Schließlich geht es in den Gesellschaften um viel. Das universitäre Feld mag zwar auf Erkenntnisgewinn aus sein und ist doch gleichermaßen von Machtstrukturen durchzogen: Generationswechseln, Markenbildungen, Klasseninteressen, europäischer Bildungssteuerung u.a.²

Hinzu kommt, dass es eine starke „natürliche Einstellung“ in Bezug auf Religion als dem zunächst vermuteten Gegenstand der Religionswissenschaft auf Seiten ihrer Kritiker gibt: Diese natürliche Einstellung liegt darin, selbstverständlich davon auszugehen, Religion sei eine Sache des Gefühls, der Innerlichkeit, und Religion habe mit Transzendenz zu tun. Natürliche Einstellungen gibt es auch in anderen Disziplinen. Jemand, der anfängt, Philosophie zu treiben, geht in der Regel von einem natürlichen Realismus aus und lernt erst im Laufe seines gedanklichen Fortschreitens auch aus solchen Systemen wie dem Idealismus, dem Skeptizismus, der philosophischen Phänomenologie, dem Strukturalismus und anderen Denkgebäuden heraus, wahlweise abhängig von der Fragestellung und der eigenen Positionalität zu denken. Die natürliche Einstellung derer, die mitreden, wenn es um Religionswissenschaft geht, ist die felsenfeste Ansicht, man wisse, was Religion ist, aus dem einzigen Grunde, weil man selbst religiös sei oder religiöse Menschen kenne, und man habe die mit diesen Formen verbundenen Merkmale verinnerlicht. Aus dieser indigenen akademischen Alltagshaltung heraus ließen sich sogleich auch manche der üblen Nachreden wissenschaftlich erklären.

Doch dieser Beitrag hat es sich lediglich zum Ziel gesetzt, einige wiederkehrende Aussagenzusammenhänge, also den Diskursteil, der den Anschein von Argumentationsformat aufweist, darzustellen und darin die Durchhaltekraft des Jubilars zu würdigen.³

2 Über die Produktionsbedingungen von Wissen: BOURDIEU, Pierre, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Suhrkamp: Frankfurt 2001, (Orig. *Méditations pascaliennes* 1997).

3 Zu dessen Selbstverständnis von Religionswissenschaft und weiteren Argumentationen siehe: VON BRÜCK, Michael, Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, in: KOCH, Anne (Hrsg.), *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Diagonal: Marburg 2007, 73-93.

Nr. 1: Religionswissenschaft sei „nur die Außenperspektive“ auf Religion

Ein beliebtes Modell, mit dem die Terrains zwischen Theologien, Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Neo- oder Retrokatholizismus, Kulturprotestantismus und normativer Wissenschaft abgesteckt werden sollen, ist das der Innen- und Außenperspektive.⁴ Der Religionswissenschaft wird damit ganz klar in vielen Variationen das Außen zugewiesen. Sie wird gleichsam ausgeschlossen.

Das kognitive Muster von innen und außen ist als konzeptuelle Metapher (Lakoff/Johnson) so prägnant, dass man es kaum wieder los wird, sobald es in Gesprächsrunden eingeworfen wurde. Auch in der Literatur findet sich das Muster häufig explizit, so z.B. bei Jürgen Greschat, der formuliert, Theologen verträten die Innen-, Religionswissenschaftler die Außenperspektive.⁵ Zunächst kann das als ein Fortschritt der Abgrenzung gewürdigt werden, denn immerhin werden unterscheidbare Perspektiven angeführt. Die Unterscheidung von innen und außen bezieht ihre Plausibilität als Orientierungsmetapher aus den Ordnungen, mit denen wir unseren Alltag strukturieren, und zwar wertbesetzt strukturieren wie z.B. hoch und tief (hochgestellt sein - einer unteren Schicht angehören), oben und unten, oder eben innen und außen. Das Problem ist, dass „Innen“ eine Intimität mit dem Gegenstand impliziert, die zunächst zu einer erkenntnistheoretischen Bedingung erhoben wird, um dann eine soziale Exklusion als Machtfolge nach sich zu ziehen. Wissenschaftsgeschichtlich sind hier für die Bevorzugung der Innenperspektive die prägenden Traditionen der Hermeneutik und der Religionsphänomenologie zu nennen. So richtig es ist, dass wir schon immer ein Vorverständnis haben und durch unseren Standort eine spezifische Perspektive auf die Welt einnehmen, so falsch ist es, eine affirmative Anhängerschaft zur Voraussetzung von Verstehen in Religionsdingen zu machen.

4 Zur Insider-/Outsiderschaft s. McCutcheon, Russell T. (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, Cassell: London and New York 1999. Vor diesem Hintergrund ist deutlich, dass in dem Irrtum Nr. 1 nur ein Bruchteil von möglichen Strategien dieser Konstruktion angesprochen wird. Weitere wären: naturalistische Analyse versus eigenständige religiöse Erfahrung, Othering, methodologischer Agnostizismus, Verkörperungen der emischen und etischen Perspektive, Kritik der etischen Perspektive.

5 GRESCHAT, Hans-Jürgen: Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen? in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 64 (1980) 259-267.

Religiöse Gefühle sind sozial erlernt. Ekstase und Mystik sind Kulturtechniken, in die jemand in einer bestimmten Umwelt hineinwächst. Was erlebt wird, ist durch die Sprache gegangen, durch ihre Gattungen, Zeichenvorräte und Topiken. All diese Prozesse des angeblichen „Innen“ sind öffentlich. Sie sind empirisch, sprachwissenschaftlich und handlungstheoretisch zu beschreiben.

Das erkenntnistheoretische Erfordernis einer Innenperspektive auf Religion ist überflüssig und muss zurückgewiesen werden. Es bedarf keiner bejahenden Vertrautheit mit einem Gegenstand, um ihn zu erforschen. Vertrautheit zu fordern wäre ähnlich einer Behauptung, dass nur Männer Urologen und nur Frauen Gynäkologinnen sein können oder dass jemand, der keine Million besitzt, nicht sinnvoll davon sprechen kann, was er mit seinem Lottogewinn machen würde. Fällt aber dieses Kriterium, so kann auch keine Autorität einer Innenperspektive darauf gegründet werden.

Nr. 2: Religionswissenschaft liefere leider „nur eine Fremdbeschreibung“

Die zweite üble Nachrede geht in eine ähnliche Richtung, bedient sich jedoch anderer Terminologie und ist zudem in grundlegende Irrtümer über derzeitige Kulturtheorie verstrickt. Im universitären Feld machte einmal ein philosophischer Amtsträger, mit der Mission eine lokal-traditionelle Religionsphilosophie in einem Religionsforschungsinstitut zu verankern, die folgende Behauptung: „Religionswissenschaft liefert eine Fremdbeschreibung, die nie⁶ zur Selbstbeschreibung werden kann.“ Für die „Selbstbeschreibung“ spränge dann die anvisierte Religionsphilosophie gerne ein.

Wer so spricht, hat sich positioniert: auf die Seite des religiösen Menschen, der sich abgrenzt und sagt: „Wir sind intimer mit Religion, wir haben die direkte Erfahrung, und dass das ganze wahr ist, kannst du ja nicht beurteilen, weil du nicht glaubst“. Denn die Aussage könne nur wahr werden aus der Perspektive des „Selbst“, - einer Person im Innen, von dem wir schon wissen wie belanglos diese Perspektive für die wissenschaftliche Erforschung ist. Was hier in Fachsprache verklauselt wird, ist die Aufforderung an den Religions-

6 Anmerkung: „die nie...werden kann“ ist beliebter philosophischer Jargon wie der von hinreichenden und ausreichenden Gründen, wo in Wörtern logische Bedingungen versteckt werden, und er zeugt kulturwissenschaftlich analysiert an dieser Stelle von der Erregtheit des philosophischen Amtsträgers.

wissenschaftler, sich herauszuhalten. Dies wird über einen Identitätsdiskurs vollzogen, der sich mit „eigen“ und „fremd“ rüstet.

Metasprachen klingen fremd

Gegen den Vorwurf der „Fremdbeschreibung“ ist einzuwenden, dass jede Fachsprache eine Metaperspektive anlegt und nicht identisch mit der Objektsprache und der Alltagssprache ist. Eine Fremdbeschreibung ist die religionswissenschaftliche Analyse insofern sie eine metasprachliche ist.

Doch die Abkanzlung des Unternehmens einer Religionswissenschaft geht in dieser üblen Nachrede noch tiefer. Hinter ihr steht die folgende Idee: Letztlich ist die Wirklichkeit doch auf eine bestimmte Art und Weise. Wenn religiöse Menschen über die Welt reden und die Religionswissenschaft dies rekonstruiert, dann redet sie doch davon, wie sich Menschen die Welt vorstellen und glauben, dass sie so ist. Letztlich müsste also der Status der Aussagen derselbe sein:

Religiöse Menschen glauben: „So ist die Welt“.

Religionswissenschaftler sagen: „So sehen religiöse Menschen die Welt“.

Demnach müsste diese religionswissenschaftliche Beschreibung dieser Welt von den religiösen Menschen übernehmbar sein.

Das ist sie aber nicht, spürt der Philosoph, da die Religionswissenschaft zwar Aussagenzusammenhänge und Regelsysteme beschreibt, den Wirklichkeitsanspruch jedoch einklammert. Sie klärt nicht die Glaubwürdigkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Gottheit. Und manchmal erklärt sie ein Phänomen sogar entgegen der Selbstwahrnehmung des religiösen Menschen. Das können psychologische, sozialpsychologische, psychophysische Erklärungen sein, die andere oder zumindest weitere Begründungen anführen. Religionswissenschaft macht also *irgendwie* etwas anderes als eine abstrahierte Eigenbeschreibung. Worin die andere Perspektive besteht, kann man zwar nicht genau beschreiben, und es wird häufig irgendwie als feindlich erlebt. Ich spreche bewusst von „irgendwie“, denn wir haben es ständig mit diesem „Irgendwie“ zu tun. Zum einen, weil dieser „irgendwie andere“ Zugang der Religionswissenschaft Gegenstand anhaltender Debatten bleibt, in denen der je vielschichtigste Stand der Kulturwissenschaft für die Perspektive auf Religion nutzbar gemacht wird. Zum anderen ist es eine hervorstechende Tätigkeit der Religionswissenschaft, dieses „irgendwie anders“ in verdeckten Kontexten zu sezieren und zu bestimm-

men, die für die christliche Brille nicht Religion sind. Schließlich hat dieses „irgendwie anders“ mit der kritischen Reflexion auf Normativität, Ideologie und Affirmation zu tun, denen ein sozialkonstruktivistisches Paradigma zugrunde liegt, das den genannten Disziplinen prekär ist.

Religiöse Selbstbeschreibungen müssen empirisch erfragt werden

Dem ersten Gegenargument, dass ja jede Fachsprache eine „Fremdbeschreibung“ ist, kann ein zweites Gegenargument zur Seite gestellt werden, das das Verständnis der geforderten Selbstbeschreibung korrigiert: Der Anspruch des Religionsphilosophen oder Theologen auf die Selbstbeschreibung wird in ihr Gegenteil verkehrt. Denn in ihrer historischen, sozialwissenschaftlichen und empirischen Arbeit erhebt die Religionswissenschaft überhaupt erst die Selbstbeschreibung.⁷ Wir gehen zum Beispiel ins Feld und interviewen religiöse Menschen. Wir wissen, wie sehr sich die Äußerungen der meisten vom theologischen Selbstbeschreibungsdiskurs unterscheiden.⁸ Denn das ist das zweite implizit mitschwingende Vorurteil des Philosophen: Die eigene Abstraktheit sei die eigentliche Wiedergabe einer Sache. Im Fall von Religion: die theologische Rede, das sei die eigentliche und autoritative Selbstbeschreibung von Religion. Wer nicht Christentum im Sinne einer Fundamentaltheologie und biblischen und pastoralen Theologie beschreibe, verfehle dessen Eigenart. Wir wissen aus dem Feld, dass hier ein großer Irrtum vorliegt. Zunächst ein Beispiel und dann Elemente des Irrtums. Eine Heilerin einer neureligiösen Gruppe, die Elemente aus Spiritismus, Christentum, Theosophie und nordamerikanischer Ureinwohnerkultur verbindet, erzählt im Anschluss an geistiges Heilen, sie werde oft gefragt:

„was ham's jetzt gemacht, und welche Farben wohin und so
und des is ja vorzugsweise bei Männern,

7 Da ich selbst Theologin und Philosophin bin, möchte ich einfügen an dieser Stelle, was für alle Argumente gilt: Es gibt Ansätze, in denen in der Theologie auch historisch-kritisch und kulturwissenschaftlich oder sozialwissenschaftlich gearbeitet wird. In geringerem Umfang gilt das für die Philosophie, von der in Bezug auf ihre „ethnologische Provokation“ (Iris Därmann) die Antwort noch aussteht. Dabei wäre gerade die Philosophie sehr wertvoll, wissenschaftstheoretisch die Kulturwissenschaft zu begleiten, Handlungs- und Zeichentheorien aufeinander zu beziehen, Normalität zu theoretisieren usw.

8 Dazu reicht der Blick in beliebige sozialwissenschaftliche Untersuchungen, z.B. BOCHINGER, Christoph et al.: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Kohlhammer: Stuttgart 2005.

weil die genau wissen wollen, was passiert, (Gelächter) ---
 und des is ja nicht das Entscheidende, gell,
 da is ma ja wieder kopflastig
 und denkt aha, da hab ich jetzt die Farbe gekriegt, und da hab ich
 des, meinetwegen den Fuß gebrochen gehabt und da brauch ich jetzt
 die Farbe
 und da verspannt man sich und des is, des is ned nötig.
 Nötig is einfach, das Vertrauen zu haben,
 in die - je nachdem wie a Mensch verbunden is,
 mit Jesus, mit den Heiligen oder wie auch immer oder mit der Chri-
 stuskraft als solches,
 also des is für jeden individuell,
 oder einfach Entspannung können,
 weil wir ja immer vorher Musik machen
 und dass derjenige do einfach da zur Ruhe kommt und sich anneh-
 men kann,
 einfach annehmen kann, was sich,
 weil einen Glauben trägt er ja wieder in sich,
 ob es sich jetzt um einen Atheisten handelt oder ned,
 des zerrt er ja mit sich, und das kann er wieder erwecken,
 der Mensch is halt immer auf der Suche.“

(Probandin 07, Aufnahmetag: 11.12.07, Name der Interviewerin: A.K.)

Um Material wie dieses zu analysieren, müssen nicht nur die individuellen Zugänge der Befragten und der Kontext der Gruppe erhoben werden, sondern auch gesellschaftliche Körper-, Gesundheits- und Glücksbilder-vorstellungen und -praxen. Diese Heilerin zum Beispiel plausibilisiert das geistige Heilen auf mindestens fünf verschiedene Weisen: einmal von der Lehre ihrer Gruppe her, dass es eine Heilung durch Licht ist (Farbsenden durch den Körper), dann, dass es anstelle des Verstehens des Vertrauens bedürfe. Worauf vertraut wird führt sie gleich für verschiedene Adressaten aus. Sie schafft das, indem sie unterschiedliche Kräfte aufführt: Jesus, das Heilige, die Christusheilkraft und „was auch immer“. Sie gibt damit Anknüpfungspunkte selbst für „Atheisten“, indem sie schon allein in unserem kleinen Ausschnitt auf drei Ebenen eine Abstraktion herstellt: Zum einen nimmt sie einen Glauben an in dem Sinne, dass jeder Mensch irgendwelche Überzeugungen hat, aufgrund derer er oder sie handelt. Die andere Abstraktionsebene ist, dass Menschen irgendwo der Welt verbunden sind, und eine dritte Abstraktionsebene nimmt in allen Menschen die Suche wahr. Auf diese Heilvorstellungen von Licht und Vertrauen

folgt die Entspannung als weiterer wichtiger Faktor und schließlich als psychosomatische Elemente das Zur-Ruhe-Kommen und Sich-Selbst-Annehmen. Wir sehen, wie viele Elemente zur Sprache kommen. Diese Elemente sind zum Teil Modelle, die erlernt und verinnerlicht wurden wie die aus der Theosophie stammende Vorstellung der Licht- und Chakrenarbeit, zum anderen sind es Ad-hoc-Modellbildungen, die zur Beantwortung der Interviewfragen aus unterschiedlichen Wissensbeständen zusammengeführt werden. Diese Erklärungsweisen sind nicht nur innovativ und vielschichtig, sie weisen häufig auch eine hohe soziale und kommunikative Kompetenz auf, insofern die Befragten sich auf die aus der Wissenschaft kommende junge Frau einstellen und für diese versuchen, die vorgestellte Perspektive zu erläutern. Daher sollten diese Akteurstypen wie die Heiler/in oder Heilungssuchenden nicht unter dem Label religiöser Mangelercheinungen des säkularisierten Christentums abgewertet werden.

Ich möchte den Irrtum, dass Theologen oder religiöse Menschen die „Selbstbeschreibung“ von Religion liefern, nun in einzelnen Fehlschlüssen näher analysieren:

1. Ein erster Irrtum liegt darin, dass ein Diskurs, der eigentlich ein Spezialdiskurs (Theologie, Religionsphilosophie) ist, mit Deutungshoheit versehen wird. Die Spitze des Eisberges wird für das Gesamtverständnis gehalten. Es wird nicht gesehen, dass die Theologie das so genannte „Expertentum“ einer verschwindend geringen Anzahl von Akteuren ist, das neben den Wissensbeständen und Wissensformationen der großen Masse von Christen steht. Nach dieser Logik hätte die „oberste Heilerin“ befragt werden müssen anstatt der Menschen, die sich entschließen an einer geistigen Heilung teilzunehmen. Dabei gingen deren Entscheidungsleistung, deren Begründungsmodelle, deren Lektüre von Büchern zu wundersamen Heilungen als Grund für geistiges Heilen verloren.
2. Zweite schlechte Nachricht: Selbst Theologenreligion ist nicht eine theologische Religion, sondern Intellektuellenreligion. Häufig weichen gerade Religionsgelehrte von der Orthodoxie ihrer Überlieferung ab. Sie deuten sie neu, deuten sie um, nehmen Einflüsse auf, die mit dem gewöhnlichen religiösen Sy-

stem in Widerspruch stehen und erst noch eingearbeitet werden müssen. Das heißt, dass gerade Berufsreligiöse für die Selbstbeschreibung ein ganz besonderer Typus von Informanten sind.

3. Die Rede von einer einzigen „Selbstbeschreibung“ unterschätzt die regionale Disparität. Selbstbeschreibungen und folglich religionswissenschaftliche Deutungen gibt es nur im Plural: Manch ein amerikanischer Yoga hat mit einem südindischen Yoga nicht mehr als den Einsatz des Körpers und den Namen gemeinsam. Das Gebet an Jesus in den angeführten Heilungsgottesdiensten unterscheidet sich sehr von anderen Gebeten an Jesus. Die Selbstbeschreibung über die Jesusgestalt zu erheben, führt daher nicht weit.
4. Wer meint, es sei das Ziel von Religionsforschung, Eigen-/Selbstbeschreibungen zu sammeln, der favorisiert irrtümlich Sprache und Bewusstheit. Zu dieser Idealisierung des Religionsbegriffs gehört die Überbewertung von Kognition. Intellektualistische Merkmale wie Bekenntnisse oder die Kohärenz oder Monokausalität theologischer Erklärung werden für die richtigeren, je nach Sprachspiel auch für die eigentlicheren (in diesem Superlativ!) Formen von Religion gehalten. Andere Sprachformen wie Narrative oder Metaphern sind davon abgeleitet und einfache, nicht weiter thematisierte Vollzugsformen werden häufig abgewertet.

Nr. 3: Religionswissenschaft könne „Glauben“ nicht fassen

Gehen wir wieder von der natürlichen Einstellung des Laien in Sachen Religionswissenschaft aus, so gehört Glaube zu Religion wie der Schlüssel zum Schloss. „Glauben“ ist eine der wichtigsten Konzepte der religiösen Traditionen im Westen: Ich glaube an Gott und einige andere Dinge, die im apostolischen Glaubensbekenntnis formalisiert sind und in einer repetitiven Praxis stehen. Dieses in der frühkirchlichen und scholastischen Theologie ausgelegte „Glauben“ ist ein Fürwahrhalten, das eine Existenzbehauptung einschließt und das die Unterstützung und Explizierung durch den Verstand sucht.

Glauben ist jedoch kein Konzept oder sozialwissenschaftlich gesprochen: kein aus Daten abstrahierbares Cluster, das geeignet ist, „Selbstbeschreibungen“

nachzubilden oder einen wissenschaftlichen Religionsbegriff theoretisch zu entwickeln. Glauben lässt sich als Kategorie auf viele Daten, zum Beispiel von Yogapraktizierenden oder auf den 81-jährigen Katholiken, der zu einem spiritistischen Medium fährt und den ich im nächsten Beispiel vorführen möchte, nicht anwenden:

„Pd 10: weil ich eben aus der Erfahrung nach dem Tod von meiner Frau irgendwie,
einfach - ssssss - s’gspürt hab oder gefühlt hab,
dass es ein Weiterleben gibt,
dass der Übergang -
und i bin, i bin zum Beispiel durch a Bekannte
- zwei Jahr nachdem - also meine Frau is 99 gestorben -
und 2002 hat mich a Bekannte gefragt:
willst nich mal,
fahr doch mit in die Schweiz.
Sie hot a Termin bei a Medium in der Nähe von Solothurn.
(...)
Pd 10: Fuhrer, ja, in Büttikofen (?) ja und die hat, wie ich da mitgefahren
bin, hab ich zwar keinen Termin gehabt, aber ich bin, ich hab mir einen
geben lassen und bin zwei oder drei Monat später wieder hingefahrn.
I: mhm
Pd10: und das war eigentlich sehr überzeugend.
I: ja. (Pause) hmh (Pause) Sie ham dann einen Termin bekommen bei
diesem Medium?
Pd10: ja bei der Frau Furrer (?) uuuund (Pause)
warn wa uns auch so gegenüber gesessen - runder Tisch -
und dann hat se g’sagt:
ich weiß nicht wer kommt.
Also im voraus, im voraus kann se des nich sagen
(... erzählt von einigen Episoden bei medialer Sitzung, A.K.)
also des san für mich schon a Dinge,
die ma einfach nicht ahhh wegwischen kann.“

(Proband 10, Aufnahmetag: 12.02.2008, Name der Interviewerin: A.K.).

Dieser Witwer erzählt von seinen Erfahrungen bei einem spiritistischen Medium, das in Sitzungen Kontakt mit Verstorbenen aufnimmt. Seine persönlichen Erfahrungen kommentiert er als Erlebnisse, die man nicht einfach vom Tisch wischen kann, indem man diese Formen für Humbug hält. Angesichts unserer

aufgefundenen „Selbstbeschreibungen“ wie der des „also des san für mich schon a Dinge, die ma einfach nicht ahhh wegwischen kann“ müssen wir das Cluster neu bilden, in dem es um den Realitätsbezug geht. Es geht um die Wirklichkeitsart. Der Kultursemiotiker Clifford Geertz hat von einer „Aura der Faktizität“ gesprochen und war sich mit vielen anderen einig, dass diese Aura konstruiert und initiiert wird. Das ist ein Punkt, an dem der große Unterschied zwischen vielen theologischen oder religionsphilosophischen und religions- und kulturwissenschaftlichen Theorien dargelegt werden kann. Glauben hat religionswissenschaftlich nicht zwingend mit Fürwahrhalten zu tun, wie es in Theologie und Religionsphilosophie ungebrochen behauptet wird. Statt „glauben“ haben wir folgende Konstrukte: „Ich glaube nicht dran, aber ich opfere der Straßengottheit, denn es kann nicht schaden“, und wenn man diese Äußerung eines Informanten aus Malaysia einmal in den Blick nimmt, dann entdeckt man vielleicht auch, dass diese Form des Realitätsbezugs sich auch in Europa finden lässt anstelle eines „Glaubens“. Zumindest gingen diese selbstreflexiven Wirkungen von vielen ethnologischen Fremderfahrungen für die europäische Wissenschaftsgeschichte in den Kulturwissenschaften, für die Bildende Kunst und Literatur in den letzten Jahren aus.

Wie kann man diese Formen von Wirklichkeit, die nach klassischem Verständnis in Religionen geistigen Wesenheiten zugesprochen werden, noch beschreiben? Hier genau zu sein, das ist eine Herausforderung an die Religionswissenschaft. Meine Kollegin Alexandra Grieser hat in ihren Forschungen zu modernen Formen der Unsterblichkeit⁹ manche der Äußerungen zur Unsterblichkeit als Überzeugungen „auf Halde“ bezeichnet: Im Falle des Verlustes eines Angehörigen wird herausgefunden, welche Vorstellung die tröstlichste ist. Auf Halde hat ein Christ z.B. auch Reinkarnationsvorstellungen oder eben die eines jenseitigen Reiches der Toten, mit denen ich spiritistisch kommunizieren kann. Im Interview mit dem Mann, der nach dem Tod seiner Frau zu einem spiritistischen Medium geht, fällt auf, dass er in seinem Narrativ eine Lücke hat:

„aber meistens kommt dann jemand aus’ m (Pause) aus ..

also nächste Angehörige,

in dem Fall auch meine Frau oder wie’s bei mir war,

und zwar ich weiß nich, ob ich das einfach so erzähl’n kann, folgendes:...”

(Proband 10, Aufnahmetag: 12.02.2008, Name der Interviewerin: A.K.).

9 GRIESER, Alexandra, *Transformationen von Unsterblichkeit. Zum Wandel religiöser Plausibilitätsmuster in der Moderne*, Peter Lang: Frankfurt 2008.

Was hier ausgelassen wird ist zunächst eine Formulierung wie zum Beispiel „Bekanntenkreis“, sodann jedoch auch eine Bezeichnung für das „Jenseits“, für die „Welt der Seelen jenseits des Vorhangs“ oder wie immer die Metaphern lauten. An späterer Stelle bezeichnet er diese Wirklichkeit als „geistiges Reich“, doch nur im Zitieren der Autorität oder Kennerschaft des Mediums: „Und dann sagt sie: der Mann geht jetzt weg und er ist vor 25 Jahren ins geistige Reich eingetreten.“

Bei diesen Andeutungen, was zu klären ist, wenn es um das Cluster „Dinge, die man nicht wegwischen kann“ geht, sei es belassen. Zumindest also ist der Realitätsbezug zu konzeptionalisieren (z.B. Aura der Faktizität und ihre Inaugurierung); weitere Formen der Plausibilisierung, z.B. über Schadlosigkeit („kann nicht schaden“) sind aufmerksam zu verfolgen; die Klärung von Wissensbeständen, z.B. Überzeugungen „auf Halde“, auf die Bezug genommen wird oder die aktivierbar sind, steht an; im Diskurs Ungesagtes („Lücke“) spielt eine wichtige Rolle, da es die expliziten Machtverhältnisse anzeigt und nach der Gefahr des Ungesagten fragen lässt.

Nr. 4: Religionswissenschaft sei kulturrelativistisch

Manchmal - wieder ein Originalausspruch - wird Religionswissenschaft - manche sprechen sogar von Religionswissenschaften im Plural (welche immer auch die anderen seien) - in einen Topf mit den Kulturwissenschaften geworfen: Die Religionswissenschaft bedürfe der Religionsphilosophie, denn sie sei wie alle Kulturwissenschaften relativistisch, da sie die Wahrheitsfrage nicht stelle. Das Gegenteil von Relativismus wäre nach dieser Ansicht wohl die Fähigkeit, angemessene Religionen von Ersatz- und Pseudoreligionen zu unterscheiden. Wirkliche Wissenschaft von der Religion könne dies.

Dazu ist anzumerken: Das was von solchen Stimmen als Relativismus aus einer mangelnden Pluralismus-Kompetenz meist schon in der eigenen Gesellschaft erlebt wird, lässt sich zugleich als Enttäuschung einer zweiten Erwartung an die Wissenschaft von Religion diagnostizieren, wie sie in folgendem Zitat von B. Gladigow ironisch benannt wird:

„...Wissenschaft und konkreten Religionen wird ein gemeinsamer ‚letzter‘ Gegenstand unterstellt: der Gott, das Unendliche, das Numinose, das Heilige, die Macht. Auf diese Weise, über den vorge-

gebenen Gegenstand, tritt Religionswissenschaft einerseits in ein affirmatives, andererseits in ein Konkurrenz-Verhältnis zu ‚Religion‘. Der ‚Gegenstand‘ von ‚Religion‘ soll auch der Gegenstand von ‚Religionswissenschaft‘ sein; der Schritt zur Erwartung, diese Wissenschaft könne auch entscheiden, welche konkreten Religionen ‚ihren‘ Gegenstand angemessen erfassen und welche nicht, ist nicht mehr weit.“¹⁰

Im Folgenden sei das bizarre Wahrheitsverständnis dieser Erwartung mit dem Wahrheitsverständnis auf sozialkonstruktivistischer Grundlage kontrastiert. Sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschungsperspektiven stellt sich Wahrheit als Ergebnis von Praxen und Prozessen ihrer Inauguration vor. Das heißt, Religionswissenschaft ist nicht relativistisch, sondern analysiert Konstruktionen als Konstruktionen. Sie tut dies in Relation zu den historisch-einzigartigen und gesellschaftlichen Bedingungsfaktoren. An dieser Stelle sei nur auf die vergangenen ausführlichen Debatten um Kulturrelativismus verwiesen. Und um gleich einen zweiten Vorwurf des ethischen Relativismus vorwegzunehmen: Das heißt auch, dass wir Konstruktionen, die wir gemäß unserer Konstruktion als menschenverachtend erleben, kritisieren können und werden. Das Relationieren, also das historisch-diskursive In-Verhältnis-Setzen, gehört zum Alltagsgeschäft der Religionswissenschaft und sollte mit einem Relativismus, der das In-Verhältnis-Setzen gerade aufgibt oder mit nicht relevanten Bezügen inflationiert, nicht verwechselt werden.

Nr. 5: Religionswissenschaft habe einen (wenn überhaupt einen) vagen und weiten Religionsbegriff

„Dann ist ja alles Religion!“, oder noch beliebter: „Dann ist ja Fußball Religion!“. Das Skandalon im letzten Ausruf liegt für den Ausrufenden darin, dass ja Fußball als Unterschichtenbeschäftigung den größten denkbaren Widerspruch zu Religion, der kulturprotestantischen Okkupation, zu bilden scheint. Hinzu kommt, dass die Kategorien des Vergleichs, die einfallen, banal erscheinen: Rituale, Emotionen, Spielregeln, Massenbewegung, halböffentlich, Berufsbeleidung. In der Tat ist das banal, vor allem in dieser Allgemeinheit. Inte-

¹⁰ SMITH, Jonathan Z., Religion, Religions, Religious, in: TAYLOR, Mark C. (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press: Chicago, London 1998, S. 269-84.

ressanter würde es schon, wenn Eintrittsgelder in Verhältnis zu Spielzeiten gesetzt würden, um Preis-Leistungsverhältnisse zu fassen, oder wenn (von Templeton finanzierte) Forschungen herausfänden, dass die Konsumtion von Fußball für die Lebenserwartung weniger zuträglich sei als die geistliche Konsumtion, dann wäre der Aufstand wohl groß.

Doch das sind Diskurse, in denen die Religionswissenschaft nur beobachtend involviert ist, denn ein Religionswissenschaftler würde nie behaupten, dass Fußball Religion ist (sei es auch „nur“ funktional), denn dann wären sie ja wieder *im* Spiel der Zuschreibung von Religion an Gegenstände. Religion ist jedoch nicht mehr ein Konzept der religionswissenschaftlichen Metasprache. Und falls Religion doch noch in der Metasprache verwendet wird, dann in anderer Reihenfolge: „it is their's to define“, sagt Jonathan Z. Smith¹¹ und meint damit die Religionswissenschaftler/innen, die sich arbeitspragmatisch für eine bestimmte Fragestellung und einen spezifischen sozio-kulturellen Kontext eine Gegenstandsvorstellung bilden,¹² die sie eventuell Religion nennen. Es ist eben nicht umgekehrt im Sinne einer Ontologie der natürlichen Einstellung, dass die Dinge Religion sind oder nicht sind, Spiritualität sind oder nicht, „Ersatzreligion“ oder nicht.

Religion ist daher im wissenschaftlichen Diskurs eventuell noch eine arbeitspragmatisch definierte Metakategorie und jedenfalls nicht ein Ding auf der Objektebene, das etwa gar die Erfahrung feierlicher Momente erschließt. Es ist Sache der Religionswissenschaft, eine sinnvolle Kategorie dessen, was wir untersuchen wollen, anzugeben. Mit anderen Worten, ein wissenschaftlicher Religionsbegriff ist immer Konstruktion, ist immer eine Kategorie, die an Wissenschaftsmachten zurückgebunden ist und die Aufmerksamkeit auf diese Machtverhältnisse mitverfolgt. Im Sinne zeitgenössischer Wissenschaftstheorie definiert sich Religionswissenschaft über die Kombination von Perspektiven und Ansätzen innerhalb dieser Perspektiven und konstituiert darin überhaupt erst je relational Gegenstandsbereiche. So z.B. kann die religionssoziologische Perspektive mit dem wissenssoziologischen Ansatz fragen, wie sich spezifische Wissensbestände legitimieren oder mit dem struktur- und

11 Die Verwobenheit von Hypothesen und Erstkontrolle an Gegenständen, die Vorgaben durch wissenschaftlichen Usus, die Verfeinerung oder Korrektur von Entwürfen nach methodischen Überprüfungen theoretischer wie empirischer Art lasse ich hier der Einfachheit wegen aus.

12 MCCUTCHEON, Russell T., *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, OUP: New York, Oxford 1997.

feldtheoretischen Ansatz fragen, wie sich Praxen durch die Bildung ihrer Kapitalarten unterscheiden.

Fazit

Der amerikanische Religionswissenschaftler Russell McCutcheon, der die Geschichte des Faches in den USA mit dem Schwerpunkt auf das universitäre Feld aufgearbeitet hat, fordert Schluss mit der Nostalgie: Religionsgeschichte und Philologie sollten die Vergangenheit erforschen, ohne ihr verhaftet zu sein, ohne sie zu idealisieren oder zu revitalisieren. In seinem diskurstheoretischen Ansatz schlägt er Religionswissenschaft den Human- und Kulturwissenschaften zu. Dieser Zuordnung hat sich mittlerweile die Mehrzahl der Religionswissenschaftler/innen angeschlossen wie etwa Armin W. Geertz:

„Thus, in full agreement with McCutcheon, I hold that the study of religion is part of the general study of humanity, which means that there is no need for ‚unique theories, methods, or intuitions‘ (p. 28, quoting Hans Penner), as claimed by Eliade and those who carry on his tradition“.¹³

Religionswissenschaftler sieht McCutcheon nicht nur als Vermittler in interreligiösen Feldern und Übersetzer ohne eigene Stimme, sondern als Intellektuelle, die Diskursgrenzen verschieben und öffentlich als „kritische Rhetoren“ auftreten:

„the scholar of religion as critical rhetor instead exposes the mechanisms whereby these very truths and norms are constructed in the first place, demonstrating the contingency of seemingly necessary conditions and the historical character of ahistorical claims.“¹⁴

So möchte ich mit der Hoffnung enden, dass die Religionswissenschaft in München, die der Jubilar ins Leben gerufen hat, kritischer Rhetoren Brutstätte sei!

13 GEERTZ, Armin W., Review of „McCutcheon, R.T.: Manufacturing Religion, in: *The Journal of Religion* 79.3 (1999), S. 508-509.

14 MCCUTCHEON, Russell T., *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. OUP: New York, Oxford 2001, S. 134.