

Anne Koch (Hg.)

Watchtower Religionswissenschaft

Standortbestimmungen
im wissenschaftlichen Feld

ohne die Beiträge von Greisch und Procesi, da die
AutorInnen wegen der Rechteübertragung nicht
erreicht werden konnten, ak

diagonal-Verlag Marburg 2007

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2007 by diagonal-Verlag

GbR Steffen Rink – Thomas Schweer

Alte Kasseler Str. 43, D-35039 Marburg

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf ohne
Zustimmung des Verlages vervielfältigt werden, dies gilt auch
für die Eingabe und Verbreitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Susanne Benesch, München. benswerk@3hochx.de

Satz: diagonal-Verlag, Marburg

Druck: buch bücher dd ag, Birkach

ISBN: 978-3-927165-96-0

Inhalt

Anne Koch Zu diesem Band: Religionswissenschaft auf den watchtower!	7
Jürgen Mohn »Von der gelesenen zur gelebten Religion« Die Rezeption des Buddhismus in der deutschsprachigen Philosophie – Beispiele religiöser Optionen von Intellektuellen in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts	15
Anne Koch Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaften Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test	33
Burkhard Gladigow Von der Vernunft der Götter zur Religion der Vernunft Wandlungen eines Gegenstands in der Europäischen Religionsgeschichte	53
Michael von Brück Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft	73
Ronny Miron Yeshayahu Leibowitz on the possibility of religious subjectivity: Critique and defense	95
Jean Greisch Religionsphänomenologie und Religionswissenschaften Für ein »Dreiecksgespräch«	119
Lidia Procesi Gott und das Unbewusste: Das Verhältnis von Psychoanalyse und Religion in C. G. Jungs letzten Briefen	145

Ulrich Berner	
Aufklärung als Ursprung und Aufgabe der Religionswissenschaft	161
Angelika Malinar	
»Philosophische Argumentation« und »religiöse Praxis« im Hinduismus	181
Die Autorinnen und Autoren	205

Zu diesem Band: Religionswissenschaft auf den watchtower!

Der vorliegende Band veröffentlicht ausgearbeitete Vorträge einer Ringvorlesung des Philosophie-Departments der Ludwig-Maximilians-Universität in München von 2003 und 2004. Hintergrund dieser Reihe ist das Konzept und die Organisation des Interfakultären Studiengangs Religionswissenschaft als Gemeinschaftsprojekt von fünf Fakultäten. Die Reihe sollte die beteiligten Disziplinen, allen voran Religionswissenschaft und Philosophie,¹ ins Gespräch bringen und das Zueinander ihrer Forschungsperspektiven erwägen. Das ist eine dringende Aufgabe, da eine Wissenschaftstheorie für das aktuelle kulturwissenschaftliche Feld weitgehend fehlt. Unter dem Kürzel *watchtower* wird ein Modus wissenschaftlicher Selbstbeobachtung als Aufgabe auch der Religionswissenschaft bedacht werden.

Wenn Theologien, Ethnologie und Landeskunden wie Indologie und Japanologie sowie sich philologisch oder kulturwissenschaftlich verstehende Fächer zusammenarbeiten, treffen höchst unterschiedliche Prämissen und Methoden aufeinander. Zudem ist die Religionswissenschaft selbst in Teildisziplinen aufgefächert. Auch durch diese Spezialisierung nähern sich Modelle und Methoden der jeweiligen Disziplin an: die kognitionswissenschaftliche Religionswissenschaft den *cognitive studies*, die Religionsökonomie ökonomischen Theorien usw. Wie ist bei dieser Diversität eine sinnvolle Abgrenzung der Religionswissenschaft möglich? Bei dieser Frage geht es nicht um disziplinäre Identität um ihrer selbst willen, sondern um ein zukunftsgerichtetes Forschungsziel, das Kräfte bündelt und Gegenwart zu deuten vermag. Dies muss Maßstab der Bemühungen sein. An einer solchen koordinierten Ausrichtung mannigfacher Religionsforschungen mangelt es derzeitiger Religionswissenschaft, zumindest nach der hier vorgenommenen Diagnose.

Disziplinengeschichtsschreibungen zur Religionswissenschaft gibt es mittlerweile einige. Ihre Abgrenzung über einen Religionsbegriff und damit über den Gegenstandsbereich vorzunehmen hat sich als wenig fruchtbar erwiesen. Und auch der Rekurs auf bestimmte oder ein Set an Methoden lässt noch kein spezifisches Projekt erkennen. Statt über Gegenstandsbereich und Methode Religionswissenschaft zu bestimmen, möchte ich mich daher Anne Stensvolds paradigmentheoretischer Rekonstruktion anschließen. Ansetzend an dem von ihr geschilderten Wandel der

1) In der Philosophie hat der Interfakultäre Studiengang eine Professur (neben einer weiteren Kernprofessur in der Evangelisch-Theologischen Fakultät) und ist dort verwaltungstechnisch angesiedelt.

Paradigmen (Evolutionismus, Religionsphänomenologie, Pluralismus) möchte ich ein viertes derzeit entstehendes Paradigma erwägen.² Mit dem Begriff Paradigma knüpft Stensvold an Kuhns Wissenschaftstheorie an und wendet sie auf das geistes- und kulturwissenschaftliche Feld an. Es sind neue Methoden und Materialien, die insbesondere ein gewandeltes Paradigma definieren und die ich durch die Merkmale einer veränderten Theorie des Wissens und in der Folge eines neuen wissenschaftlichen Selbstverständnisses ergänzen möchte.

F. M. Müller ist eine in Abrissen religionswissenschaftlicher Selbstbestimmung mantraartig benannte Gründergestalt einer philologischen beziehungsweise komparativen Religionswissenschaft. Er ist ein Vertreter neben anderen im evolutionistischen Paradigma des 19. Jahrhunderts. Die Fragen nach dem Ursprung von Religion und den Schritten ihrer (Höher-) Entwicklung sind heute genauso wenig gegenwartsrelevante Forschungsperspektiven wie die der Religionsphänomenologie, des zweiten Paradigmas der religionswissenschaftlichen Forschung. Ob es eine heilige oder sonstige religiöse Wirklichkeit gibt, ist unerheblich. Interessanter ist, wie die »Aura ihrer Faktizität« (Clifford Geertz) hergestellt wird. Solche Fragen, die auch soziale, symbolische, performative Prozesse heranziehen, sind methodisch fruchtbarer als der Vorrang der Intuition in der Rekonstruktion. Respekt gegenüber »Menschen in der Innenperspektive« zollen Wissenschaftler(innen) durch Ausweis ihrer Methodik und nicht dadurch, den behaupteten Inhalten Platz in der eigenen Ontologie einzuräumen. Durch den starken Einfluss des religionsphänomenologischen Paradigmas blieben andere Debatten, z. B. soziologische, religionskritische und frühe kulturwissenschaftliche, lange im Hintergrund. Verzögert noch einmal durch M. Eliades Werk, übergang die wissenschaftstheoretische Arbeit auch wichtige Paradigmen in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wie den Funktionalismus, Behaviorismus und Strukturalismus.

Das dritte Paradigma kann an der IAHR-Konferenz von 1970 festgemacht werden. Sie markiert, wenn man die Disziplinengeschichte so schreiben möchte wie E. Sharpe in *Comparative Religion. A History* (1975), eine Wende hin zu einer Pluralisierung der Ansätze in der Religionswissenschaft. Nicht von ungefähr öffnet das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* den ersten Band mit Einführungen in Teildisziplinen (1988). Und die diskursive Religionswissenschaft feiert nietzscheanisch oder postmodern die Multifokalität. In Rezeption dieser Phase wird J. Greisch in diesem Band von Religionswissenschaften im Plural ausgehen. Die Aufarbeitung laufender Gegendiskurse zu den durch die Vorherrschaft der Religionsphänomenologie verpassten Diskursen brach herein: Postkolonialismus,

2) Anne Stensvold, »Hunting for Paradigms in the History of Religion«, in: C. Kleine / M. Schrimpf / K. Triplett (Hg.), *Unterwegs. Neue Pfade in der Religionswissenschaft* (Festschrift Michael Pye), München 2004, 47-60.

Post- und Neostukturalismus, Writing Culture, Orientalismus.³ Geprägt ist diese nächste Phase durch große Bereitschaft zu Selbstkritik,⁴ durch Reflexion der Reflexionen zu ›Religion‹, durch Selbstrücknahme in die eigene Kultur,⁵ ins eigene Geschlecht oder in die religionsgeschichtliche Lokalität, z. B. die »Europäische Religionsgeschichte«. In ihren mehr oder weniger durchdachten Ausläufern stehen wir vermutlich noch mit einem Bein.

H. G. Kippenberg sieht die Klassiker der 19.-Jahrhundert-Religionswissenschaft in seinem Ressourcen-orientierten Ansatz als Deuter ihrer damaligen Gegenwart, die von Entdeckungen angeregt sind, die »die Tore zu unbekanntem Phasen und Territorien menschlicher Kultur öffneten«.⁶ Welche Tore öffnen sich nach der Wende zum 21. Jahrhundert? Wo findet sich neuartiges Material? Wird die Religionsgeschichte weiterhin so bedeutsam bleiben, wie sie es als mitlaufende Methode und Medium der Selbstverständigung in den bisherigen Paradigmen war? Denn auch in das Konzept Europäische Religionsgeschichte hat sich die Entdeckung der Religionsgeschichte hinein verlängert.

Zurzeit differenzieren sich in der Religionswissenschaft einige Disziplinen aus, in denen Grundlagenforschung betrieben wird. Vielleicht ist hier ein neues viertes Paradigma im Entstehen. Es ist nach der vorgeschlagenen paradigmentheoretischen Konzeption des Faches vor allem die Anwendung geborgter Modelle, die neues Material gewinnt und innovativ wirkt. Die kognitionswissenschaftliche Religionswissenschaft z. B. erforscht im Verbund mit *cognitive sciences* die menschlichen Kognitionen (zu denen in diesem Sprachgebrauch auch immer die Emotionen gehören) und ihre neuronale Organisation. Dabei geht es um deren limitierende und strukturierende Rolle in (religiösen) Handlungen, Überzeugungssystemen und Umweltgestaltungen. Eine weitere Grundlagenforschung wird in der Religionsökonomie betrieben, sofern diese verhaltensökonomische und wirtschaftspsychologische Ergebnisse zu Investitions-, Kooperations-, Risikoverhalten usw. aufgreift

-
- 3) Manche Debatte ist in die Kritik übergegangen. So z. B. wenn in E. Saids Orientalismus-These nicht eine ideologiekritische Errungenschaft gesehen wird, sondern in der Behauptung, der Westen habe das Andere des Orients zur eigenen Identitätsbildung gebraucht, entlarvt wird, wie nur wieder Prämissen der Lacanschen Psychoanalyse im psychoanalytischen Sinne »wiederholt« und projiziert werden.
 - 4) Als Exponenten wären J. Z. Smith oder R. McCutcheon zu nennen. Ähnliche Verunsicherungen und postmoderne Auswertungen in der Ethnologie nennt Werner Petermann »erkenntnistheoretische Hypochondrie«, in: *Geschichte der Ethnologie*, München 2004, 950.
 - 5) Als kulturwissenschaftliche Wende bezeichnet; zu nennen wären B. Gladigow und andere Autoren des Handwörterbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG) und Metzler Lexikons Religion. In letzterem kommen noch weitere charakteristische Elemente des dritten Paradigmas ins Spiel wie Bild- und Mediendiskurse und *popular culture*.
 - 6) H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München 1997, 10.

und modellhaft zur Deutung nicht ökonomischen (religiösen) Verhaltens und religiöser Institutionenbildungen erprobt. Ähnlich wie in der kognitionswissenschaftlichen Religionswissenschaft verfolgt die Religionsästhetik u. a. Fragen zum Körper- und Sinneseinsatz und ihre Gestaltung in religiöser Praxis. Alternativ zu semiologischen Ansätzen entwickelt sie unter Einfluss der Bildwissenschaft Kategorien für verschiedene sinnliche und technische Medien. Diese drei Ansätze können ein »neues Tor« sein. Auf jeden Fall liefern sie neues Material und Korrelationen, ohne einem Kulturmaterialismus zu verfallen. Auch Forschungen, die unter globaler oder in manchen Debatten postglobal genannter Perspektive so unterschiedliche Themen wie Religion und Migration, Assimilationen, Gewalt und Inventionen sondieren, haben neue Kategorien entwickelt für bislang ungesehene Vorgänge rund um den Erdball. Eine Herausforderung an die Religionswissenschaft sollten die politischen Religionen sein. Das würde auch die marginalisierte Diskussion um eine Angewandte Religionswissenschaft beleben. Religiös-politische Netzwerkbildungen, weltanschauliche Verbrüderungen in religiöser Praxis und Terminologie, der Wechselkurs von sozialem in religiöses Kapital und Ereignisse wie Selbstmordattentate sollten die Verstehensbemühungen der religionswissenschaftlichen Diversifikation bündeln, damit ihre Arbeiten nicht »für die Ewigkeit sind«, wie man über Editionen gerne schreibt, sondern für die Gegenwart.

Wenn der Pluralismus der Ansätze weitergeführt wird und Grundlagenforschung mit neuem Material dank der Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen aufwartet sowie veränderte soziale Kontexte neue Diskursaufgaben bedingen, so ist es eine Herausforderung im vierten Paradigma, die divergenten Ergebnisse aufeinander zu beziehen. Dazu bedarf es einer methodologischen Position der Übersichtlichkeit über Wissenskulturen. Sie ist zu erarbeiten und besetzt zu halten über Wandlungen hinweg und ruft nach einem Gemeinschaftsprojekt der Disziplinen. Für eine Diskursposition, von der aus diese Integration und Moderation geschehen könnte, ist mit *watchtower* im Titel dieses Bandes eine machtbesetzte und visuell-topografische Metapher gewählt. Machtbesetzt, da es im Wissenschaftsbetrieb auch um Monopole, Ressourcen und zugeschriebenes Ansehen und Können geht – visuell-topografisch, da der Visualismus eine sensorische Vorliebe unserer Tradition ist, die eine große Metaphernauswahl zur Verfügung stellt.

Watchtower weckt zunächst Bilder von bewaffneten Wach- und Gefängnistürmen. *Punir et surveiller* ist jedoch nur ein Aspekt des englischen »to watch«. »To watch« meint genauso ein wachsames Achtgeben wie im Flughafen-Tower der Lotsen. Mit *watchtower* sei daher eine Position der aufmerksamen Aussicht im Feld der wissenschaftlichen Hervorbringungen angesprochen. Der *watchtower* macht das Wissenschaftstreiben und damit die Weisen der Welterzeugung (Nelson Goodman) durch Wissenschaft und andere Institutionen der Wissensgenerierung ausdrücklich. Er bespricht sie, schreibt sie nieder und ordnet sie ein. Erst auf diese Weise können

die erzeugten Welten in ihren Konsequenzen, die sie dem Gegenstand antun, erkannt werden. Die Religionswissenschaft ist auf weltanschauungssetzende Prozeduren in Kulturgebilden spezialisiert und kann daher wertvolle Mitarbeit leisten. Kulturgebilde tauchen in der Philosophie nur skelettiert auf – ohne das Fleisch des Alltäglichen, der Materialkultur und des Lokalen. So sollten die Kulturwissenschaften aus ihrer Mitte den *watchtower* besetzen und Wissenschaftstheorie treiben.

»*Watchtower* Religionswissenschaft« trägt mit der Reminiszenz auf den Namen einer religiösen Gruppe und eines ihrer Journale zugleich die Mahnung, dass diese Aufgabenbestimmung der Religionswissenschaft nicht in den Gegenstandsbereich absinken möge als eine erneute »große Erzählung«, als abendländische Ermächtigung an kognitiver Durchdringung und eine weitere Überlegitimierung der nur eigenen Perspektive. Als sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Soziologie herauskristallisierte und von der Religionsforschung abhob,⁷ lieferte sie Deutungen für jenen durch Modernisierung freigewordenen Raum, in dem »Einzelne« (Sören Kierkegaard) interagieren und der fortan Gesellschaft genannt wurde (wie Friedrich Tenbruck nachgezeichnet hat). Welche Freisetzungen deutet die zeitgenössische Religionswissenschaft und hat darin gesellschaftliche Nachwirkung? Für die anfängliche Religionswissenschaft war es die Freisetzung oder »Erfindung einer Religionsgeschichte«, in der nach Kippenberg Tradition und Moderne durch rückerzählte Traditionen verbunden wurden und die in Mitteleuropa gesellschaftlichen Sinn zur Verfügung stellte. Die Metaperspektive des *watchtower* ist keine neue Zentralperspektive, da die Reflexion auf das eigene Kulturschaffen wie im Schreibprozess verinnerlicht ist. Auf dem Bucheinband hat die Grafikerin S. Benesch dem *watchtower* eines modernen Hochhauses einen Funkmast gegeben. Der Visualismus ist damit gebrochen von neuartigen Spektren der Kommunikation und Erkundung, von Daten zu Schichten außerhalb unserer Augenwellenlängen und via Satellit selbst erdumspannenden Darstellungen, die kein Auge je gesehen. Vielleicht sollten wir für die vierte Phase die methodologische Position nicht unter *watchtower* theoretisieren, sondern unter *Satellit*...

7) Vgl. A. Nassehi, der der Soziologie eine verdeckte Herkunft aus der Religionssoziologie und das heißt aus dem Religionsbegriff des 19. Jahrhunderts diagnostiziert: »Religion fällt hier sozusagen mit der Grundfunktion des Gesellschaftlichen zusammen: soziale Reproduktion nicht dem Zufall jeweiliger Gegenwarten zu überlassen, sondern Erwartbarkeiten, Kontinuitäten, Kontrolle, Macht, Orientierung, Zwang, schlicht: *Ordnung* zu generieren.« Das äußere sich darin, dass Gesellschaft immerzu als bürgerliche Gesellschaft thematisiert werde und »sakralisiert« sei, indem sie sich selbst in dieser Form als Ganzheit imaginiere. Nassehi, A., »Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft«, in: G. Pickel / M. Krüggeler (Hg.), *Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?*, Opladen 2001, 24.

Beispiel des *watchtower*-Potentials der Religionswissenschaft ist erneut ein Beitrag *B. Gladigows*. Die ideologiekritische Selbstreflexion der Disziplin wird für Gladigow typischerweise im Medium Geschichte gewonnen. Er führt Bestimmungen von Religion, die sich in der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft herausgebildet haben (insbesondere ihre Singularisierung), auf Vorstellungen über bestimmte Götter in der Europäischen Religionsgeschichte zurück. Das heißt, dieser Übertragungsprozess, der die Wissenschaftsgeschichte auszeichnet, geht auf einen religionshistorischen Prozess zurück. Die historische Ausrichtung ist ein durchlaufendes, allgemeines Merkmal religionswissenschaftlicher Forschung. Zudem liefert Gladigow eine Vorgeschichte zu obigen religionswissenschaftlichen Paradigmen. Von der vorsokratischen Herausbildung der Vorstellung einer Vernunft der Götter zu jener einer ›Vernünftigkeit der Welt‹ führt der Weg über einige Stationen zur Deutung der Rezeption des *Corpus Hermeticum* als einem intellektualisierten Kultakt des vernünftigen Verstehens. Lesbarkeiten von Natur und Schrift treten zunehmend in ein konkurrierendes Verhältnis, das bis in die Gegenüberstellung von ›Natürlicher Religion‹ versus ›Vernunftreligion‹ reicht und schließlich zur ›romantischen‹ Auflösung der Vernunftreligion in Anschauung und Gefühl bei Schleiermacher. Diese romantisierte Religionsvorstellung wird von F. M. Müller in ein Wissenschaftsprogramm der Singularisierung und Professionalisierung von Religion überführt. In dieser Situation entstünden mit Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft drei sich komplementär entwickelnde Professionalisierungen des Phänomens Religion.

U. Berner knüpft seine Auffassung von Religionswissenschaft an aufklärerische Ideale: Vorurteilsfreiheit, Interesse an Ethik und Vergleich der Religionen. Im ausgehenden 19. Jahrhundert bewegt sich die Religionswissenschaft vielmehr zwischen Religionskritik und -apologetik und verfällt damit leicht in vorurteilsvolle Positionen. So wie Berner das Motiv des Vergleichs der Religion über Müller hinaus in die aufklärerische Vorgeschichte verlängert, so generalisiert er auch die aufklärerischen Ziele zu einer ideologiekritischen Haltung, die er mit Beispielen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit belegt. Die religionsphänomenologische Perspektive ist jene, die »das religiöse Selbstverständnis deutet«. Religionsphilosophie ist für Berner ein religionswissenschaftliches Unterfangen, sofern und immer dann wenn religionsgeschichtliche Quellen von philosophischer Textsorte sind und dann der Nachvollzug des Arguments zur Interpretation dazugehört.

J. Greisch legt im Kontext neuerer, im Husserlschen Sinne phänomenologischer Arbeiten Möglichkeiten und Grenzen einer Beschreibung religiöser Bewusstseinsenergebnisse dar. Ein Vergleich der Religionsphänomenologie Ricouers und Heideggers bringt ihn zu dem Ergebnis, dass im hermeneutischen Zeitalter, in dem er uns verordnet, nur die »hermeneutische Religionsphänomenologie« religiöse Erlebnisse in ihrem vollen Sinne erschließen könne. Die integrative Perspektive eines *watchtower* kommt bei Greisch in der Frage nach einem »einheitlichen epis-

temologischen Raum« vor. Als Antwort sieht er zwei »Gewaltstrieche«, diese Funktion einzulösen: zum einen über den Anspruch auf erkenntnistheoretische Klärung, zum anderen diese Fundierung über eine Anthropologisierung herzustellen.

M. von Brück bestimmt die Religionswissenschaft als »Dialogische Historische Hermeneutik«, die verstehend und vergleichend vorgeht. Gesellschaftliche Diskurse, die durch bestimmte Wertvorstellungen und Riten bestimmt sind, werden insofern beschrieben, als sie Legitimationsstrategien einsetzen, die letztgültig begründen wollen, oder Orientierungsmuster hervorbringen, die kulturelle Systeme als Ganze deuten. Dabei ist unter Aufnahme des Alteritätsdiskurses die Beschäftigung mit fremden Kulturen als dialogische Begegnung zu sehen, die korrekturbedürftig bleibt auf die regionalen und historischen Umstände und Äußerungen der Gewährleute hin und die sich selbst ihrer disziplinären Wurzeln in der kontingenten Europäischen Religionsgeschichte und dem damit verbundenen typischen Zugriff bewusst ist. Damit wird durch von Brück ein ähnlicher Lösungsweg beschritten wie in der Dialogischen Ethnologie, die aus dem Dilemma der interpretativen Vereinnahmung des Fremden durch das europäische Verstehen den Dialog und die Polyphonie favorisiert. Ein wissenschaftlich-dialogisches Selbstverständnis kann einer Kritik an der Überheblichkeit des *watchtowers* zuvorkommen.

Die Bezeichnung »Theorienschmiede der Kulturwissenschaften« wird von *A. Koch* für jeweils jene Disziplin oder Debatte vorgeschlagen, die im Austausch der Kulturwissenschaften die integrationsfähigsten Deutungsmuster liefert. Die Reflexivität auf die eigenen Interpretationsfiguren ist für diese Feldposition ein wichtiges Kriterium. Dieses »Monitoring« des Wissenschaftstreibens zeigt unter pragmatischer Perspektive die Kraft oder das Versagen von wirklichkeitskonstruktiven Prozessen an. Die ideologiekritische Sensibilität und Moderationsfähigkeit der Religionswissenschaft wird anhand eines Vergleichs von innovativen Ansätzen aus den neuen Teildisziplinen Kognitionswissenschaft, Religionsökonomie und Religionsästhetik diskutiert.

J. Mohn zeichnet die Rolle der Philosophie und ganz entscheidend des Philosophen A. Schopenhauers in der Rezeption des Buddhismus im deutschsprachigen Raum des 19. Jahrhunderts nach. In diesem Stück Europäischer Religionsgeschichte ist die Faszination und positive Bewertung des Buddhismus, zumeist des Pali-Kanons und einiger Topoi seiner Deutung, anfänglich eine Lese-Religion von Intellektuellen, die allmählich mit Gemeindegründungen zu Beginn des 20. Jahrhundert eigene Sozialformen in Europa hervorbringt und eine religionsgeschichtlich breitere Wirkung entfaltet.

A. Malinar arbeitet gerade das Fehlen einer vereinigenden Reflexionsebene »Philosophie / Religionsphilosophie« für die indische Tradition heraus. Als Grund bestimmt sie die Zweck- und Handlungsgebundenheit des Erkennens in dieser Tradition und führt damit einen praktisch-religiösen Kontext an, in dem Universalität

immer schon relativiert ist. Ihr Vergleich würdigt und erhebt somit die emischen Kategorien jenes untersuchten Bereiches.

R. Miron macht die Religionsphilosophie des kaum übersetzten israelischen Denkers J. Leibovitz zugänglich. Gegen Metaphysik und religiöse Erfahrung beschreibt der orthodoxe Jude Leibovitz Glaube als ethische Praxis. Wichtiger argumentativer Hintergrund hierfür ist der philosophische Alteritätsdiskurs des 20. Jahrhunderts. Mit diesem Beispiel einer Religionsphilosophie wird z. B. das Vollständigkeitsideal, Religion über Lehre, Praxis und Tradition zu beschreiben, relativiert.

L. Procesi führt an einem philologisch-hermeneutischen Beispiel ein mögliches Verhältnis der Psychologie zu Religion und Philosophie vor. Die psychoanalytische Schule wird durch den wirkungsvollen, späten C. G. Jung in seinen Briefen repräsentiert. Dieser Schulzweig kritisiert Theologie und Philosophie, sofern sie mit ihrem Gottes- und Subjektbegriff nicht psychische Dynamik abbildeten. Theologoumena wie die Ebenbildlichkeit, die Inkarnation und weitere christologische Lehren setzt Jung in Konkordanz zu psychoanalytischen Vorgängen. Dabei wird wegen der Individuationsprämisse eher Psychologie ins Religiöse transformiert, als dass religionspsychologisch religiöse Prozesse erklärt würden.

Zu erweitern wären die Überlegungen dieses Bandes über (Religions)philosophie und Religionswissenschaft hinaus auf ethnologische, postkoloniale, neoinstitutionalistische Diskurse und viele andere zeitgenössische Emergenzen, wie man die temporären Nuclei von interdisziplinären Diskursen nennen könnte. Eine Wissenschaftstheorie zu den Kulturwissenschaften für das vom *watchtower* erspähte Feld zu entwickeln, ist eine herausfordernde und ausstehende Aufgabe, an der sich die Religionswissenschaft beteiligen sollte.

München, im Januar 2007

Dr. Anne Koch

»Von der gelesenen zur gelebten Religion«

Die Rezeption des Buddhismus in der deutschsprachigen Philosophie – Beispiele religiöser Optionen von Intellektuellen in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts

Jürgen Mohn, Basel

Vorbemerkung

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kam es im deutschsprachigen Raum zu einer regen Attraktivität und Verbreitung des Buddhismus als in anderen europäischen Ländern. In der Folge entstanden und entwickelten sich ›buddhistische‹ Lebensführungsversuche und Gemeindebildungen, es kam zur Gründung buddhistischer Verlage¹ und zur Publikation unterschiedlich akzentuierter, allein dem Buddhismus gewidmeter Zeitschriften und Reihen sowie zu einer Fülle von Monographien, die sich einem buddhistisch-weltanschaulichen Gedankengut verpflichteten. Es wurde in deutscher Sprache und im Anspruch, den genuinen Buddhismus zu artikulieren und zu vertreten, um die adäquate Interpretation des ›wahren‹ Buddhismus bzw. des Urbuddhismus nicht nur in wissenschaftlicher, sondern geradezu in ›religiöser‹ und auch philosophischer Hinsicht debattiert. Wo nahmen diese Faszination und diese emotional und diskursiv zugleich betriebene Übernahme buddhistischer Lehren und Lebensführungsversuche ihren Ausgangspunkt?

Es kann anhand der Quellen gezeigt werden, dass dieses Phänomen zu einem wesentlichen Teil durch Philosophen inauguriert wurde. Sie widmeten dem Buddhismus ihre durchaus ambivalente Aufmerksamkeit, die in der Nachfolge und Fortführung der ›romantischen‹ Diskurse stand. Den stärksten Impuls verdankt die Erfolgsgeschichte des Buddhismus im deutschsprachigen Raum allerdings einem ganz bestimmten Philosophen: Arthur Schopenhauer war der erste und einzige unter den idealistisch und romantisch inspirierten Philosophen, der dem Buddhismus eine sympatisch zu nennende Aufmerksamkeit zukommen ließ, die sich im Laufe seines Lebens noch steigerte und die dem Buddhismus somit zugleich eine

1) Vgl. paradigmatisch die Geschichte des Oskar Schloss Verlags bei Sinnemann 2004.

erste und eindringliche intellektuelle Artikulationsmöglichkeit in der deutschen Sprache verschaffte. Sie verlieh ihm damit eine pessimistisch angehauchte intellektuelle Attraktivität und eine kulturkritisch motivierte positive Aufnahme in dem gebildeten Lesepublikum. Es waren die bildungsbürgerlich bewegten Schopenhauer-Leser, die der Aura, die dem ›Buddhismus‹ durch ihren Lese-Propheten Schopenhauer zugesprochen wurde, weiter nachspürten. Hieraus erwuchs eine zwar in kleinen Kreisen zirkulierende, aber nichtsdestoweniger triumphale Rezeptionsgeschichte, die in einer gewissen Weise einzigartig in der europäischen Religionsgeschichte dasteht.

Sie ist einzigartig einerseits im Vergleich zu anderssprachigen Adaptionen der Buddhismus-Rezeptionen in den europäischen Kulturkreisen. Und sie ist andererseits einzigartig für die ›intellektuelle‹ Religionsgeschichte der ›Gebildeten‹: Die sich durch die Attraktivität buddhistischer Ideen angesprochen gefühlten Gebildeten wendeten sich allein aus intellektueller Neugierde und ohne einen Kontakt mit fremdkulturellen ›Missionaren‹ dieser Religion aufweisen zu können (auch keine Reise- oder Kolonialerfahrungen konnten in dieser Phase prägend wirken) einer dem europäischen Religionsspektrum vor dem 19. Jahrhundert noch völlig fremden Religion zu. Motiviert waren sie allein aufgrund vermittelnder sekundärliterarischer und dann zunehmend auch durch Übersetzungen der Primärtexte beförderter genuin literarischer Leseerfahrungen. Der Buddhismus ist also zunächst einmal eine der Lese-Religionen der modernen europäischen Religionsgeschichte.² Dem Beginn und den ersten Stationen dieser einen der vielen europäischen Religionsgeschichten im deutschsprachigen Raum soll in ersten groben Schrittfolgen nachgegangen werden.

Ohne den Buddhaisten Schopenhauer keine Umwertung des Buddhismus

Wenn im Folgenden die Rezeption des Buddhismus als Spur der modernen europäischen Religionsgeschichte zum Thema wird,³ dann ist der Ort dieser Rezep-

2) Die schon des Öfteren verwendete Charakteristik einer ›Lesemystik‹, die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts langsam entwickelte und im beginnenden 20. Jahrhundert z. B. im Umfeld des Dietrich-Verlags zu veranschlagen ist, kann als der größere Rahmen der sich hier abzeichnenden Intellektuellen-Religion angesehen werden. Vgl. z. B. Hübing 1996, S. 33f.

3) Der Begriff der ›Rezeption‹ fremder Kulturen und Religionen wird hier zunächst in einem allgemeinen und umfassenden Sinne als ein Prozess zwischen Wahrnehmung und kultureller Verarbeitung, die wiederum zwischen Adaption und Anlehnung changiert, verstanden. Eine theoretisch differenzierte Bestimmung dieser Rezeptionsprozesse steht noch aus

tionsgeschichte und -leistung mit der Konkretisierung *in der deutschsprachigen Philosophie* bewusst gewählt. Es wird einerseits ausgeschlossen, an dieser Stelle die *philosophische* Rezeption des Buddhismus zu thematisieren, also auf die philosophischen Argumentationslinien in der Auseinandersetzung mit buddhistischen Positionen einzugehen und diese in ihren diskursiven Strukturen vor- und fortzuführen. Andererseits werden im Folgenden solche Philosophen auf ihre Buddhismusrezeption hin befragt, deren Gemeinsamkeit allein darin besteht, in der deutschen Sprache sich zum Buddhismus oder als Buddhisten geäußert zu haben. Hierbei wird Schopenhauer am Anfang und im Mittelpunkt stehen müssen, da über die Rezeption der Schopenhauerschen Philosophie der Buddhismus, so die hier vertretene These, überhaupt erst zu einer eigenständigen Bewegung der religiösen Zeitgeschichte im 20. Jahrhundert werden konnte.

Der Untertitel *Beispiele religiöser Optionen von Intellektuellen in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* (man müsste präzisierend hinzufügen: *im deutschsprachigen Raum*) ist ebenso wenig zufällig gewählt – denn es soll der religionswissenschaftliche und nicht der philosophische Versuch unternommen werden, dem europäisch-religionsgeschichtlichen Phänomen nachzugehen, warum eine im Europa des 19. Jahrhunderts nicht missionierende, aus Asien kommende religiöse Tradition, die in ihren Herkunftsländern einen äußerst komplexen und ambivalenten Phänotyp bzw. ein kulturell diverses Erscheinungsbild aufweist, vermittelt intellektueller Rezeptionsleistungen seitens deutschsprachiger Philosophen zu einer zwar personell bescheidenen, aber doch medial und kulturell organisierten religiösen Bewegung im Kontext der modernen religiösen Zeitgeschichte Europas wurde. Es zeichnet sich bei bestimmten Philosophen und dem philosophisch interessierten Bildungsbürgertum – als Schopenhauers Lesepublikum – eine Faszinationsgeschichte⁴ des Buddhismus ab, ohne die es vermutlich nicht zu den verschiedenen Organisationsformen und Publikationstätigkeiten von genuin ›deutschen‹ buddhistischen Religionsgemeinschaften und Einzelpersonen gekommen wäre. Erst die sprachlich-philosophisch unterfütterte Faszination bestimmter, als buddhistisch vermeinter Weltdeutungen legte den Blick frei für die Möglichkeit, im Deutschland des beginnenden 20. Jahrhunderts eine buddhistische Lebensführung anzustreben. Es ist der Weg nachzuzeichnen, so zugleich die These, der von einer philosophischen Vorliebe zum Buddhismus als einzig akzeptabler religiöser Weltanschauung bei Schopenhauer hin führt zu einer Sozialform

und setzt die Aufarbeitung des Quellenmaterials voraus. Auch sind die Medien der Rezeption in ihrer spezifischen Ästhetik und Aisthetik noch zu charakterisieren. In diesem ersten Zugang wird es vorerst nur um Fremdkulturrezeption als Textrezeption gehen. Wie weiter unten noch zu erwähnen, stehen die aktiv modifizierenden Leistungen von Rezeptionen im Vordergrund.

4) Der Begriff geht auf den Berliner Religionsphilosophen Klaus Heinrich zurück.

des Buddhismus als religiöser Lebensführungsoption zu Beginn des 20. Jahrhunderts insbesondere in den Großstädten Berlin, Leipzig und München.

Vorab sei auch der gewählte Begriff der *Rezeption* kurz verdeutlicht: Mit der Wahl dieses Begriffs wird das Augenmerk methodisch auf die konstruktive, aktiv aneignende *Rezeptionsleistung* des Rezipienten gelegt. Es geht um die Rezipienten, die den Buddhismus in Form von sekundären (Reiseberichte und Darstellungen) und originären Quellen wahrnehmen und interpretieren, also um die lesenden, gebildeten und trotzdem nach alternativen ›Sinnkonstellationen‹ Ausschau haltenden, ›Existenzorientierung‹ im Fremden suchenden *Intellektuellen*. Es besteht nicht die Absicht, diese sinnstiftenden Aneignungsleistungen anhand eines vermeintlich wahrenen *Rezeptionsobjekts* ›Buddhismus‹ zu vergleichen, zu messen oder zu beurteilen. Es soll betont werden, dass den *Rezeptionsleistungen* der zu behandelnden Philosophen und die kulturell in die jeweiligen Kontexte rückgebundenen Interpretationen der jeweils zugänglichen Zeugnisse des Buddhismus *eine konstitutive Rolle für das Buddhismusbild* im deutschsprachigen Raum zukommt. Der Titel betont implizit daher eine weitere These, die besagt, dass die popularisierende *Verbreitung* dessen, was aus westlicher Sicht im 19. Jahrhundert zunehmend ›Buddhismus‹ genannt wurde, im deutschsprachigen Raum zunächst ein konstruiertes Phänomen oder Interpretationsprodukt der Philosophiegeschichte und der philosophisch akzentuierten Religionsdiskurse des 20. Jahrhunderts darstellt. Drei Annahmen und damit verbundene Fragerichtungen markieren demnach das hintergründig leitende Erkenntnisinteresse der folgenden Ausführungen:

1. Den Rezeptionsrahmen stellt die spezifische Struktur der europäischen Religionsgeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts dar. Wie ist diese konstituiert, wenn sie als Hintergrund der Rezeption nicht-europäischer religiöser Weltorientierungsmuster, wie sie der Buddhismus darstellt, gerade im Bereich der akademisch nicht organisierten Philosophie zu berücksichtigen ist? In welchem Maße und aus welchen Gründen sind philosophische Weltdeutungsentwürfe ein integraler Bestandteil der Religionsgeschichte?
2. Wenn die Buddhismusrezeption ein zunächst philosophisches Ereignis und eine von Philosophen geführte Debatte darstellte, inwieweit ist der imaginierende Blick auf die zur Kenntnis genommen Schriften (nur im geringen Teil auch anderer Quellen) eine Konstruktion oder gar Erfindung des Buddhismus? Welche kulturellen Rahmenbedingungen generieren den Blick auf den Buddhismus?
3. Wie konnte die Rezeption der Philosophie Arthur Schopenhauers, die die zentrale Mediatorrolle in der Rezeptionsgeschichte des Buddhismus einnimmt, den Blick auf den Buddhismus so inspirieren, dass in der Folge der Schopenhauer-Rezeption und der Popularisierung seines Werkes in den Schichten des Bildungs-

bürgertums ein partielles Interesse am Buddhismus als möglicher religiöser Option der Lebensführung erwachsen und sich steigern konnte?⁵

Es müssen aus religionswissenschaftlicher Sicht die von den Philosophen vorgenommenen Charakteristika und Auseinandersetzungen mit dem Buddhismus nicht anhand der heute bekannten und zugänglichen Schriften kontrolliert und die – selbstverständlich vorhandenen – »Fehlinterpretationen« entsprechend zurückgewiesen werden, sondern es muss vor dem Hintergrund des religiösen Diskursfeldes der Moderne und dessen Auseinandersetzungen gezeigt werden können, inwiefern sich philosophisch interessierte »Gebildete« unter den Verächtern der Leitreligion Christentum durch die Kenntnis des Buddhismus herausgefordert und »religiös« inspiriert sahen und das jeweilig gewonnene Buddhismusverständnis in ihr eigenes philosophisch geprägtes »weltanschauliches« Denken einbauten bzw. zu diesem in Beziehung setzten. Hierzu dienen die konträren Beispiele Hegel und Schopenhauer als Ausgangspunkt. Als Leitfaden bieten sich zunächst die von diesen Philosophen aufgestellten Topoi in der jeweilig vorgenommenen Charakteristik buddhistischer Weltinterpretation bzw. Religion an. Zwei große Phasen sind daher zu unterscheiden: Bis Hegel findet eine eher negative Beurteilung und Abwehr aus der jeweilig superior gesetzten philosophischen Eigenposition statt. Mit Schopenhauer beginnt die positive Bewertung des Buddhismus als Faszinationsgeschichte und Geschichte eines Begehrens nach Texten und Kenntnissen, die seine Schüler, Verehrer und Leser dazu führte, sich schließlich von Schopenhauer weg und dem Buddhismus selbst zuzuwenden – bis letztendlich sogar die Philosophie Schopenhauers nicht mehr der Maßstab der Beurteilung des Buddhismus, sondern der Buddhismus selbst zum Maßstab der Bewertung philosophischer Weltinterpretationen und selbst des Schopenhauerschen Philosophiesystems wird. Spätestens jetzt wird letztlich nach Wegen einer originären buddhistischen Lebensführung und Gemeindebildung im Kontext europäischer Lebenswelten gesucht, zu denen auch, aber nicht nur die philosophischen Systemwelten gehören. Hierin kann ein erneuter Umbruch innerhalb einer zweiten Rezeptionsphase des Buddhismus gesehen werden.

5) Diese Fragen und Thesenkomplexe können nicht ausführlich verhandelt werden, da sie eher ein umfängliches Desiderat der noch zu leistenden Forschung, also ein Forschungsprogramm zur europäischen Religionsgeschichte der Moderne darstellen. Aber so formuliert können sie genau auf diese Aufgaben hinweisen, die hier nur in einem ersten Schritt angegangen und thesenartig gestreift werden können.

Hegel *liest* über die Religion des Fo und *entwirft* die Religion des Insichseins – oder: die Abwehr des Buddhismus

Schon Leibniz, der den Buddhismus bereits mit der Position des Nichts als dem ersten Prinzip der Dinge in Verbindung setzte, und dann Herder, für den der Buddhismus ein Erzeugnis warmer Klimate war, diskutieren buddhistische Anschauungen aus den unterschiedlichsten kulturellen Kontexten wie China, Japan und Tibet.⁶ Jedoch erst Kant in seinen Vorlesungen über »Physische Geographie«⁷ und insbesondere Hegel (aber auch Schelling in seiner Philosophie der Mythologie) setzen sich intensiver – Hegel zudem auch systematisch – mit den entsprechend ihnen bekannt gewordenen weltanschaulich-religiösen Inhalten des Buddhismus auseinander. Sie begegnen dem Buddhismus zunächst als Leser von Reiseberichten und Länderbeschreibungen. So war ihnen aus dem sechsten, China gewidmeten Band der *Allgemeinen Historie der Reisen oder aller Reisebeschreibungen*, erschienen in Leipzig 1747-1774, folgende Stelle aus dem Kapitel »Innere oder geheime Lehre des Fo«⁸ bekannt:

»Sie [die Anhänger des Fo] sagen, daß das Leere oder Nichts, der Anfang aller Dinge sey; daß aus diesem Nichts und aus der Vermischung aller Elemente, alle Dinge hervorgebracht sind, und dahin wieder zurückkehren müssen; daß alle Wesen, sowohl belebte als unbelebte, nur in der Gestalt und in den Eigenschaften von einander unterschieden sind: in Betrachtung des Abwesens oder Grundstoffs aber, einerley bleiben. Dieser Grundstoff, sprechen sie, ist ein recht wunderbares Ding. [...] so besteht sein Wesen darinnen, daß er weder Verstand noch Thätlichkeit, noch Begierden hat. Wollen wir glücklich leben, so müssen wir uns gänzlich bemühen, durch Betrachtungen und öftere Siege über uns selbst, diesem Grundstoff gleich zu werden. [...] Die ganze Heiligkeit besteht darinnen, daß man aufhöre zu seyn, und in dem Nichts verschlungen werde. [...] Kurz, Tugend und Glückseligkeit bestehen in einer gänzlichen Unempfindlichkeit, in einer Unbeweglichkeit, in einer Aufhörung aller Begierden, in einer Beraubung aller Bewegungen des Körpers, in einer Vernichtung aller Kräfte der Seele, und in einer gänzlichen Ruhe der Gedanken. Wenn ein Mensch einmal diesen glückseligen Zustand erlangt hat; so haben alle Abwechslungen und Wanderungen ein Ende, und er hat nachgehends nicht weiter zu fürchten; denn er ist, eigentlich zu sagen, nichts [...].«⁹

Diese Quelle ist nicht die einzige, aber wohl aufgrund ihrer Buddhismus-Charakteristik eine wichtige für die frühe deutschsprachige Rezeption buddhistischen

6) Vgl. die hervorragende Zusammenstellung der textlich dokumentierten Buddhismusrezep-tionen bei Lütkehaus 2004, S. 56-61 für Leibniz und S. 80-103 für Herder.

7) Vgl. Lütkehaus 2004, S. 72-78.

8) *Fo* ist die chinesische Lesart des Zeichens für Buddha, das japanisch *butsu* gelesen wird.

9) Vgl. von Glasenapp 1960, S. 105f.

Weltverständnisses. Bereits aus dieser Stelle sind die späteren hartnäckig teils bis heute sich haltenden Topoi der Charakteristik dessen, was als Buddhismus verneint wird, zu entnehmen: Die Grundposition der Leere, die Bedeutung des Nichts als Verneinung, gar Vernichtung und das Eingehen ins Nichts sowie die damit verbundenen Haltungen bzw. Handlungen, insofern die meditativen Techniken der Versenkung und Loslösung angesprochen werden, des weiteren die Passivität und die Innerlichkeit – das sind die Topoi, die später plakativ unter den Stichworten Pessimismus und Nihilismus in Bezug auf den Buddhismus diskutiert werden. Das Stichwort Atheismus stellt sich jedoch – und zwar unter positiver Betonung – erst bei Schopenhauer ein.

Konsequent baut nun Hegel diese Informationen, die nach heutigem Kenntnisstand natürlich nur teilweise und auch nur auf bestimmte Richtungen des Buddhismus zutreffen, in seine evolutive Religionstypologie ein, und zwar auf der Stufe der unmittelbaren Religion oder Naturreligion unter dem Stichwort »Die Religion des Insichseins«. ¹⁰ Hegel – wie später noch Schopenhauer – gilt die Religion des Buddhismus aufgrund ihrer zahlreichen kulturellen Varianten als »ausgebreitetste auf dem Erdboden« ¹¹, in der das Absolute als das Insichseiende die »Form der Substantialität« bilde. ¹² Er leitete die Erhebung über die Begierde und das »Versenken in diese Innerlichkeit« von einem vermeintlichen Bild des Buddha her, wo dessen Füße und Beine so übereinander lägen, dass eine Zehe in den Mund weise, ¹³ was er auf den Charakter der Völker dieser Religion überträgt, den er als Ruhe, Sanftmut, Gehorsam, Gestilltsein der Begierde bezeichnet: »Ausdrücklich wird als Ziel für den Menschen, als das Höchste angegeben, zu dieser reinen Stille in sich zu gelangen. Wird diese Stille als Prinzip dieser Religion ausgesprochen, so wird zum Höchsten, das Nichts, das Nichtsein.« »Aus Nichts, heißt es, sei alles hervorgegangen, in Nichts gehe alles zurück. Das ist die absolute Grundlage, das Unbestimmte, das Vernichtetsein alles Besonderen, daß alle besonderen Existenzen, Wirklichkeiten, nur Formen sind und nur das Nichts wahrhafte Selbständig-

-
- 10) Nebenbei bemerkt waren Hegel zunehmend auch andere Quellen, die sich auf den burmesischen Buddhismus und das Stichwort Nirwana bezogen, bekannt geworden, und er hatte durchaus die Möglichkeit, den Buddhismus und auch die Namen des Buddha nach kulturellen Gesichtspunkten und von anderen asiatischen Religionen teilweise zu unterscheiden.
- 11) Als Grundlage dienen im Folgenden Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* von 1827, dort der Abschnitt »Die bestimmte Religion«, in: *Werke in 20 Bänden* im Suhrkamp Verlag, Band 16, S. 374ff.
- 12) Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* von 1827, dort der Abschnitt »Die bestimmte Religion«, in: *Werke in 20 Bänden* im Suhrkamp Verlag, Band 16, Zitat S. 376.
- 13) Ein solches Bild Buddhas gibt es jedoch nicht. Es schient nicht bekannt zu sein, auf welche Abbildung sich Hegel hier bezieht. Vgl. Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* von 1827, dort der Abschnitt »Die bestimmte Religion«, in: *Werke in 20 Bänden* im Suhrkamp Verlag, Band 16, S. 384.

keit, alle andere Wirklichkeit dagegen keine hat.« Der Lebensvollzug und die Handlungen, die sich hieraus ableiteten, sind für Hegel letztlich als die eines Kultes des Nichts charakterisiert:

»Der Mensch hat aus sich Nichts zu machen. In seinem Sein hat er sich auf diese negative Weise zu verhalten, sich nur zu wehren nicht gegen das Äußerliche, sondern gegen sich selbst. Der Zustand, der als das vorgestellt wird, was des Menschen Ziel ist, dieser Zustand der Einheit und Reinheit heißt bei den Buddhisten Nirwana und wird so beschrieben, daß, wenn der Mensch folgenden Beschwerden nicht mehr unterworfen ist: Gewicht, Alter, Krankheit, Tod, er Nirwana erreicht habe; er ist dann identisch mit Gott, anzusehen als Gott selbst, ist Buddha geworden.«¹⁴

Nach der Maßgabe seines philosophischen Systems gesteht Hegel in der Entwicklungsgeschichte des Geistes dieser Religionsform natürlich eine Notwendigkeit zu, die jedoch auf den folgenden Stufen im doppelten Sinne aufzuheben sei. Hegel zumindest war nicht vom Buddhismus fasziniert, sondern eignete sich eine von ihm selbst konstruierte Interpretation der Quellen im Rahmen seiner philosophischen Weltinterpretation an. Er verortete den Buddhismus und unterwarf ihn gleichsam seinem System, ohne ein Interesse an der möglichen Adäquatheit seiner Buddhismusrezeption zu bekunden. Deutlich kommt die eigene philosophische Position als Maßstab der Beurteilung der Quellen zum Tragen. Hegel erfindet sich in interpretativer Aneignung der Quellen einem seinem System zu Pass kommenden Buddhismus. Er suchte in den Positionen der ihm bekannt gewordenen buddhistischen Schriften und Quellen keine Orientierung, sondern orientierte diese in Richtung seiner christlich inspirierten Geiststeologie aus. Der Akt des Lesens diente nicht der Orientierung über den Buddhismus, sondern war vorab bereits systemteleologisch orientiert.

Schopenhauer *sammelt* Buddhaica und *erkennt* sein System im Buddhismus wieder – oder: das Verlangen nach *Buddhismus*

Zwar sind die frühesten Notizen Schopenhauers zum Buddhismus bereits aus dem Jahr 1811 erhalten und es setzte bei ihm seit 1813 eine intensive und umfangreiche Lektüre und das Sammeln von Zeugnissen und Quellen über den Buddhismus ein, das im Laufe seines Lebens ständig im Zuge der neuen Erforschungen, Darstellun-

14) Vgl. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion von 1827, dort wiederum das ganze Kapitel »c. Der Kultus« in seinem begrifflichen Sprachduktus, hier in dem Abschnitt »Die bestimmte Religion«, in: *Werke in 20 Bänden* im Suhrkamp Verlag, Band 16, S. 384f. Vgl. zu den konkreten Wortlauten die zitierte anders lautende Versionen in der Ausgabe der Vorlesung von 1827 im Meiner-Verlag, S. 463f.

gen und Quellenübersetzungen erweitert wurde. Dennoch schreibt er im 17. Kapitel des zweiten Bandes der dritten Auflage von *Die Welt als Wille und Vorstellung* noch im Jahr 1859:

»Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maaßstabe der Wahrheit nehmen, so müsste ich dem Buddhismus den Vorzug vor den anderen [Religionen] zugestehn. Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Übereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher seyn, als ich, bei meinem Philosophiren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe.«¹⁵ Schopenhauer sieht sich zwar im Einklang mit buddhistischen Lehren stehend, beansprucht jedoch für sich die genuine Leistung, auf seine Weise zu den gleichen Inhalten gekommen zu sein. In der ersten Auflage seines Hauptwerkes gibt es bereits Hinweise auf den Buddhismus. Er verfolgt und sammelt geradezu ausgiebig weiterhin die europäische Literatur zum Buddhismus, ließt 1826 begeistert eine von Deshouterayes übersetzte Zen-Biographie des Buddha sowie die zusammenfassenden Werke von Isaak Jacob Schmidt und Burnoufs erste Einführung in den Buddhismus aus dem Jahr 1843. Er bezeichnet sich seit ca. 1848 als Buddhaist, empfiehlt in seinen Publikationen (so in der 2. Aufl. von *Der Wille in der Natur*) die von ihm gesammelten Werke zum Buddhismus und beschaffte sich schließlich 1856 eine Buddha-Statue, die er sich vergolden ließ. 1858 notiert er schließlich »Buddha, Eckhart und ich lehren dasselbe«.¹⁶

Ab den 40er Jahren bildete sich auch in der philologischen Forschung das deutlichere Bild einer in Indien entstandenen Religion mit einem genuinen umfangreichen Textkorpus heraus, die sich im Laufe der Zeit in den verschiedenen asiatischen Kulturen ausbreitete und zugleich transformierte. Schließlich bürgerte sich auch der Neologismus Buddhismus als Sammelbezeichnung für diese komplexe religionsgeschichtliche Entwicklung ein.

Schopenhauer stand jedoch nicht nur im Gegensatz zu den ihm vorgängigen philosophischen Buddhismusrezeptionen eine breitere Grundlage an Informationen und Quellenkenntnissen zur Verfügung, sondern er beurteilte und wertete im Gegensatz zu Hegel die gleichen Topoi in der Charakteristik des Buddhismus anders. Er *erkannte* vor dem Hintergrund seiner eigenphilosophischen Weltansicht die buddhistische Passivität in einem anerkennenden Sinne und schätzte das damit verbundene – und von Hegel scharf kritisierte – negative Verhältnis zur Geschichte. Denn er suchte sein eigenes philosophisches Prinzip jenseits des historischen Pro-

15) Es handelt sich um das bekannte Kapitel »Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen«: Schopenhauer 1911 [1859], S. 186.

16) Siehe Arthur Schopenhauer 1985, *Der handschriftliche Nachlaß*, herausgegeben von Arthur Hübscher, München, Band 4, S. 29, no. 83.

zesses und identifizierte es mit dem buddhistischen Nirvana. Pessimismus und Passivität blieben somit auch für Schopenhauer die Charakteristika des Buddhismus – nur: sie werden jetzt begrüßt und anerkannt, da kompatibel mit der eigenen philosophischen Grundeinstellung. So sieht er die buddhistische Diagnose einer leidvollen Welt parallel zu seiner Ethik des Mitleids: der blinde, begehrende Wille stehe in Parallele zur buddhistischen Begierde als Ursache des Leidens und der damit verbundenen Positionen in der Lebenshaltung einer Verneinung des Willens. Die Befürwortung der Askese, die Verleugnung des Eigenwillens, das Loslassen des Zeitlichen und die Gleichgültigkeit rückt er in die Nähe des Buddhismus, er schreibt: »Der buddhaistische Glaube nennt jenes Nirwana, d. h. erloschen.«¹⁷

Die Selbstbezeichnung als *Buddhaist* nimmt für Schopenhauer zudem eine rhetorische und für sein Religionsverständnis legitimierende Funktion ein, wenn er schreibt, es sei skandalös »wie noch heutzutage in den Schriften deutscher Gelehrten durchgängig Religion und Theismus ohne weiteres als identisch und synonym genommen werden; während Religion sich zum Theismus verhält wie das genus zu einer einzigen species.«¹⁸ Eine Auseinandersetzung mit Inhalten des Buddhismus, die ihrerseits zu einer Änderung des Selbstverständnisses seiner philosophischen Position geführt haben könnten, ist jedoch nicht festzustellen. Der Buddhismus gilt ihm als Verweis und Beleg für die erst von ihm in klare Gedanken gefasste Philosophie. Schopenhauer sammelt buddhistische Belege, um in ihnen seine Philosophie wieder zu erkennen. Damit aber verschaffte er dem Buddhismus in der Schopenhauerschen Sprachlichkeit eine sinnstiftende philosophische Würdigung, die der weiteren Beschäftigung mit buddhistischen Texten eine sprachästhetische Medialisierung und philosophische Erkenntnisfähigkeit zukommen ließ.

Innerhalb der weiteren Philosophiegeschichte wirkte der adaptierte Buddhismus Schopenhauers insbesondere bei den nichtakademischen Randfiguren der Philosophiegeschichte fort. Ohne auf das ambivalente Verhältnis Nietzsches zum Bud-

17) In dem Kapitel 41 des zweiten Bandes seines Hauptwerkes, in dem er sich mit der Thematik des Todes auseinandersetzt, befindet sich diese Aussage nach einer entsprechenden Referenz auf die buddhistische Haltung, die unter Angabe der ihm hierzu zur Verfügung gestandenen Literatur wiedergegeben wird: Siehe Schopenhauer 1911 [1859], S. 581.

18) Vgl. Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde*, 1912 [1847], S. 235. An vorangegangener Stelle des gleichen Werkes bezeichnet er schließlich den Buddhismus als »streng idealistisch und pessimistisch« und als »entschieden und ausdrücklich atheistisch« (1912, S. 233). Hier kommt unter Verweis auf den Buddhismus bereits lange vor Émile Durkheim ein vom Transzendenzenbezug theistischer Spezifität befreiter Religionsbegriff auf: der Buddhismus beweist – ebenso wie der Taoismus und der Konfuzianismus, die in diesem Kontext 1847 auch genannt werden – für Schopenhauer, dass »diejenigen irren, welche Religion und Theismus ohne Weiteres als identisch und synonym nehmen«. Zitatnachweis auch im Schopenhauer-Lexikon, das von Julius Frauenstädt herausgegeben wurde, Leipzig 1871, S. 98.

dhismus einzugehen, sei nur darauf verwiesen, dass die Rezeption Schopenhauers nicht nur bei Eduard von Hartmann, sondern auch in Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung* und insbesondere im umfangreichen Werk des Sprachkritikers und bekennenden gottlosen Mystikers Fritz Mauthner eine den Buddhismus mediatisierende Rolle gespielt hat. Jedoch kommen bei allen genannten Philosophen eigenständig variierte philosophische Weltentwürfe zum Tragen, die sich wiederum kritisch, zustimmend und ablehnend, sowohl mit Schopenhauer als auch mit dem Buddhismusbild Schopenhauers und dem Buddhismus selbst auseinandersetzen. Aus religionsgeschichtlicher Sicht sind diese speziellen individuellen Entwürfe der Weltdeutung zwar als zugleich religiös orientierte Lebensentwürfe in der europäischen Religionsgeschichte zu berücksichtigen, jedoch hinsichtlich der Bildung religiös-buddhistischer Bewegungen, die von dem Ziel getragen sind, eine eigene buddhistische Religion des Abendlandes ins Leben zu rufen, zu vernachlässigen.

Die Philosophie Schopenhauers wirkte jedoch bei anderen Lesern und Autoren in der Hinsicht motivierend, dass diese sich – von der Beschäftigung mit der Schopenhauerschen Philosophie vermittelt und sensibilisiert – zunehmend dem Studium der Sprachen und Schriften des Buddhismus zuwandten. Der jetzt weitestgehend bekannt werdende Kanon der buddhistischen Schriften wurde selbst zum intellektuellen Fixpunkt der jeweiligen Lebensführungen und regte zu ersten Gemeindebildungen an. Zwei repräsentative Beispiele mögen dies demonstrieren: der Übersetzer des Pāli-Kanons Karl Eugen Neumann und der Gründer der Altbuddhistischen Gemeinde in Utting am Ammersee Georg Grimm.

Karl Eugen Neumann *übersetzt* und Georg Grimm *exegiert* – oder: der Kanon und die Religion der Vernunft

Karl Eugen Neumann, der von 1865 bis 1915 lebte, stammte aus einem vom Judentum zum Katholizismus konvertierten Elternhaus. Während seiner Banklehre in Wien wurde er 1884 durch die Lektüre von Schopenhauers Hauptwerk tief ergriffen und zunehmend durch den Buddhismus fasziniert. Nach der Lektüre weiterer Buddhismusliteratur sah er sich mehr und mehr selbst als Buddhist und beschloss, sein Leben ganz der Übersetzung des Pāli-Kanons zu widmen. Er studierte in Berlin u. a. bei dem Philologen Oldenberg und dem Schopenhauer-Herausgeber Deussen Indologie und Philosophie und veröffentlichte schließlich 1892 seine erste *Buddhistische Anthologie*.¹⁹ Weiterhin übersetzte bzw. verdeutschte (und poeti-

19) Vgl. zu Neumann das materialreiche, aber wenig analytisch interpretierende Buch von Hecker 1986.

sierte) er umfassende Teile der verschiedenen Sammlungen des Pāli-Kanons. Mit Georg Grimm führte er einen umfangreichen philosophischen Briefwechsel. Denn sein *philosophisches* Interesse am Buddhismus blieb primär, was sich in der Bevorzugung der Lehrreden des Buddha, des Suttapitakam, und der hiermit korrespondierenden Minderschätzung des Korbes der Mönchsregeln, des Vinayapitakam, zeigte. Sein Interesse bestand in einer individuellen Aneignung des Buddhismus, ohne dabei ein Verständnis oder gar einen Bedarf für eine lebensweltlich institutionalisierte Gemeinschaftsform des Buddhismus aufzubringen. Die Hinwendung zu den Pāli-Schriften galt der Suche nach einem ›authentischen‹ Buddhismus. Und nur im Suttapitakam meinte er »ein volles, erschöpfendes Verständnis des inneren Gehaltes der Lehre des Meisters« »ohne Widerspruch« finden zu können.²⁰

»Die Lehre *Gotamo Buddho's* ist, wie die Philosophie *Schopenhauer's*, die Religion als Kunst und nicht als Wissenschaft. [...] Sie liefert daher ein Ganzes, [...] da sie nur *einen* Gedanken aussprechen will und zwar einen Gedanken, der das Wesen dieser uns Allen anschaulich vorliegenden Welt erschöpft. Wie also der Künstler, z. B. der Bildhauer einen Apollo schafft und damit das Wesen der menschlichen Gestalt [...] vollkommen adäquat ausspricht [...]: so auch ist die Lehre Gotamo Buddho's der vollendete Ausdruck der tiefsten Erkenntnis des Wesens der Welt.« Schopenhauer und Gotamo Buddho reichten sich, so schreibt er, über Jahrtausende hinweg die Hand. Jeder von ihnen habe »*durch sich selbst* die Wahrheit erkannt, jenen einzigen Gedanken, der in verschiedener Beleuchtung das alleinige Thema ihrer Lehre« sei: das Wesen des Lebens bestehe nach den Worten Schopenhauers in »Noth, Tod und als Köder die Wollust – diese die Sünde, das Leben die Busse: Das ist's überall und in allen zehntausend kaleidoskopisch wechselnden Gestalten.«²¹ Neumanns Lebensziel bestand in der Verbreitung der originären authentischen Buddhaworte durch »*möglichst genaue* Uebertragung der betreffenden philosophischen Kunstaussprüche«. Diese galt es zu verdeutschen bzw. umzudichten, um den Buddhismus als des größten Philosophen würdigen Vorgänger zu erweisen, der zum ersten Mal auf der Erde die paradoxe Wahrheit verkündet habe, die »*Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen habe ihren Ursprung nicht ausser, sondern in uns.*«²² Seine Absicht bestand also darin, der Lehre des Buddhas innerhalb der *philosophischen* Terminologie und der *poetischen* Ästhetik, die die deutsche Sprache zur Verfügung stellte, Gehör zu verschaffen.

20) Neumann 1922, Bd. 3, S. 888: Vorrede zur Buddhistischen Anthologie.

21) Neumann 1922, Bd. 3, S. 891f: Vorrede zur Buddhistischen Anthologie.

22) Neumann 1922, Bd. 3, S. 896: Vorrede zur Buddhistischen Anthologie (Hervorhebung stammt von K. E. Neumann).

Ähnlich wie Neumann kam auch Georg Grimm, der von 1868 bis 1945 lebte, über die Schopenhauer-Lektüre zum Buddhismus.²³ Als Bewunderer Schopenhauers, den er seinen großen Lehrmeister nannte, hatte er zeitlebens sein Porträt über seinem Schreibtisch hängen. Zu seinem 40. Geburtstag bekam er die von Neumann übersetzten drei Bände der Mittleren Sammlung der Lehrreden des Buddhas geschenkt und trat daraufhin in einen intensiven philosophischen Briefwechsel mit Neumann. Schließlich lernte er Pāli. 1915 veröffentlichte er sein erstes Buch, das zugleich sein Hauptwerk blieb: *Die Lehre des Buddha: Die Religion der Vernunft*. 1921 gründete er zusammen mit dem Leipziger Karl Seidenstücker, der dort bereits 1903 Mitgründer der ersten buddhistischen Vereinigung Deutschlands, des *Buddhistischen Missionsvereins für Deutschland*, war, die *Buddhistische Gemeinde für Deutschland*. 1933 zog er aus München um nach Utting und 1937 wurde seine buddhistische Organisation letztendlich in *Altbuddhistische Gemeinde* umbenannt. Sein Interesse galt der ursprünglichen Lehre, dem so genannten Urbuddhismus, den er in seinem Buch aus den Schriften des Pāli-Kanons meinte herausgearbeitet zu haben.

Grimm schreibt in der Vorrede zur 2. Auflage seines Hauptwerkes über *Die Religion der Vernunft*: »Freilich könnte unsere Zeit mit ihrer hohen intellektuellen Stufe auch im übrigen reif für die Religion der Vernunft sein – so ist die Lehre des Buddha in Hinsicht darauf zu charakterisieren, daß sie, soweit sie das Ideal aller Religionen zum Objekt hat, selbst als Religion, soweit sie dieses Ideal aber nicht durch den Glauben, sondern durch reine Erkenntnis verwirklicht, als die Blüte der menschlichen Vernunft anzusprechen ist –: denn nicht nur, daß die letzten Resultate unserer exakten Naturwissenschaft sich lückenlos in das Lehrsystem des Buddha einfügen, führt insbesondere die Philosophie der Neuzeit in ihren höchsten Repräsentanten, Kant und Schopenhauer, geradezu mitten in dasselbe hinein: Kant mit seiner Grenzregulierung hinsichtlich des menschlichen Erkenntnisvermögens in seiner genialen Statuierung des Gegensatzes von Ding an sich und Erscheinung und Schopenhauer in seiner Aufzeigung des Bandes, das diese beiden miteinander verknüpft im Willen, können geradezu als die Bahnbrecher der Lehre des Buddha bezeichnet werden.«²⁴

Die Position, die Grimm einnimmt, bleibt eine des *philosophischen* Interesses am Buddhismus. Allerdings werden im Laufe des Werkes und in einem gesonderten Kapitel im Anhang die Philosophien von Kant und Schopenhauer nun ihrerseits am Maßstab der von Grimm rekonstruierten Lehre des Buddha gemessen: Die

23) Es ist auch auf den hier nicht behandelten Gründer der ersten buddhistischen Gemeinde in Berlin, den Arzt Paul Dahlke, hinzuweisen, der dort 1923 das buddhistische Haus gründete, dem er auch einen Tempel hinzufügte, in dem regelmäßige buddhistische Feiern abgehalten wurden.

24) Siehe Grimm 1919, S. XIIIff.

Lehre vom Ding an sich wird mit den Worten des Buddha abgelehnt und auch an der Willenskonzeption von Schopenhauer übt Grimm nun aus buddhistischer Sicht Kritik. Als Buddhist und Gemeindemitglied hat für Grimm nun die originäre Lehre des Buddhas, wie er sie im Ausgang von der philosophischen Terminologie erschloss oder besser gesagt anhand er Quellen *exegiert* hat, die Priorität erlangt – und er konnte diese nun gegen Kant und Schopenhauer wenden. Der von Grimm neu erfundene Alt-Buddhismus fand nicht nur zu einer institutionalisierten und rituell geprägten Gemeindeform, die von der Exegese und Predigt der eigens übersetzten Pāli-Schriften lebte, sondern er ließ hierin auch den individualisierenden Buddhismus Schopenhauers und Neumanns hinter sich. Als Instrument diente eine philosophische Sprache, die nun aus dem Geist der Pāli-Exegese gegen ihre eigene Herkunft bei Schopenhauer und Kant gewendet werden konnte.

Der Buddhismus war durch Schopenhauers Interpretation in der deutschen Philosophie nicht nur bekannt und in einen philosophisch konnotierten Religionsdiskurs hineingestellt worden, sondern durch die Schopenhauer-Rezeption wurde der Buddhismus letztlich als akzeptable religiöse Lebensorientierung im deutschsprachigen Raum zunehmend auch in rituelle Ausprägungen übersetzt worden und ist zu einem eigenständigen Strang der europäischen Religionsgeschichte geworden. Der Kult des Nichts ist entgegen der Hegelschen Teleologie seinem eigenen Weg in den Westen gefolgt. Die *neuen* Buddhisten konnten sich nun nicht nur mit Schopenhauer gegen Hegelsches Fortschrittsdenken wenden, sondern selbstbewusst auch gegen die Philosophie Schopenhauers. Das europäische Buddhismus-Konstrukt wurde hiermit in eine post-schopenhauerische Phase übergeleitet. Erst die Sekundärrezeption des Buddhismus vermittelt der Rezeption des Schopenhauerischen Werkes leitete allmählich eine Rezeption der übersetzten Primärquellen und dann, durch die zunehmende Aneignung philologischer Kenntnisse, die Rezeption der originalsprachlichen Schriften des Buddhismus ein. Das Hauptvermittlungsmedium blieb jedoch die Schrift – erst langsam haben andere Religionsmedien kultischer Prägung Einzug gehalten. Der Buddhismus blieb in dieser Phase im deutschsprachigen Bildungs-Europa eine sich vorwiegend dem Lesen bedienende Schriftreligion der Intellektuellen. Immer mehr europäische Buddhisten haben sich dann auf den Weg in die buddhistischen Länder begeben und zu einer multimedialen Transformation des intellektuellen Westbuddhismus geführt. Doch das ist eine der anderen Religionsgeschichten des Buddhismus im Westen, die sich von den pessimistisch interpretierenden Schopenhauerversatzstücken zunehmend löste. Zunehmend wird unter Abkehr von den Pāli-Schriftquellen die Hinwendung zu und die Aneignung von Techniken des Zen-Buddhismus und später der Medialformen des Tibetischen Buddhismus wichtig.

Zusammenfassung:

Die lesende Neuerfindung des Buddhismus im deutschsprachigen Raum der europäischen Religionsgeschichte – oder: vom Lese-Buddhismus zum Gemeinde-Buddhismus

Mit dem Prozess der Individualisierung religiöser Orientierungen in der neuzeitlichen Religionsgeschichte Europas treten zu den traditionellen christlichen Sinnangeboten seit der Renaissance auch individuelle philosophische Sinnentwürfe, die auf die Situation einer Pluralität der Religionen und religiösen Orientierungen auf je eigene Weise antworten. Es ist dann kennzeichnend für die europäische Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts, dass in den verschiedenen diversifizierten Bereichen der Gesellschaft wie den Wissenschaften, der Wirtschaft, dem Recht, den Künsten und auch der Philosophie eigenständige und zu den traditionellen christlichen Konfessionen konkurrierende Sinnentwürfe treten. An prominenter Stelle ist Schopenhauers pessimistische Philosophie zu nennen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch Popularisierung eine weltanschaulich valorisierte Rezeption in breiten Schichten des Bildungsbürgertums erfahren hat. Als kulturelle Rahmenbedingungen sind die Fortwirkungen der Romantik, die Zivilisationskritik, die Kritik am Kirchenchristentum, die allgemeine Rezeption und Kenntnis außer-europäischer Literaturen und im deutschsprachigen Raum die Tendenz zur Verinnerlichung und Individualisierung der ›religiös‹ interpretierten Erfahrungen zu benennen.

Durch seine Selbstbezeichnung als Buddhaist hat Schopenhauer allererst die religiös-philosophische Aufmerksamkeit auf einen auch für Europa akzeptablen Buddhismus gelenkt und sein rezipiertes Werk hat sekundär weiterhin wesentlich zur Kenntnis und Verbreitung des Buddhismus bis hin zur Institutionalisierung als ›Gemeinde‹ beigetragen. Im Falle des Buddhismus konnte es nicht in erster Linie die distanziert-wissenschaftliche Erschließung der Quellen durch die Philologen sein, die den Buddhismus zu einer religiösen Bewegung werden ließ, da es ihnen – im Gegensatz zur Philosophie Schopenhauers – an positiv aneignender Auseinandersetzung mit den buddhistischen Inhalten mangelte. Einige Philologen wurden erst durch die Lektüre der Schopenhauerschen Schriften dazu angeregt, die buddhistischen Quellen zu sichten und sprachlich zu erschließen. Die Breite und Komplexität des Phänomens Buddhismus, das unterschiedlichste kulturelle und sprachliche Ausdrucksformen in Indien, Tibet, China und Japan angenommen hatte, wurde somit erst allmählich innerhalb Europas bekannt.

Philosophie und Übersetzungspoeseie, insbesondere die pessimistisch-philosophische Terminologie und Sprachkunst Schopenhauers und die die buddhistischen Texte eindeutschende romantisierende Poesie Neumanns, waren die Medien und der Motor der Buddhismusrezeption, die erst in der Spätfolge der Buddhismus-

Konstruktionen von Philosophen wie Schopenhauer und seinen Anhängern als eine medial umfassendere religionsgeschichtliche einsetzte. Der Weg ging von einer buddhaisierenden Philosophie, die auf einzelne Individuen beschränkt war und entsprechend individuelle Züge trug, hin zu einer genuin buddhistischen Religion der Vernunft mit philosophisch begründetem Modernitätsgeltungsanspruch, die zunehmend eine gemeinschaftsbildende Trägerschaft mit deutlicher Basis im Bildungsbürgertum ansprach und mobilisierte. Erst jetzt wurden die nichtwestlichen philosophischen Inhalte des Buddhismus eingehender und vorbehaltlos auf die westlichen Traditionen bezogen und vor diesem Hintergrund wechselseitig gedeutet. Erst im 20. Jahrhundert wurden Schriften übersetzt und bekannt, die einen auch nach westlichen Maßstäben deutlicheren philosophischen Charakter als die bis dahin übersetzten kanonischen Werke des Buddhismus tragen, so dass eine im engeren Sinne akademisch-philosophische Rezeption des Buddhismus aufgrund der Textquellen noch heute weitestgehend aussteht.

Hinsichtlich der hier behandelten religionsgeschichtlichen Neukulturation des Buddhismus lässt sich abschließend und zusammenfassend die These von Burkhard Gladigow zur europäischen Religionsgeschichte dahingehend erweitern, dass im Falle des Buddhismus nicht die Philologien in erster Linie, wie Gladigow meinte, sondern die Philosophie zu dem Medium nicht eines »spezifischen akademischen Nativismus« (Gladigow), sondern eines *spezifischen exotistischen Nativismus* wurde – und zwar *insofern*, als der Versuch festzustellen ist, mit Hilfe philosophischer Argumentation im vom fremden Buddhismus faszinierten Europa den Urbuddhismus als die ursprüngliche Menschheitsphilosophie diskursiv zu propagieren und gemeinschaftlich zu leben.

Literatur

- Droit, Roger-Pol, 1997, *Le culte du néant: Les philosophes et le Bouddha*, Paris.
- Gladigow, Burkhard, 1995, »Europäische Religionsgeschichte«, in: Hans G. Kippenberg, Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg, 21-40.
- Grimm, Georg, 1919, *Die Lehre des Buddha: Die Religion der Vernunft*, 5. Aufl., München.
- Grimm, Georg, 1923, *Die Wissenschaft des Buddhismus*, Leipzig.
- Hecker, Hellmuth, 1986, *Karl Eugen Neumann. Erstübersetzer der Reden des Buddha, Anreger zu abendländischen Spiritualität*, Wien.
- Hübinger, Gangolf, 1996, »Der Verlag Eugen Diederichs in Jena. Wissenschaftskritik, Lebensreform und völkische Bewegung«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22, 31-45.
- Glasenapp, Helmuth von, 1960, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart.
- Lütkehaus, Ludger (Hg.), 2004, *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*, München.
- Neumann, Karl Eugen, 1922, *Die Reden Gotamo Buddhos. Aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons*. Zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen Neumann. 3 Bände in 3 Büchern, 3. Auflage, München.
- Schlieter, Jens, 2002, »Ruhendes Insichsein: Hegels philosophische Einschätzung des indo-tibetischen Buddhismus«, in: Karénina Kollmar-Paulenz (Hg.), *Tractata Tibetica et Mongolica. Festschrift für Klaus Sagaster* (Asiatische Forschungen, Bd. 145), Wiesbaden.
- Schopenhauer, Arthur, 1911 [1859], *Die Welt als Wille und Vorstellung*, nach der dritten Auflage von 1859, Zweiter Band, (Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hg. von Paul Deussen, Zweiter Band), München.
- Schopenhauer, Arthur, 1912, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde*, 1912 [1847], (Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hg. von Paul Deussen, Dritter Band), München.
- Sinnemann, Peter, 2004, »Der eigentliche Mittelpunkt der buddhistischen Literatur«. Zur Geschichte des Oskar Schloss Verlags«, in: *Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte* 13, 271-310.

Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaften

Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test*

Anne Koch, München

1. ›Theorienschmiede‹ methodologisch

Der Titel ist zunächst mehr eine anspruchsvolle Behauptung denn die Aufgabenbeschreibung der Religionswissenschaft. Es sei erläutert, was mit Theorienschmiede gemeint ist (1.), und ein Vorschlag zur Einlösung dieses Anspruchs in Auseinandersetzung mit innovativen Ansätzen (2.-5.) entwickelt. Als Ergebnis wird über die Konzepte »kognitiver Modus« und »kulturelle Konfiguration« eine Forschungsperspektive vorgestellt (6.).

Nach dem Verständnis einer kulturwissenschaftlich überarbeiteten Religionswissenschaft bildet diese ab, was und wie in anderen Diskursen im kulturwissenschaftlichen Disziplinengemenge ausgehandelt wird. Für diese Darstellung gehören wissenschaftliche Ansätze und Konzeptbildungen genauso zum Gegenstandsbereich und Material der Religionswissenschaft wie gesellschaftliche Interaktionen. Die Religionswissenschaft muss also nicht Religionsdefinitionen auswerfen, um einen Gegenstandsbereich zu besitzen. Insofern die Religionswissenschaft diese Zeichensysteme und Deutungsschemata 1., 2. und 3. Ordnung beschreibt, stellt sie die Theorie für kulturelle Vorgänge sowie für kulturell-wissenschaftliche Selbstverständnisse auf.¹ Aufgrund dieser Leistung sei sie Theorienschmiede genannt. ›Theorienschmiede der Kulturwissenschaften‹ ist also als Bezeichnung jenem wissenschaftlichen Reflexionsort vorbehalten, der die Perspektiven zusammenträgt

*) Eine bearbeitete Version erschien in englischer Sprache unter dem Titel »The Study of Religion as THEORIENSCHMIEDE for Cultural Studies: A Test of Cognitive Science and Religious-Economic Modes of Access«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (2006), 254-272.

1) Theorie verstanden als Ergebnisbericht mit einer Hierarchie an Sätzen, Folgerungsbeziehungen, Prämissen, bestimmten Methoden und einem ausgewiesenen Anwendungsbereich usw. In der religionswissenschaftlichen Arbeit ist der behauptete religionsgeschichtliche Zusammenhang, mit dem ein an religionsgeschichtlicher Motivatik geschulter Blick aus diversen Einzelbeobachtungen und Deutungen korreliert, die Theorie.

und zu einer selbstreflexiven Deutung zusammenbindet. Diese Stelle muss nicht notwendig von der Religionswissenschaft eingenommen werden und wurde es auch nicht immer. Zeitweise war die Geschichtsphilosophie, die Linguistik oder die sich selbst korrigierende Ethnologie auf dem Rang der Theorienschmiede der Kulturwissenschaften. Kulturwissenschaftliches Arbeiten, das transdisziplinär, nicht zu verwechseln mit Disziplinen auflösend, eine bestimmte Perspektive mit einer ähnlichen Problemstellung entwirft,² hat in der Religionswissenschaft bereits Tradition.³ Prominent und je nach Geschichtsschreibung erstmals geschah dies in der Debatte um die Kapitalismusthese von Max Weber. Sie steht dabei im Wettstreit mit der Literaturtheorie, die für manche die Theorienschmiede der Kulturwissenschaft schlechthin ist, da sie Texte und Textlichkeit reflektiert.⁴

Und doch ist die Religionswissenschaft durch ihre Disziplinengeschichte zur Theorienschmiede disponiert. Denn ihre Geschichte ist durch eine permanente Selbstkritik und Rücknahme von mehr oder weniger verdeckten religiösen Mustern durchzogen. Nicht mehr das Heilige oder Numinose, nicht mehr die Erneuerung der Religion durch Wissenschaft, nicht Säkularisierung oder Fortschritt, nicht mehr Orientierung oder unbedingte Gültigkeit werden verfolgt, sondern Zeichen, Kommunikation und Medien. Zudem war die Religionswissenschaft mit ihrem schwierigen Gegenstand Religion, Religionen, religiös mit der zumeist christlich-theologischen Innenperspektive und mit (religions)philosophischer Normativität konfrontiert und musste sich abgrenzen. Zuletzt war es die Herausforderung einer Auflösung des Gegenstandes Religion in einen Kulturbegriff, die wiederum zu einem höchst reflektierten Verhältnis der Religionswissenschaft zu ihrem Material führte. Durch diese Geschichte von Selbstreflexionen, aufwühlenden Begegnungen mit Fremdkulturen und den schnellen Wechseln der Paradigmen, dem alle Wissenschaft im 20. Jahrhundert unterlagen, ist die Religionswissenschaft auf Divergenz vorbereitet und darauf, den kritischen Blick in kulturwissenschaftlichen Debatten auf deren interpretative Muster zu werfen. Aufgrund der permanenten Dekonstruktion ihres Gegenstandes ist die Religionswissenschaft geübt, rigide Leitbilder und Sortierungsvorgänge zu entblößen. Religionswissenschaft untersucht das in Geltung befindliche Muster, den Kampf der Deutungen, ihre Ablöse- und Übertrumpfungsprozesse nicht nur herrschaftssoziologisch, sondern auch in ihrer Wirkkraft, also auch ästhetisch und pragmatisch.

Wird das Kulturgeschehen systemisch aufgefasst, dann kann es so beschrieben werden, dass fortlaufend Emergenzen von Reflexionsorten stattfinden. Statt einer Unterscheidung in eine Objekt- und eine Metaebene gibt es eine ganze Hierarchie und Sektorenaufteilung von Ebenen 1., 2., 3., n-ter, (n+1)-ter Ordnung. Ein Bei-

2) Fauser 2003, Nünning 2001.

3) Kippenberg 2001.

4) Fauser 2003, 10.

spiel: Heute ist ein Geburtsratgeber, der »natürlich-sanfte« Hausgeburten propagiert, bereits reflexiv. Oft von Hochschulabsolventen geschrieben, berücksichtigt er feministische, interkulturelle, postkoloniale und ähnliche Kontexte. Religionswissenschaft als Theorienschmiede analysiert nun jene Reflexionsorte, die einerseits begrifflich, andererseits wirkmächtig am stärksten sind. Dies sind nicht selten zwei verschiedene Zweige der Untersuchung. Wie sinnvoll diese Arbeitsteilung ist, ist eine andere Frage. Zu den begrifflich entfalteten Reflexionsorten zählen von Haus aus Wissenschaften und Kunst. Die Hervorbringungen sind spezialisiert und daher nur über Popularisierung verbreitungsfähig. Wissenschaften, und dort meist die »tonangebende« einer transdisziplinären Debatte, sind Monitoring-Systeme: sie verhelfen kulturellen Vorgängen zur Sichtbarkeit. Der Begriff Monitoring ist den Modellen der Neurowissenschaft entlehnt: Eine Störung des Großhirns kann zur Folge haben, dass ein »Blinder« nach einem herunterfallenden Stift schnappt, da er diesen sieht, doch insofern »blind« ist, als er kein Monitoring dieses Sehens im hierarchisch übergeordneten Areal hat (Blindsight). So wie in diesem Modell das Großhirn Prozesse anderer Regionen mit Bewusstsein versieht, so ist die Theorienschmiede jener Reflexionsort, der andere kulturelle und wissenschaftliche Selbstverständigungen und Wirklichkeitsmodelle bündelt und nochmals bewertet und einordnet, je nachdem welche Sortierungen der Disziplin, die die Theorienschmiede inne hat, eigen sind. Das Monitoring ist somit nicht in dem Modell eines Abbildens vorzustellen, sondern bildet erst ein Muster neuer Zusammenfügungen und Selbstauslegungen, welches dann in Kraft tritt und sich als vollzogenes bestätigt.

Das Theorienschmiede-Konzept des religionswissenschaftlichen Selbstverständnisses ist eine Alternative zum kritisierten und als liberale Theologie enttarnen »methodologischen Agnostizismus« (Ninian Smart, Religionsphänomenologen et al.).⁵ Die Enthaltung in bezug auf Aussagen über Wahrheit, Wert und Realität der untersuchten Religion hat zum einen einen traditionellen Religionsbegriff, der in diesem Aufsatz durch eine religionswissenschaftliche Perspektive als Gegenstand der Religionswissenschaft bereits ersetzt ist. Zweitens stößt er bei der Angewandten Religionswissenschaft an seine Grenzen (Soll sich z. B. ein Religionswissenschaftler für Minderheitenreligionen in (Steuer-) Gutachten einsetzen? Das ist nicht ohne die Wertentscheidung zu beantworten, ob eine Pluralität von Religion, ob die Förderung oder eine bloße Existenz von Minderheiten-Religionen wichtig ist). Drittens bleibt der methodologische Agnostizismus – und das war Fitzgeralds Hauptargument⁶ – relativ auf die Transzendenz, auch wenn sie sich eines Urteils ihr

5) Enttarnt von Fitzgerald 2000.

6) Ein Argument, dem sich z. B. auch J. L. Cox (2004, 259) anschließt: »The idea that academics must adopt a neutral, value-free position with respect to the study of religions, which is endorsed at least implicitly by many of the papers in this volume and, in my view, still constitutes mainstream thinking amongst scholars of religion...«

gegenüber enthält. Das heißt, der Fokus der Methodologie ist die Ausklammerung eines nicht verifizierbaren oder falsifizierbaren Sachverhaltes. Sobald ein nicht-empirischer bzw. geisteswissenschaftlich-interpretativer Umgang aufgewiesen werden kann, ist diese Haltung hinfällig. Das Theorienschmiede-Konzept ist zudem ein Vorschlag gegen die Verabsolutierung einer einzelnen religionswissenschaftlichen Teildisziplin und ihrer angeblichen Leistung, eine Gegenstand *sui generis* im Kanon der Disziplinen zu generieren, wie sie jüngst der Religionsästhetik angewiesen wurde. Die Obacht auf Medien kultureller Kommunikation, auf den menschlichen Körper und die Sinnlichkeit ist älter als die Religionsästhetik und wird von spezialisierten Disziplinen der Ethnologie des Körpers, der Sinne, der Medien- und Bildwissenschaft und der Historischen Anthropologie mitbearbeitet.

Das Theorienschmiede-Konzept ist daher relativ auf das Wissenschaftstreiben. Es ist ein pragmatischer Vorschlag, der das derzeitige Zueinander der Wissenschaften in einem kulturwissenschaftlichen Austausch beschreibt und nur solange gültig und relevant ist wie der Wissenschaftsbetrieb auf diese diskursive Weise organisiert ist und sich selbst versteht. Der Theorienschmiede-Vorschlag hat damit die typische Halbwertszeit pragmatischer Begriffe, die an eine Praxis gebunden sind.

Die Grenze, dass auch die Theorienschmiede-Aussagen der wissenschaftlichen Selbstcharakterisierung – oder besser gesagt als leitendes Forschungsideal der Religionswissenschaft – wieder ein religiöses Muster einer Selbstverherrlichung wird, ist leicht zu überschreiten. Ob sich religionswissenschaftliche Zugänge bewahren und über die Herausforderung ihres Gegenstandes Religion / religiöses Muster oder Prozesse in der Kultur eine Methodologie entwickeln, die auch für andere Kulturwissenschaften brauchbar ist, möge die Leserin und der Leser entscheiden. Als ein Beispiel, apokalyptische Bewegungen religionsethnologisch, religionsästhetisch und religionsökonomisch zu deuten, werden weiter unten Entwürfe vorgeführt, die helfen sollen, ein Urteil über die Leistungsfähigkeit dieses polyfokalen Zugangs zu fällen.

Mit der hier eingeführten Aufgabe der Religionswissenschaft, Theorienschmiede zu sein, hat eine erste vage Vorstellung des der Aufgabe korrelierenden Gegenstandsbereiches stattgefunden (klassisch verstandenes religionsgeschichtliches Material und wissenschaftliche Ansätze). Das Arbeitsfeld kann nur über die Skizze einer Kulturtheorie dargelegt werden, da ›Religion‹ religionswissenschaftlich als eine in viele Bereiche und Medien des Kulturgeschehens hinein verästelte Konfiguration angesehen wird. Sofern Religionswissenschaft als Theorienschmiede unter den Kulturwissenschaften agiert, rücken jene Konfigurationen ins Blickfeld, die das Selbstverständnis und die handlungsleitenden Muster einer bestimmten Population hervorbringen und sie aus teils diversen Elementen zu einem erkennbaren Muster zusammenbinden. Wichtig ist die formale Bestimmung. Kriterien wie anthropologische Festlegungen, oder dass die Konfiguration Vergebung, Transzen-

denz, Unsterblichkeit, kosmische Verbundenheit oder ähnliches betreffen müsse, sind im Einzelfall vielleicht Ergebnisse, nicht aber begrifflicher Inhalt der religionswissenschaftlichen Definition zum Heraussuchen der interessanten Konfiguration. Die Theorienschmiede bildet die nächst distanziertere Reflexion oder das je distanziertere Monitoring zum in den Blick genommenen Monitoring-System ab. Zum Beispiel achtete eine religionswissenschaftliche Analyse der bereits reflexiven Hausgeburtsratgeber auf deren Interpretationsfiguren, die Bewertung von Geburtsschmerz und technologischen Errungenschaften usw. Die geschmiedete Theorie wird sogleich wieder weitergeformt, die so gewonnenen Erkenntnisse, ›verfallen‹ in dem Moment, da sie öffentlich und von anderen Konfigurationsbeschreibungen aufgenommen werden. Durch deren Aneignung ist die Stelle der Theorienschmiede erneut frei geworden, und das wird oft erst im Nachhinein erkenntlich, wenn sie von einem noch distanzierteren Monitoring eingeholt wurde. Neben den genannten wissenschaftlichen Monitoring-Systemen ist auch der nicht-reflexiv entfaltete Ort wirkmächtiger Konfigurationen zu beschreiben: Trends, Strömungen, Lifestyles usw. Ihre Attraktionskraft, ihre Verlaufsgesetze und komplexen chaotischen Erscheinungen, z. B. in der Globalisierung sind nachzuzeichnen.

Wie muss die religionswissenschaftliche Wissenschaftssprache für diese Aufgabe beschaffen sein, um von dem je formgebenden Muster sprechen zu können? Das sei anhand von kategorialen Erläuterungen diskutiert. Nach Frege reicht es nicht aus, dass wissenschaftliche Erkenntnisse eine Bedeutung ausdrücken. Ein Wahrheitswert (die Referenz) muss hinzukommen. Erst ein Urteil sei relevant. Eine Schwierigkeit taucht für ihn bei den Grundbegriffen, den einfachen logischen Zeichen, auf: Sie sind nicht innerhalb des Systems verifizierbar, sondern müssen auf die (metaphorische) Umgangssprache als Metasprache zurückgreifen. Diese aber erfüllt die Anforderungen an Exaktheit der logischen Objektsprache nicht. Dadurch ist jede wissenschaftliche Erkenntnis alltagssprachlich kontaminiert. Carnap behebt diesen Mangel, indem er eine formale Metasprache einführt. Bei dieser bzw. diesen Metasprachen geht es darum, die wissenschaftlichen Objektsprachen möglichst angemessen wiederzugeben. Es war jedoch Freges Ziel, dass die kategorialen Erläuterungen seiner Metasprache Eigenschaften der wissenschaftlichen Einzelerkenntnis spiegeln sollten. Die Metasprache konnte also gar nicht exakt sein, da sie für die Unvollständigkeit der kleinsten logischen Bausteine einstand. Diesen Anspruch, dass eine Metasprache in der Fregeschen Weise Merkmale der Objektsprache aufnimmt, gibt Carnap preis. Seine Festlegung auf die logische Aussageform ist ein bewusster Verzicht auf die nichtpropositionale Dimension der philosophischen Rekonstruktion von Wissenschaft. Sie rührt aus Carnaps Verständnis von Philosophie als Wissenschaftslogik her.

Vor einer vergleichbaren Entscheidung, Frege oder Carnap, steht die Religionswissenschaft, insofern sie ihren Gegenstand als Teil von Kultur ansieht. Der Gegenstand beinhaltet dann nämlich als kulturelles Phänomen nichtpropositionale

Gehalte wie mehrdeutige, ambivalente, kulturell dynamische Deutungssysteme und geographische Gegebenheiten, physische Bedingungen, ökonomische Abläufe und Ressourcen. Bedient sich die Religionswissenschaft einer stets fließenden Begriffssprache, die sich ihren Kontexten anpasst, oder erarbeitet sie komparatistisch universales Werkzeug, das zwar unterschiedliche Gesellschaftstypen berücksichtigt, in Kleinkontexten aber Verallgemeinerungen und gleichsinnige Regelanwendungen vornimmt? Wahrscheinlich stellt sich die Frage ›Carnap oder Frege‹ für Geistes- und Kulturwissenschaften nicht als striktes Entweder-Oder. Wegen der religionsproduktiven Rückwirkung der Religionswissenschaft und der Beschaffenheit kultureller Vorgänge neige ich Frege zu und sehe in der Unabschließbarkeit der ›Grundbegriffe‹⁷ der Religionswissenschaft eine wichtige Eigenschaft der kulturellen Praxis aufgenommen: nämlich, dass die Praxis in Handlungszusammenhängen steht, für die typisch ist, dass sie aus möglichen Bezügen nur eine Handvoll an relevanten Bezügen herausnimmt. Daher ist nicht eine idealistisch kompletterte Handlungsumgebung metasprachlich zu rekonstruieren, sondern die relevante des Teilnehmers, sei er individuell erfasst oder verallgemeinert als *token* des Typs seiner religiösen, kulturellen, sozialen Gemeinschaft.

Religionswissenschaftler beschreiben die Stückhaftigkeit von beobachteten Szenen bis hin zu ihrer Eigenschaft der Singularität. Mit singular meine ich das ehemalige ›einmalig‹, das wegen seiner subjektivistischen Färbung vermieden wird. Viele Handlungen und gesellschaftliche Kommunikationen fanden nur dieses eine Mal, so wie wir sie gefasst haben, statt. Diese Rückbindungen an Handlung, Handlungsumgebung und Singularität sind nur einige von mehreren Merkmalen einer religionswissenschaftlichen Metasprache, die Non-Propositionalität mit einbezieht und sogar nutzt. Eine weitere Rückbindung geschieht an somato-sinnliche Abläufe des menschlichen Körpers und an religionsrhetorische Prozesse des Glaubhaftmachens, welche bei modernen Rezipienten oft unausdrücklich, ›schleichend‹ oder ›in der Schweben‹ vonstatten gehen wie auch reflektiert, erfahrungsbasiert oder fundamentalisiert.

Ähnlich offen bestimmt J. Z. Smith den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft: Religion sei ein »second-order, generic concept«, ein Metabegriff.⁸ Jedoch liegt Smith mehr an der expliziten Seite, dem Forschungsinteresse des Forschers (›it is theirs to define‹). So wird die Offenheit des metasprachlichen Begriffs an die Pragmatik und Machtstruktur des Wissenschafttreibens rückgebunden und nicht als positive Anzeige und als metasprachliche Aufnahme einer Eigenschaft des Gegenstandes, hier: den religiösen Phänomenen als kulturelle, erachtet.

7) Vgl. die Projekte *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (5 Bde., 1988-2001, hg. von H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher, K.-H. Kohl) und der *Critical Terms for Religious Studies* (hg. von M. C. Taylor 1998).

8) Smith 1998, 281.

Dies sei nicht dahingehend missverstanden, dass das Heilige, womöglich noch seine Erfahrung, in die Metasprache aufgenommen werden soll. Vielmehr soll die Wissensart des Gegenstandes in der Metasprache nachgebildet sein (körperliches Wissen, technisches Wissen, praktisches Wissen usw.). Die Wissensart ist ein kulturelles Wissen⁹, in den Relationen und Untergliederungen von individuellem, mittelgroßem bis kollektivem Wissen und von dominantem, subkulturellem oder subversivem Wissen usw. Es geht um Bedingungen der Tradierungs- und Deletionsfunktionen des Wissens, um Körperwissen, verschiedene kommunikative Kanäle und Medialitäten sowie Produktions- und Rezeptionsbedingungen.

Vor diesem theoretischen Hintergrund als der Reflexionsebene einer möglichen religionswissenschaftlichen Perspektive werde ich jetzt darstellen, wie sich Ansätze aus recht unterschiedlichen Richtungen an kognitive Bedingungen eines kulturellen Phänomens heranarbeiten und zu welchen Thesen und Ergebnissen sie kommen.¹⁰ Praktischerweise beziehen sich alle auf das gleiche Material, an dem sie ihre Ansätze abarbeiten.¹¹ Es ist die Feldstudie und Religionstheorie von Harvey Whitehouse aus *Inside the Cult*. Miteinander verglichen werden ein religionsethnologischer, religionsästhetischer / ritualtheoretischer / kognitionswissenschaftlicher und ein religionsökonomischer Ansatz. Sie sind zu charakterisieren und daraufhin zu bewerten, wie sie das klassische Gegenstandsfeld Religion verändern sowie den Methodenkanon und die Metasprache («kategoriale Erläuterungen») zur Untersuchung des Phänomens Religion erweitern und damit zur Theorienschmiede derzeitiger Kulturwissenschaft werden.

2. Harvey Whitehouse: Religion als zentraler »Modus« kultureller Codierung

Der Ethnologe Whitehouse und seine Frau lebten 1987-1989 in Papua Neuguinea und studierten die Pomio-Kivung-Bewegung, eine Mischung aus Millenarismus, Christentum, Nationalismus und Cargokult-Ideen. Eine regelmäßige Ahnenvorsorgung und tägliche Zusammenkünfte mit dem Verlesen der »Zehn Weisungen«

9) Titzmann 1989.

10) Die hier verfolgten Ansätze nehmen natur- / kognitionswissenschaftliche und ökonomische Theorie auf. Auch die Disziplinenbildung von Natur- und Geisteswissenschaften löst sich durch die neuartigen kulturwissenschaftlichen Fragen auf. Geertz z. B. fasst Charles Taylors Aussagen zu Natur- und Geisteswissenschaft nicht als Aussagen über diese Disziplinen auf, sondern nimmt sie zum Anlass, Taylors Konstruktion des »großen Anderen« der Naturwissenschaft aufzuzeigen (Geertz 2000).

11) Wobei natürlich der erste das Material als Ethnograph erhebt und die drei anderen es als Ethnographie lesen.

gehören ebenso dazu wie die Vorstellungen einer Sündenvergebung und der Rückkehr der Vorfahren in einer nicht näher bestimmten Zukunft. Vom Mainstream der Pomio Kivung hatte sich einige Wochen vor Whitehouse' Ankunft eine kleine Dorfgruppe um ein Führerpaar abgespalten und einen Lokalkult ausgebildet, in dem eine Ringform als Bindeglied fungierte, z. B. realisiert durch kreisförmig vergrabene Flaschen und besonders durch die einen Kreis bildenden, nackten Anhänger, die mal regungslos, mal körperdekoriert und in Bewegung sind. Der Führer und sein Bruder verkünden eine baldige Rückkehr der Ahnen. Auch die Ankunft des Ethnologenpaares gilt als Anzeichen dafür. Mit der Zeit steigert die Splittergruppe ihre Aktivität. Die Häufigkeit der Treffen nimmt zu und ihre sinnliche Inszenierung wird intensiviert (z. B. durch Nacktheit und längere Dauer). Einige schlachten ihr Vieh, vernachlässigen die Ernte und versammeln sich nächtelang in Erwartung der Ahnen. Die Regierung beendete diesen Zustand, dessen hygienische Bedingungen sie bedenklich fand, und schickte alle in ihr Dorf zurück.

An diese Ethnographie (Kap. I-VII) fügt Whitehouse seine Religionstheorie an (Kap. VIII). Die zunehmende Frequenz der Zusammenkünfte in der Splittergruppe deutet er als notwendiges Füttern des episodischen Gedächtnisses mit stark sinnlichen und eruptiven emotionalen Vollzügen. Denn die Splittergruppe wird nicht über Regelmäßigkeit und routiniert-standardisierte Treffen mit geringem sinnlichen Input zusammengebunden wie der Mainstream, sondern über sporadische, dafür aber intensive kultische Versammlungen. Erklärungsbedarf besteht nun angesichts der Beschleunigung der Treffen und der Erhöhung der sensorischen Reize dabei.

Die Religionstheorie baut auf der Unterscheidung von zwei Gedächtnisformen nach E. Tulvig auf: dem semantischen und dem episodischen Gedächtnis. Mit Ersterem korrespondiert der doktrinal-lehrhafte Modus von Religiosität, mit Letzterem der bildlich-imaginative (engl. *imagistic*). Das ist so zu verstehen, dass die lehrhafte Codierung von Religiosität ein Skript von automatisierten Abläufen memoriert, während beim bildlichen Religiositätsmodus einzelne Ereignisse (»Episoden«) sich aufgrund ihrer sinnlichen Markanz eingepägt haben und erinnert werden. Die religiöse Splittergruppe wird mit dem bildlichen Religionstyp gedeutet. Nachdrücklich weist Whitehouse diese beiden Modi als Idealtypen aus, die in der Regel in vielen Überlappungen in einer Religion vorkommen.

Die beiden Modi von Religiosität, wie Whitehouse sie beschreibt, sind über dreizehn binäre oppositionelle Paare definiert. Der doktrinale Modus z. B. codiert verbal, der bildliche Modus nonverbal. Der doktrinale Modus ist dauerhaft, routiniert und starr, der bildliche entsprechend sporadisch, chaotisch-emotional und innovativ.¹² G. Alles' Kritik an der vagen Bestimmung der Merkmale ist gerechtfertigt (s. u.). Die Paare seien daher nur für das Verständnis von Modus bemüht.

12) Whitehouse 1995, 197, siehe auch Whitehouse 2004.

»Modus« entpuppt sich als ein Gewebe aufeinander wirkender Kulturfaktoren: der »Religiositätsmodus« legt den Stil, in dem Solidarität organisiert ist, ebenso fest wie die Art des ideologischen Überbaus und die Ausbreitungsweise der Religiosität. Modus ist ein Metabegriff für die Interpretation der Lebensweise einer Gemeinschaft. Unter diachroner Betrachtung gibt es Gemeinschaften, die »stabil« und »doktrinal« sind und von Zeit zu Zeit »episodisch« codierende Subgruppen hervorbringen.

Bei Whitehouse bezeichnet der Modus auch soziale, institutionell-politische, tradierende, moralische Lebensvollzüge. Er führt die Begriffstradition von Ruth Benedicts dionysischem und apollinischem Modus und Victor Turners *fertility rituals* und *political rituals* fort: »What is suggested by the notion of an imagistic mode of religiosity is that emotion and codification are linked with political potentialities, via specific processes of cognition and transmission«. ¹³ Dies gilt ebenso für den doktrinalen Modus, der allerdings weniger über Emotionalität als über den Intellekt wirkt. Rituale sind nur ein Medium, in dem sich ein bestimmter Modus ausdrückt.

Mit der Charakterisierung des doktrinalen und bildlichen Modus von Religionsausübung wird sein Ansatz um psychologische und soziologische Forschungsstränge erweitert mit dem hohen Ziel, kausal zu verstehende, kulturelle Gesetze postulieren zu können. Diese Gesetze, so räumt er ein, sind im Detail mit weiteren empirischen Forschungen zu belegen. Das Zusammenspiel rationalistischer, psychologischer und soziologischer Beschreibungen (das Ökonomische fehlt leider) zeigt sich z. B. darin, dass der bildhafte Religionstyp mit dem hohen sozialen Zusammenhalt einer kleineren Gruppe verbunden ist und der lehrhafte Typus mit sozialem Universalismus und Expansion. Ereignisse werden im lehrhaften Typ als Skript gespeichert, im bildhaften episodisch als besonderes Einzelereignis usw. Religionen sind ausdrücklich keine Perfektionssysteme, was in diesem Kontext heißt, dass es viele Überlappungen zwischen den Modi von Religiosität gibt. Whitehouses Kausalitätsanwendung auf soziale Kommunikation ist zu kritisieren. Sie steht im Comteschen Glauben, es gäbe keinen Abstand zwischen Biologie und sozialem Verhalten.

Whitehouse spricht nur jene kulturellen Modi als Religiosität an, die eine explanatorische Rolle für die menschliche Existenz ausüben. Damit ist eine »revelatory experience«, eine »aufdeckende / offenbarende Erfahrung«, ¹⁴ verbunden, worunter all jene Repräsentationen zu verstehen sind, unerheblich ob lehr- oder bildhaft symbolisiert, die alte Überzeugungen über den Haufen zu werfen vermögen. Diese wandlungsinitiierende Fähigkeit verweist auf eine hohe Plausibilisierungsleistung des jeweiligen als religiös anzusprechenden Modus. Diesen Zugang zu Religion

13) Whitehouse 1995, 211.

14) Whitehouse 1995, 218.

begründet Whitehouse mit seinem Ansatz bei einer intellektualistischen Ethnologie, die nach erklärenden und ordnenden Rollen in einer Gruppe sucht. Die funktional-inhaltliche Bestimmung des Religionsbegriffs als aufdeckende, d. h. Sinn- erfahrung, ist für die Tauglichkeit des Modusbegriffs jedoch eher problematisch.

Auch die funktionalistische Maxime, dass die Wirkung der Sache diese inhaltlich bestimmt, ist nicht allgemein gültig. Wirkungen oder Funktionen sind kontext- abhängig. Es wird daher nicht ein Funktionszusammenhang beschrieben, sondern die historisch konkrete und in diesem Sinne zufällige Ausgestaltung eines Gesche- hens. McCauley / Lawson werden das Ziel ihrer Demonstration darauf legen, dass nicht eine aufdeckende Erfahrung, sondern nur ein Sinnesreizangebot die Dynamik der Ereignisse verstehen lässt. Mit seiner Religionstheorie, die durch den Modus- begriff auf kulturwissenschaftlichem Theorieniveau arbeitet, hat Whitehouse ein mentalistisches Modell zur Beschreibung des Phänomenbereichs Religion vorge- legt. Die Schaltstelle des Zusammenwirkens der Kategorien als Erklärungsgrößen ist der je anders verschlüsselnde menschliche Geist.

3. Der Modus wird zur kognitiven Form eines Rituals: McCauley / Lawson

McCauley / Lawson bauen Whitehouses Ritualhäufigkeitsüberlegungen zu einer universalen Ritualformtheorie aus.¹⁵ Eine Ritualform kann durch kognitive Variab- len definiert werden und ist unabhängig von der spezifischen Religionsgeschichte. Wie wenig dies eine universale Theorie sein kann, zeigt sich schon an zwei Axio- men, die die Autoren aus ihrer Theorie ritueller Kompetenz¹⁶ aufnehmen:

1. Die alltagspsychologische Handlungstheorie unterscheidet nicht zwischen reli- giösen Handlungen und nicht-religiösen Handlungen. Das heißt kognitionswissen- schaftlich, dass die gleichen Verarbeitungsmechanismen und Repräsentationen eingesetzt werden.

2. Der Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Handlungen wird über das Vorkommen einer bestimmten Repräsentation eingeführt: die Vorstellung eines kulturell gestalteten und übermenschlichen Handlungsträgers bzw. Akteurs.

Während die erste These lediglich die Sonderrolle religiösen Erlebens und Han- delns zurückweist und Religion so zum Untersuchungsgegenstand der Kognitions- wissenschaft macht, führt die zweite eine den Autoren bewusste Beschränkung des

15) McCauley / Lawson 2002.

16) McCauley / Lawson 1990.

Gegenstandsbereiches ein und damit die schwerwiegende Entscheidung, nicht empirisch vom beobachtbaren Handlungsgeschehen auszugehen, sondern über die Gesinnung und Doktrin der Teilnehmer bestimmte Handlungen auszusondern und zu untersuchen. Von diesem Moment an fallen zum einen viele Rituale heraus (immanente Handlungen, z. B. in chinesischen Religionen, so genannte Publikums-kulte wie Fußballspiele usw.), zum anderen kommt eine inhaltliche Stellungnahme in die Deutung hinein, die entweder aus theologischen Quellen schöpft oder aus wissenschaftlichen.

Aus der Wissenschaft kann die populäre Evolutionstheorie herangezogen werden. Dies geschieht frei nach dem Motto: Es war ein Überlebensvorteil, die Ursache eines schwankenden Zweiges in einer feindlichen Person zu verorten, um sich dann zu schützen. Daher rührt die Neigung, ein übermenschliches Wesen in falscher Handlungsursachenzuschreibung in manchen Fällen als Akteur zu erachten. Ebenso als wissenschaftliche Quelle kommt die Anthropomorphismus-These (S. Guthrie) in Frage, oft zusammen mit der Evolutionstheorie, d. h. eine Veränderung oder Situation, die ich nicht erklären kann, wird einem übermenschlichen Akteur unterstellt. Dieser handelt nach dem Bild eines Menschen und dann auch wieder nicht, da der übermenschliche Akteur ja z. B. unsichtbar ist.¹⁷ Allen Theorien ist das Ergebnis gemeinsam, dass die untersuchten religiösen Handlungen eigentlich auf einem großen Irrtum beruhen.

McCauleys und Lawsons Typologie religiöser Handlungen ist abhängig von der theologischen Innenperspektive der Beobachteten anstatt von beobachtbaren oder durch Teilnehmer-Befragung zu erhebenden Daten und Variablen einer wirklich gelebten Innenperspektive.¹⁸ Dreh- und Angelpunkt ihrer Formtheorie ist eine unzureichende, simplifizierte Handlungssequenz-Beschreibung: ein Akteur (a) – handelt (b) – auf einen Teilnehmer hin oder mittels eines Werkzeuges (c); – wobei vorhergehende Handlungen dieser Art eine Rolle spielen (d). Hier fehlen schon auf handlungstheoretischer Ebene wichtige Elemente wie die Rollenbesetzungen von Gegner und Helfer, das Registrieren von offenen, geschlossenen oder verdoppelten Sequenzen, Entscheidungen als narrative Knotenpunkte usw.

Es werden nun zwei Ritualformtypen gebildet: 1. der »Handlungstyp des religiösen Akteurs« und 2. der »Typ des religiösen Teilnehmers« oder »Typ des religiösen Mittels / Instruments«. Bestimmungsgrund dabei ist, wo sich die direkteste Anwesenheit des übermenschlichen Wesens in der Handlungssequenz ereignet. Diese Typologie krankt daran, dass aufgegriffen wird, an welcher Stelle der Handlungsstruktur von der religiösen Lehre her das übermenschliche Wesen imaginiert werden soll. Ob die Teilnehmer der Innenperspektive es an anderen Stellen erle-

17) Boyers These von contraintuitiven Kategorien in der Religion kommt hier zum Tragen: Boyer 2003.

18) Vgl. Whitehouses Kritik in Chap. 8, 2004.

ben, wird nicht erfasst. Es könnte sein, dass ein Teilnehmer gebannt vom Charisma des religiösen Akteurs in diesem und nicht im Ritualinstrument die Präsenz des übermenschlichen Wesens lokalisiert, auch wenn es von der Doktrin seiner Religion/religiösen Experten her anders sein müsste. Es ist auch leicht vorstellbar, dass ein Teilnehmer wegen des ausgezeichneten Geschmacks des religiösen Mittels (Festessen) nicht wie vorgeschrieben beim religiösen Akteur die übermenschliche Wesenheit unmittelbar erfährt. Die wirkliche und spezielle Innenperspektive und ihre kognitive Repräsentation bleibt also außen vor. So schieben McCauley / Lawson zur Hintertür wieder eine verschleierte Theologie hinein.

Dass die Form eines Rituals nicht vom Gedächtnis (Whitehouse) und daher der Häufigkeit getragen werde, sondern von »stillschweigendem Wissen« (tacit knowledge) ist kein überzeugender Ausweg aus der semantischen Festlegung. Die Alltagspsychologie, auf die McCauley / Lawson rekurrieren, mag bei den meisten Menschen einer Gruppe ähnliche handlungsverarbeitende kognitive Mechanismen aufweisen, doch dass diese sich in der Theologie 1 : 1 abbilden, ist zu bestreiten. Daher sind die sehr anschaulichen Abbildungen zu Reizadaption und Frequenz überaus aufschlussreich, jene komplexeren, die ihre Ritualtypologie einbeziehen, jedoch nicht mehr.

Eine Reduktion des Modusbegriffs nehmen McCauley / Lawson vor, sofern sie ihn zu einer Handlungsform stützen. McCauley / Lawson vernachlässigen den wochenlangen Legitimationsprozess und die sprachlich-kognitiven Auseinandersetzungen der Pomio Kivung im Ort Dadul um die wirkliche Ahnen-Botschaft an Tanotka, um die Anerkennung durch den Vorbeter und die Dorfversammlung und um die Auslegung der kryptischen Sätze Tanotkas durch seinen Bruder.¹⁹ Manches Risiko wird von dem aufgebauten Charisma des Führers Tanotka überdeckt: sein Bild anstelle eines Bildes von möglichem Verlust wird in der gemeinsamen Imagination hergestellt. Tanotka ist in allen kognitiven Kategorien konform mit der einen Ausnahme, einen besonderen Kontakt zu den Ahnen zu haben. Die Arbeit von McCauley und Lawson ist zu würdigen. Ohne ihre problematische Einführung der Repräsentation eines übermenschlichen Wesens kann die Konzentration auf kognitiv-sensorische Zusammenhänge von großem Erkenntnisgewinn sein. McCauley / Lawson sind nicht konsequent genug, das klassisch-kognitionswissenschaftliche Repräsentationsmodell und die schwierige Tacit-Knowledge-Theorie hinter sich zu lassen und ganz auf die nicht repräsentationalen Gesetze der Sinnlichkeit zu setzen. Das Konzept des Modus wird von McCauley / Lawson auf Handlungen erweitert und reichert sich mit sinnlich-somatisch-motologischen Parametern an. Dadurch wird es für die Theorienschmiede brauchbar.

19) Whitehouse 1995, 90ff.

4. Die Religionsökonomie des Rituals nach Gregory Alles

G. Alles rezipiert jenen zeitgenössischen ökonomischen Theorieansatz, der durch Kognitions- und Verhaltenspsychologie beeinflusst ist. Darin rückt G. Alles von der religionssoziologischen Rational-Choice-Theorie ab, die aus den Prämissen einer Nutzen- / Belohnungsmaximierung, aus der Stabilität von Wahlpräferenzen und dem Marktgleichgewicht religiöses Verhalten deduziert (L. R. Iannaccone, R. Stark, R. Finke). G. Alles größter Kritikpunkt an Whitehouse sind dessen mangelnde Belege. Er bezieht sich z. B. auf das Urteil von Whitehouse, dass die nachmittäglichen Lesungen der Pomio Kivung zu ihren Zehn Weisungen langweilig seien, um aus der Langeweile die Abspaltung einer kultisch aufregenderen Gruppe mit zu begründen. G. Alles fragt sich, wie schon der Ethnologe B. Douglas, ob sich da nicht eher der Ethnologe als der Melanese gelangweilt habe. Sie vermuten gar eine literarische Formel in der Religionsethnographie Melanesiens, die Langeweile und Ungeduld im Bericht über die täglichen religiösen Praxen kombiniert. Gerade die Zwangsläufigkeit, dass Langeweile zu Abspaltung führe, weiß Alles mittels differenzierter Marktgesetze aufzubrechen.

Die ökonomische Theorie hat den Vorteil, die Alltagsperspektive von Handelnden nachzuahmen. Zur Rationalität ökonomischen Verhaltens will Alles mit seiner Religionsökonomie keine Aussage machen. Im Vordergrund steht die Beschreibungskraft der Theorie; ob die beobachteten Regelmäßigkeiten als Ausdruck vernünftigen Agierens zu deuten sind, bleibt eine, für diesen Ansatz nicht zu beantwortende und unwichtige Frage. In der Vielfalt volks- und betriebswirtschaftlicher Theorienbildung schwebt Alles eine Theorie vor, die nicht von einer höchsten Triebfeder des Erwerbstrebens, etwa der Nützlichkeit, ausgeht. Zudem soll Religion nicht als Ersatz ökonomischer Handlungen oder als Kompensation über ökonomisches Handeln konzipiert werden. Sein Religionsbegriff ist nicht ökonomisch-reduktionistisch. Seine Ergänzungshypothese behauptet, dass religiöses Handeln mit einer Theorie, die für wirtschaftliches Verhalten entwickelt wurde, in manchen Aspekten gut beschrieben werden kann, insbesondere auf Vorhersagen hin, die er, passend zu seiner empirischen Überzeugung, als Ziel der Religionsökonomie angibt.

Statt von der romantischen Tradition, die religiöses Handeln als sehnsüchtige Nachfrage nach einer diffusen unendlichen »Religion« bestimmt, geht G. Alles von der Nachfrage nach religiösen Produkten aus. Es ist zu würdigen, dass Alles' kognitive Religionsökonomie um empirische Wirtschaftspsychologie erweitert ist und so aus dem sonst von J. Barrett, McCauley / Lawson u. a. stark rezipierten Boyer-Rahmen ausbricht, der sich auf kognitive Beschränkungen als Gestaltungsfaktoren religiöser Praxis und Lehre spezialisiert hat.

5. Wie die Religionsökonomie eine kulturelle Konfiguration mitbeschreibt

Alles interessiert die Ethnographie einer eschatologischen²⁰ Bewegung, um an ihr die Beschreibungskraft der ökonomischen Theorie unter Beweis zu stellen.²¹ Whitehouse' Religionstheorie der Modi »doktrinär« und »imaginativ« bleibt außen vor, da für G. Alles statistische Belege für die Korrelation der äußerst vagen Merkmalspärchen zu den beiden Kodierungen fehlen. Neben diesem empirischen Anliegen wirkt auch der ökonomisch-theoretische Blick enorm theoriekritisch. Die beiden Kernbeobachtungen von Whitehouse von Langeweile und Ungeduld können übersetzt in ökonomische Theorie dekonstruiert werden.

Whitehouses theoretische Plausibilität beruht zu weiten Teilen auf der intuitiven Zustimmung zu dem Satz, dass wiederholte Handlungen irgendwann langweilig werden und dass eine Sache, die in recht weiter Zukunft erst zu erwarten ist, Ungeduld auslöst. Wird nun wiederholtes Handeln in »repeated exchange« und ein zukünftig erwartetes Ereignis in »term exchange« übersetzt, dann kann es mit Beispielen des täglichen Lebens verglichen werden, die mit einer gegenläufigen Intuition verknüpft sind, so dass zumindest die zwangsläufigen Folgerungen von Langeweile aus Regelmäßigkeit und von Ungeduld aus weiter Zukünftigkeit widerlegt sind. Für einen »wiederholten Austausch« führt Alles als Beispiel sein wöchentliches Tanken an, dass keine Langeweile hervorrufe, und für einen »Endtausch« die Fälligkeit seiner Lebensversicherung, der er nicht mit Ungeduld entgegenblicke.

Anders als Alles gehen McCauley / Lawson mit dieser Kernbeobachtung von Whitehouse d'accord. Sie belegen den Zusammenhang von Wiederholung und Langeweile ja sogar mit der Kompensation oder Gegenstrategie von erhöhten Sinnesreizen. Bislang konnte aus der ökonomischen Handlungs- und Erlebnisperspektive eine Gegenintuition zu Whitehouse angeführt werden. Sie reicht aber nicht, den Zusammenhang als solchen zu widerlegen. Denn Whitehouse könnte eine Fallunterscheidung einführen: in einigen Fällen führt Wiederholung zu Langeweile, in anderen nicht.

Die religionsökonomische Deutung bezweifelt jedoch den Schluss als solchen. Alles nimmt nun Whitehouses »Beobachtung« von Langeweile beim täglichen einstündigen Gebet als Hypothese auf. Selbst in diesem Falle der Routinisierung ist die Akzeleration des Rituals und seine sinnliche Verstärkung noch nicht notwendig, denn vielleicht bringen die täglichen Zusammenkünfte ja andere Guthaben

20) Der Begriff Eschatologie gehört christlicher Theologie an und ist als religionswissenschaftlicher Terminus, eventuell verbunden mit anderen Zeitvorstellungen und für andere Philologien als die griechische, erst zu konzipieren, was zum Teil unter dem Begriff Endzeitvorstellung (vgl. *HrwG*) geschehen ist.

21) Alles 2004.

(benefits) als das Gut der Abwechslung (z. B. sozialen Zusammenhalt, informellen Informationsaustausch). Im sozialen Handeln geht es selten um ein einziges Gut. Zweitens kann die Langeweile nicht erklären, was sie zu erklären vorgibt: das Abspalten nur einiger. Denn langweilen müssten sich ja alle. Auch hier kann die ökonomische Theorie feingliedriges Werkzeug bereitstellen: Dass nur manche sich abspalten, könnte daran liegen, dass sie auf die Zusatzguthaben nicht ansprechen.

In einer weiteren Argumentationskette ist das Eschaton als niederes Gut charakterisiert: fehlender Wohlstand wird durch Erwartung des Wohlstandes substituiert. Wenn ich Ware, die ich mir nicht leisten kann, durch eine andere, preiswertere, ersetze, so heißt diese »minderwertige« Ware (inferior good). Es gilt nun: Je schlechter es mir geht, desto eher bin ich geneigt, eine minderwertige Ware zu kaufen. G. Alles favorisiert anstelle dieser in der Religionskritik gängigen Substitutionstheorie wirtschaftspsychologische Ergebnisse: Menschen wie Tauben bevorzugen eine kurzfristige Konsumierung vor einer langfristigen, selbst wenn das langfristige Konsumgut wertvoller ist. Man könnte es Prinzip der ökonomischen Ungeduld nennen. Angewandt auf das Eschaton seien vereinfachend ein baldiges und ein längerfristiges Ende / Gut unterschieden. Diese beiden Güter, das bestimmte und unbestimmte, können bezüglich ihrer Attraktivität und ihres Risikos erläutert werden. Untersuchungen zeigen, dass der Wert einer Ware überproportional schnell absinkt, je länger sie nicht erreicht werden kann. Das heiße für die Enderwartung, dass sie an Attraktivität enorm verliert, je unbestimmter und ausstehender sie konzipiert ist. Andererseits ist ein baldiges, genau bestimmtes Ende sehr riskant. Gemäß dem Ergebnis empirischer Tests, die Alles anfhrt, dass es doppelt so schmerzhaft ist, einen Euro zu verlieren, wie es freudig ist, einen Euro zu gewinnen, riskiert ein kurzfristiges Eschaton höchsten Verlust, wenn es nicht eintritt. Es bedarf besonderer Bedingungen, damit ein solches Risiko wie bei der Splittergruppe in Dadul eingegangen wird. Positiv wirkt sich aus, wenn der Verlust nicht vorgestellt wird, wenn eine charismatische Gestalt oder als Vorzeichen gedeutete Ereignisse da sind. Die Überschätzung der Wahrscheinlichkeit des Eintritts eines Ereignisses und Gruppendynamik tun ein briges. G. Alles präzisiert den grundlegenden Unterschied zwischen dem Wert einer Ware und dem absoluten Wert des Eschaton, das im ökonomischen ohne Entsprechung ist. Trotzdem hebe dies die Anwendbarkeit ökonomischer Theorie nicht auf.

6. Der Gewinn ökonomischen Beschreibens für die Religionswissenschaft

Nachzutragen ist ein *missing link* in Alles' Argumentation für ein ökonomisches Beschreibungsmodell in der Religionswissenschaft. Es funktioniert, weil wir kulturell und alltäglich in unserer Wirtschaftsform geschult und bewandert sind in

Tausch-, Schuld- und Kaufgesetzen. Diese Pragmatik färbt auf religiöses Leben ab und greift in den religiösen Handlungsraum über. Gleichzeitig gilt es, den Blick dafür freizuhalten, dass wohl alle religiösen Praktiken sehr gewinnbringend ökonomisch beschrieben werden können, aber damit gerechnet werden muss, dass sich das religiöse Handeln auf der Objektebene des ökonomischen Handelns bedient und sich in Abgrenzung oder Kontrast oder Ausnahme von der wirtschaftlichen und erwerbsmäßigen Welt selbst definiert. Die Religionsökonomie muss aufmerksam sein, inwiefern der untersuchte religiöse Diskurs bereits mit dem ökonomischen Diskurs interagiert: sei es als Ort, in dem Erwählung offenbar wird in Überbietung ökonomischer Leistung (Calvinismus) oder in der völligen Enthaltung von Erwerb (Bettelmönche), in der Betonung von Gnade und Geschenk gegen Alles-hat-seinen-Preis (urchristliche »Kontrastgesellschaft« in den Worten des Theologen), Sabbatjahre usw.

Ökonomisches Handeln ist in seiner fundamentalen Wichtigkeit kaum zu überschätzen, da es die Versorgung des Menschen überlebenswichtig regelt. Es ist daher mit symbolischem Handeln verknüpft. Ökonomisches Handeln ist »Haushalts- / *oikos*-« Handeln. Eine ganze Sozialform ist in ihren Versorgungsverhältnissen – oft eher -verstrickungen – beschrieben. Bei einem Kulturbegriff, der Kultur über Modi organisiert sieht, ist es klar, dass die Ökonomie einen zur Religionswissenschaft sehr nahen und sogar ähnlich strukturierten Gegenstandsbereich hat.

Die Religionsökonomie kann aufweisen, wie ein Deutungssystem (hier: ökonomisches Handeln) im Bereich eines anderen (hier: religiöses Verhalten) gestaltend wirkt. Es sollte nicht übersehen werden, dass es dabei oft zu wesentlichen Transformationen kommt, wenn etwa ein Merkmal, das die Botschaft durch Zugehörigkeit zum religiösen Bereich besitzen sollte, verloren geht. Zum Beispiel verheißt das Los einer Wohlfahrtslotterie nicht ethische Anerkennung oder fröhliche Betroffene, sondern die Chance auf den materiellen Gewinn eines Hauses, dessen Wert in vier Stufen wachsen kann je nach Einsatz. Das zeigt die Broschüre optisch über die wachsende Größe des Hauses. Formgeschichtlich klingen in dieser Medialität Geldwachstumskurven an. Die Verknüpfung der Mentalität religiöser und häuslicher Geborgenheit sind traditionsgeschichtlich auch relevant, in jener Darstellungsform jedoch hintergründiger als die ökonomische Verheißung.

Jedes angebotene Beschreibungsmodell stößt an eine Erfahrungsgrundlage, auch wenn sie nicht thematisiert wird. Es gilt z. B. das Motto: »Dafür kann ich mir nichts kaufen« oder »Investieren ist zu riskant« als Bewährungssituation für eine sich in ökonomischer Weise verstehende religiöse Handlung. Eine ähnlich definierbare Erfahrungssituation bringt die kognitionswissenschaftliche Rekonstruktion ein: Sinnlichkeit, Häufigkeit, Rhythmus sind Variablen eines jeden Handelns, die es attraktiv machen oder nicht. Religionsökonomische Forschung in dieser an empirische Wirtschaftspsychologie anknüpfenden Form ist für unseren Modusbegriff informativ, da sie weitere Kategorien und Merkmale dieser Kategorien ausarbeitet.

Mit dem Modusbegriff wird auch die Beschreibung dieser oszillierenden Vorgänge zwischen Veralltäglicdung und charismatischen Eruptionen durch Max Weber kritisierbar. Die Modi dürfen nicht einfach als zwei verschiedene Rezipiententypen angesehen werden, da dann beide immer zugleich vorzukommen hätten. In Kritik an Weber ist eine charismatische Gruppe weniger an der Führungsgestalt festzumachen als an der bildhaft codierenden Gruppe von Menschen. Der Charismatiker ist Epiphänomen, von dem nicht attribuiert werden darf, was in Wirklichkeit die psychisch viel komplexere Faktoreninteraktion einer sozialen Einheit ist. Das Spezifische des Modus ist, dass er in kognitiven und soziologischen Kategorien definiert wird.

7. Religion als kognitiver Modus und kulturelle Konfiguration

In der Folge von G. Alles' religionsökonomischen Überlegungen steht die Einsicht: Religion kann nicht identisch mit kognitiven Kategorien sein, weil das die einzelne kulturelle Ausgestaltung und die Diversität (Absplitterung einer Gruppe) noch nicht erklärt. Es müssen weitere Faktoren zur Erklärung hinzugenommen werden, die deutlich zu machen vermögen, warum z. B. manche die Rückkehr der Ahnen bald, andere erst in unbestimmter Zukunft erwarten. Der kognitive Apparat ist vom Funktionieren her ja der gleiche. Hier ist der Blick von der Verflechtung von kognitiven Einheiten wie Skripten, Perzepten, Tagesrhythmus usw. auf die kulturelle Konfiguration zu werfen. Darunter ist die Verwobenheit von gesellschaftlichen Teilbereichen zu verstehen. Sie besteht in Machtzuschreibungen, Glaubwürdigkeiten, Kommunikationsstilen und bevorzugten Kommunikationskanälen, Realisierungsmöglichkeiten, Praxisrelevanz usw. Für die Konfiguration Heilung z. B. ist die Anknüpfung an den Teilbereich Medizin relevant oder auch gerade nicht an die Medizin, sondern an ›spirituelle Anbieter‹ oder beides. Relevant ist die Erstreckung auf Anthropologien, eine oder mehrere, auf westliche oder asiatische Anthropologien, die ganzheitlich Seele, Geist und Körper von Chi durchwirkt annehmen oder auf eine Ansicht, die normale Blutwerte und einen sportlichen Körper als ›geheilt‹ betrachtet. Weiter gehörten zur Beschreibung der Konfiguration Heilung die Art und Weise der spezialisierten Vorsorge über Sicherungssysteme, die Art und Weise der spezialisierten Unterbringung der Heilungssuchenden und vieles mehr. Erst wenn die Konfiguration hinzugezogen wird, ist nachgebildet, weshalb es für diese einen Sinn macht, sich täglich zu treffen, für andere nur Sinn macht, monatlich zusammenzukommen. Es sollte immer auch stehen gelassen werden, dass nicht jedes *token* einer Religion von der (Religions)wissenschaft rekonstruiert werden kann – selbst wenn zu kognitiven Kategorien ästhetische Einheiten und außerkognitive Faktoren und ihre Konfigurierung hinzugezogen werden.

Dass sich, um im Beispiel zu bleiben, eine Gruppe nur einmal im Monat statt wöchentlich trifft, kann über außerkognitive Faktoren wie räumliche Entfernung und einen wochenendlosen Arbeitsprozess erläutert werden. Es hängt auch mit dem imaginierten Produktwert der Veranstaltung zusammen. Eventuell findet sich auch eine narrative oder religionsreflexive Aussage in besagter Gruppe zu dieser Frequenz der Zusammenkünfte.

Wesentlich für die hier vorgestellte religionswissenschaftliche Fragestellung ist das Zusammenwirken der Elemente, das den kognitiven Modus und die kulturelle Konfiguration ergibt: geographisch-soziale, arbeitsweltliche Faktoren mit kognitiven Kategorien der entsprechenden Subgruppe mit dem Handlungs-, Körper- und Bewegungsstil in anderen Feldern der Kommunikation. Dieses Zueinander, im Modus und in der Konfigurierung, ist – so die These – typisch, und aus ihm lassen sich Regeln und Erklärungsmaximen generieren. Zur Beschreibung eines Modus und der Konfiguration nach diesem Verständnis sind empirische Ergebnisse über ökonomisches Risikoverhalten wichtige Daten zur Lebensspanneneinteilung, zum Umgang mit Geldwerthöhen, zu Vorratsbildungen, Art und Umfang kollektiver Rücklagen usw. Ob es kollektive Rücklagen gibt, ist vielleicht zu lesen als Information über die kollektive Imagination: Welche Art von Rücklagen: naturale, Edelmetalle, Kunst- oder Sakralgegenstände gibt es? Wie werden sie gebildet: von wem?, freiwillig?, regelmäßig? usw. Wann werden die Rücklagen angegriffen?

Eine kulturelle Konfiguration setzt eine ganze Reihe von Kulturfaktoren in ein bestimmtes Verhältnis und zieht sich so durch einen großen Teil des kulturellen Wirkungsgefüges hindurch. Die Beschreibung solcher Muster ist ein sinnvoller Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft. Der Modus ist mit dem Begriff Code nicht vollständig beschrieben, denn zum Phänomen gehören nicht nur semiotisch lesbare Faktoren, sondern auch kognitive, ökonomische oder ästhetische wie Temperatur, Helligkeit, Körpermotorik, Handlungsumgebung. Religiöse Kommunikation ist nur zum Teil die Weitergabe und das Erlernen einer Religion. Weitgehend geschieht kulturelles Kommunizieren, indem wir zwischen kognitiven Modulen der Informationsverarbeitung erstmals und dank des kognitiven Regelwerks die Beziehungen selbstständig herstellen. Das geschieht, ohne dass wir jede einzelne Zuordnung, Verallgemeinerung und Querverbindung lernen müssen. Ein Kind weiß z. B., dass ein neu kennen gelerntes Tier, wenn es Vogel genannt wird, wohl auch fliegt, Nester baut, Federn hat, Eier legt, irgendwann stirbt usw. Ähnlich verhält es sich mit religiösen kognitiven Kategorien: Wir lernen weniger an Inhalten als gemeinhin angenommen und generieren viele ›Traditionselemente‹ über kognitive Verfahren. Aufgrund der individuellen Lernkontexte ist es der Standardfall, dass sich religiöse Vorstellungen bei einzelnen Teilnehmern einer Religion erheblich unterscheiden.²² Diese Variation kann über den Modusbegriff von

22) Boyer 2000, 97f.

Religion sehr gut erfasst werden. Diese kognitionswissenschaftlichen Kenntnisse mindern die singuläre Erklärung von Tradierung über einen kollektiven Gedächtnisbegriff, wie er in manchen kulturwissenschaftlichen Debatten behauptet wird, insbesondere wenn über diese ›Schlüsselbegriffe‹ der Kulturwissenschaft ein eigenständiger Gegenstandsbereich zugeschrieben werden soll. Die Auswirkungen auf religionsgeschichtliche Darstellungen sind daher nicht zu unterschätzen.

Als kulturwissenschaftlich dekonstruierter Religionsbegriff der Religionswissenschaft, oder besser gesagt als ihr Gegenstandsbereich, sei mit den vorangegangenen Überlegungen die Kombination der Konzepte Modus und Konfiguration vorgeschlagen. Mit diesen Konzepten agiert die Religionswissenschaft als Theorienschmiede und bringt eine integrative Perspektive hervor. Wir können uns der Aufgabe somit von einer Mikro- und einer Makroebene her nähern:

1. Der religionswissenschaftliche Blick betrachtet auf der Makroebene die kulturelle Konfiguration der involvierten gesellschaftlichen Teilsysteme mit ihren Spezialisierungen, sozialen und politischen Interaktionen, kollektiven Wertordnungen, ästhetischen Kanons, Wirtschaftsverhältnissen usw.
2. Der religionswissenschaftliche Blick betrachtet auf der Mikroebene kleinteiliger den kognitiven Modus, z. B. die Bildung von kognitiven Domänen, Tradierungen, narrativen Mustern (Lernweise, Biographie, neuronale Verarbeitung, Wiedererinnerung, Nutzen usw.). Die Mikrorekonstruktion ist jedoch nicht identisch mit der kognitionswissenschaftlichen Religionswissenschaft, sondern der Modus bezieht asthetische Medien und Medialisierungsvorgänge und Darreichungsformen von Informationen und unspektakulären Erfahrungsräumen mit ein.

Literatur

- Alles, Gregory, 2004, »Speculating on the Eschaton: Comments on Harvey Whitehouse's *Inside the Cult* and the two modes of religiosity theory«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 16, 266-291.
- Boyer, Pascal, 2000, »Evolution of the modern mind and the origins of culture: religious concepts as a limiting-case«, in: P. Carruthers / A. Chamberlain (eds.), *Evolution and the Human Mind*, Cambridge.
- Boyer, Pascal, 2003 »Religious thought and behaviour as by-products of brain function«, in: *Trends in Cognitive Sciences* 7, 119-124.
- Cox, James L., 2004, »Afterword. Separating Religion from the ›Sacred‹: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies«, in: Sutcliffe, S.J., *Religion: Empirical Studies. A Collection to Mark the 50th Anniversary of the British Association for the Study of Religions*, Aldershot.
- Fausser, Markus, 2003, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Darmstadt.
- Fitzgerald, Timothy, 2000, *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford.
- Geertz, Clifford, 2000, »The Strange Estrangement: Charles Taylor and the Natural Sciences«, in: ders., *Available Light – Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton.
- Kippenberg, Hans G., 2001, »Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften?«, in: H. Appelsmeyer, E. Billmann-Mahecha (Hg.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis*, Weilerswist.
- McCauley, Robert N. / Lawson, E. Thomas, 1990, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge.
- McCauley, Robert N. / Lawson, E. Thomas, 2002, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge.
- Nünning, Ansgar, 2001, Art. »Kulturwissenschaft«, in: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart, Weimar, 353-356.
- Smith, Jonathan Z., 1998, Art. »Religion, Religions, Religious«, in: C. M. Taylor, (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago.
- Titzman, Michael, 1989, »Kulturelles Wissen – Diskurs – Denksystem. Zu einigen Grundbegriffen der Literaturgeschichtsschreibung«, in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 99, 47-61.
- Whitehouse, Harvey, 1995, *Inside the Cult* (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology), Oxford.
- Whitehouse, Harvey, 2004, *Modes of religiosity. A cognitive theory of religious transmission* (Cognitive Science of Religion Series), Walnut Creek et al.

Von der Vernunft der Götter zur Religion der Vernunft

Wandlungen eines Gegenstands in der Europäischen Religionsgeschichte

Burkhard Gladigow, Tübingen

1 Eigenschaften von Göttern: Die Vorstellung einer Vernunft der Götter 2 Ableitung der Vernünftigkeit von Welt aus der Vernunft der Götter 3 Heraklit und die Stoiker 4 Demokrit und Epikur 5 Marsilio Ficino und die philosophia pia 6 Texte als Medium von vernünftiger Erfahrung 7 ›Scriptura‹ versus ›natura‹ 8 ›Natürliche Religion‹ versus Vernunftreligion 9 Zusammenfassung: Singularisierung und Professionalisierung

In den folgenden Ausführungen soll an einigen Beispielen gezeigt werden, wie sich im Übergang von der mediterranen zur Europäischen Religionsgeschichte aus Vorstellungen über die Götter und über ihre mythologische und theologische Systematisierung Vorstellungen über Religion entwickelt haben, die als leitende Ideen in Religionsphilosophie und Religionswissenschaft übernommen wurden. Es ist, formal gesprochen, die Frage nach den historischen Bedingungen einer Übertragung von Eigenschaften einiger Götter auf Vorstellung von ›Religion‹ insgesamt. Neben den religionshistorischen Prozessen im engeren Sinne, ihren Motiven und Dynamiken, sollen also auch wissenschaftsgeschichtliche Prozesse Beachtung finden, die nun ›Religion‹, die eigene oder die verschiedenen fremden, thematisieren oder gar zu ihrem exklusiven Gegenstand erheben.

Als religionshistorische Prozesse im engeren Sinne sollen die vorchristlichen Korrelationen von Kosmos, Gott und Seele und die Modi einer Professionalisierung von Religion angesprochen werden, und schließlich jener Sonderfall einer professionellen Singularisierung von Religion, der das europäische Interpretationsmuster von Religion maßgeblich bestimmt hat. Als wissenschaftsgeschichtliche Etappen – nicht säuberlich von den religionshistorischen zu trennen – sei daran anschließend das Generieren selbständiger Anthropologien und Kosmologien berührt, die Diskussionen über Natur und Natürlichkeit in der Folge der Renaissance, schließlich, im Rahmen der Neuzeit, das Aufkommen von Disziplin-konstellationen, die im Bereich von Religion ›konkurrierend‹ von vergleichbaren oder den gleichen Gegenständen handeln. In der Konkurrenz der Traditionen und Disziplinen wird für die

hier verfolgte engere Fragestellung die Synonymisierung von ›natürlich‹ und ›vernünftig‹ eine besondere Rolle spielen. Für eine metahistorische Einbettung von Religionsgeschichte und Religionswissenschaft ist die plakative Opposition von ›natürlicher‹ Vernunftreligion und historischer Offenbarungsreligion für eine gewisse Zeit Diskursfeld für eine Bestimmung von Gegenstand und Methode.

1 Eigenschaften von Göttern: Die Vorstellung einer Vernunft der Götter

In einer Kulturen übergreifenden Auflistung der Eigenschaften, die Göttern in polytheistischen Systemen zugeschrieben werden,¹ spielt ›Vernunft‹ – wie weit man auch den Begriff fasst – zunächst keine herausragende Rolle. Persönliche Götter haben Macht, herrschen, sie verfolgen erfolgreich bestimmte Ziele, und sie haben, je nach ihrem Herrschaftsbereich, ein bestimmtes Wissen. Bei Himmelsgöttern kann, da sie alles sehen können, dieses Wissen dann zu einer Art ›Allwissenheit‹ werden; auf diese Weise sind sie als Götter der Gerechtigkeit und Wahrer einer Ordnung prädestiniert. Pettazzoni, dem wir eine Monographie über den allwissenden Gott verdanken², hat hier von ›göttlicher Allwissenheit‹ gesprochen und sie von magischer Allwissenheit von Göttern unterschieden, die schöpferische Macht und ein Vorherwissen umfassen soll.

Für die Verhältnisse des frühen Griechentums passt diese Alternative nicht recht: In der hesiodischen Theogonie, einer ›Theologie‹ im Schema von Mythenkonstellationen³, ist Zeus zwar eine Art Himmelsgott⁴, gewinnt seine dauerhafte Kompetenz als wissender und planender Gott aber erst auf eine ungewöhnliche Weise: In der Theogonie erzählt Hesiod, dass Zeus Metis, Göttin der Klugheit und des vernünftigen Rats,⁵ zu seiner ersten Gemahlin gemacht habe. Als ihm von Uranos und Gaia verkündet wird, dass die schwangere Metis nach Athena den zukünftigen Nachfolger als König der Götter gebären werde, verschlingt Zeus sie und gebiert darauf selbst Athena aus seinem Kopf.⁶ Vor dem altorientalischen Schema eines Sukzessionsmythos wird hier, in einem eher konstruierten Mythologem, Klugheit genealogisch enger an den Göttervater gebunden als es über eine eheliche Verbindung mit Metis möglich gewesen wäre. Metis, die Göttin, die »das meiste

1) Summarische Auflistung der Eigenschaften bei Gladigow 1993, 32-49.

2) Pettazzoni 1956; weiterreichende Einordnung bei Topitsch 1973, 39-134.

3) Jaeger 1953; Vernant 1982.

4) Allgemein: James 1963.

5) Atmanspacher 1993.

6) Hesiod, Theogonie 886ff.

von allen Göttern und Menschen wußte«, *πλειστα ἰδύια* (v. 887) geht in Zeus auf – zugleich steht Zeus mit Athena eine Tochter mit den gleichen Eigenschaften wie die verschlungene Mutter zur Seite.

In der Entwicklung der Gottesvorstellungen scheint es nicht so selbstverständlich zu sein, dass Götter ›gut beraten‹ sind oder gar, dass ›alle‹ Götter vernünftig sind. Über ein mythisches Narrativ, das Pläne und Ziele der Götter explizit präsentiert, wird die Welt zunächst nicht in der Vernunft der Götter erkennbar⁷, sondern über ihre Herrschaft und Gerechtigkeit, Planungen und Siege. Bei Homer (und vor Homer) ist die *Διος βουλή*, Zeus' weitreichender Plan⁸, Vehikel einer Darstellung von Welt und ›Geschichte‹. Das Hesiodische Beispiel zeigt – bei aller Künstlichkeit –, dass das von einem Gott erwartete Wissen zunächst das eines Herrschers⁹ ist, der seine Herrschaft zu verteidigen weiß. Beispiele aus anderen kulturellen Kontexten weisen in dieselbe Richtung.

2 Ableitung der Vernünftigkeit von Welt aus der Vernunft der Götter

Einen Wendepunkt in der Geschichte der Gottesvorstellungen stellen die frühen griechischen Denker dar, die man – Nietzsches Periodisierung folgend¹⁰ – als Vorsokratiker zu bezeichnen pflegt. Xenophanes ist hier die dominierende Figur, der ›geistige Revolutionär‹¹¹, der den Gott ›ganz‹ zu einem wahrnehmenden und vernünftigen Wesen macht: Gott sieht als ganzer, nimmt gar als ganzer wahr (*οὐλος νοεῖ*¹²), hört als ganzer. Der xenophanische Gott ist nicht mehr der ›vieles oder gar alles wissende Gott‹ der älteren mediterranen Traditionen, sondern ›ganz Verstand‹ und beherrscht auf diese Weise, mit seinem Verstand, alles (*νοῦ φρενὶ πάντα κραδαίνει*¹³), die gesamte Welt. Das ist neu: Ein Gott ›herrscht‹ nicht durch Macht, sondern mit seiner Vernunft.

Xenophanes' Kritik an der anthropomorphen Gottesvorstellung des zeitgenössischen griechischen Polytheismus mündet mit einer gewissen Notwendigkeit in ein

7) Zum historischen und systematischen Rahmen: Gladigow 1979, 41-62.

8) Zum Interpretationsrahmen: Gladigow 1979, 48ff.

9) Zentrales Motiv bei Topitsch 1972; wiederaufgegriffen in ders. 1979, 74ff.

10) Borsche 1985, 62-87.

11) Jaeger 1953, 54.

12) Fr. 24 D.-K., Zum theologischen Konzept Xenophanes': Fränkel 1955, 376ff.

13) Fr. 25 D.-K., »Der Doppelausdruck *νοῦ φρενὶ* scheint gewählt, um jeden Gedanken an Körperlichkeit auszuschließen: ›mit des Geistes Geist‹« (Fränkel 1955, 378, 11); zum kulturellen Kontext dieser Innovation: Gladigow 1981, 7-22.

Gottesbild, das nun bestimmte Vollkommenheitspostulate¹⁴ in sich vereint: Gott ist nicht nur ›ganz‹ Wahrnehmung und Verstand, sondern herrscht ›müheles‹ (ἀπανευθε πονοτο) über die Welt. Allein dieses Postulat ist im Blick auf eine altmediterrane Koine, zu deren Grundbestand kämpfende Götter gehören¹⁵, revolutionär: Mit der Verbindung von Herrschaft und Vernunft verschwinden jene dramatischen Alternativen, die sich die Hörer während der Schilderung der großen Götterkämpfe denken konnten: Was wäre, wenn in dem die Herrschaftsordnung begründenden Kampf zwischen Seth und Horus – Seth, der ›Gegengott‹¹⁶, gewonnen hätte? Was, wenn in Titanomachie oder Gigantomachie des griechischen Mythos nicht Zeus, sondern die Titanen oder Giganten die Oberhand behalten hätten? Was gar, wenn Marduk nicht gesiegt hätte? Welche Welten und Weltordnungen wären das gewesen? Je länger, ausführlicher und prekärer die Kampfsituationen geschildert werden, 10 Jahre dauert die Titanomachie im griechischen Mythos, umso näher liegt die Frage: Was hätte der andere, mögliche Ausgang¹⁷ bedeutet? Etwa eine Welt der Kyklopen?¹⁸

3 Heraklit und die Stoiker

Mit Heraklit, der nächsten großen Figur unter den Vorsokratikern, ist paradigmatisch eine gänzlich neue Konzeption erkennbar, durch die die ›vernünftige Substanz‹ der Seele und der Grundstoff der Welt ›gleichgesetzt‹ werden: Die ›reine‹ Seele besteht aus Feuer, vernunftbegabtem Feuer (πυρ φρονιμον), und die göttliche Grundsubstanz der Welt ist durch das ›gleiche‹ Feuer definiert. Das erkenntnistheoretische Prinzip ›similia similibus‹ scheint hier unmittelbar in eine Korrespondenz von erkennender Seele und erkennbarer Welt einzumünden, Psychologie und Kosmologie (modern und anachronistisch gesprochen) sind komplementäre Größen. Mit Heraklit ist zugleich so etwas wie eine ›psychologische Wende‹ in der mediterranen Religionsgeschichte erreicht: Der Mensch hat ›nur‹ noch eine ψυχη und diese eine Seele ist durch erkennende Vernunft bestimmt. Die verschiedenen ›Körperseelen‹ tragen nicht mehr nebeneinander Lebenskraft und Emotionalität, Beweglichkeit und Gestalt, oder garantieren Weiterleben und Regenerationsmög-

14) Diesen Begriff hat Ernst Topitsch (im Anschluß an Aristoteles) in die Diskussion gebracht: Topitsch 1972, 39ff.; und ders. 1973, 39ff.

15) Gladigow 1983, 292-304.

16) Brunner 1983, 226-234.

17) Grundsätzlich zur Reflexion über Alternativen im Mythos: Gladigow 1985, 61-82.

18) Auf diese ›Welt der Kyklopen‹ verweist unter anderen Rahmenbedingungen sehr nachdrücklich Homer, dazu Auffarth 1991.

lichkeiten¹⁹, sondern die eine vernünftige Seele trägt allein das Schicksal des Menschen. Damit ist nach Xenophanes ein weiterer Einschlagfaden für die späteren Diskussionen um die Erkennbarkeit der Welt, die Erkennbarkeit der Götter und die ›Erkenntnisfähigkeit‹ des Menschen gegeben. Xenophanes hatte zwar die Unvollständigkeit menschlicher Erkenntnis betont, Schein (δοκος) haftet an allem, auf der anderen Seite aber bereits eine Erkennbarkeit der Welt auf ihre vernünftige Ordnung gegründet.

Bei dem hier gegebenen Überblick darf nicht übersehen werden, dass die ›frühen griechischen Denker‹ keine Theologie der zeitgenössischen griechischen Religion liefern: Sie sind eher ›Religionsstifter‹ als ›Reformatoren‹. Heraklit scheint immerhin ›positive‹ Verbindungen zur zeitgenössischen Religionsgeschichte hergestellt zu haben und Zeus mit der ›vernünftigen‹ αρχη verglichen zu haben. Im Fragment 32 D.-K. heißt es: »Eins, das allein Weise (εν το σοφον), will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus genannt werden«. Sehr viel näher an den allgemeinen Vorstellungen der Griechen, nun des 5. Jahrhunderts, steht der Tragiker Aischylos, der Zeus zu einem ›Allgott‹ erhebt, der im Zentrum eines ›vernünftigen Kultus‹ steht: Wer Zeus, der den Menschen die Vernunft (φρονησις) gebracht hat, preist – heißt es im Zeus-Hymnos des Agamemnon²⁰ –, hat das Vernünftigste getan, was ein Mensch erreichen kann. Mit der Stoa ist endgültig ein definiertes Verhältnis von Gottheit, Weltordnung und Vernunft erreicht, in das nun – Heraklits πυρ φρονιμον (dem vernünftigen Feuer) folgend – auch die vernünftige Seele des Menschen integriert ist. Die göttliche Ordnung der Welt durchdringt als Logos alle Bereiche des Seienden, die schön, zweckmäßig und vernünftig sind. Der Allgott kann auch von den Stoikern in traditionellem Schema ›Zeus‹ genannt werden, ohne dass damit mehr als eine spielerische Äquivokation ausgedrückt wird. Religiöses Pathos steht freilich hinter dem berühmten Zeushymnos des Kleantes – Kleantes scheint in einer neuen Weise traditionelle Frömmigkeit mit stoischer Philosophie²¹ verbinden zu können. Sein Zeus ist der Weltenlenker, dessen Vernunft alles beherrscht. Ihm in Vernunft zu folgen, würde für die Menschen ein glückliches Leben bedeuten – aber die Menschen sind, klagt der stoische Dichter, ohne Vernunft. Mit der Stoa hatte sich im 3. Jahrhundert vor Christus endgültig eine philosophische Richtung gebildet, deren Wirkung auch in den Bereich der traditionellen Religionsgeschichte reicht. Wohl nicht zuletzt deshalb, weil die Stoiker relativ nah an einer ›Alltagsreligiosität‹ geblieben waren.

19) Als Beispiel für die Ordnungsfunktion von Seelenvorstellungen außerhalb von Europa: Fischer 1965. Überblicke aus verschiedenen Perspektiven bei Figl 2002 und Jüttemann / Sonntag / Wulff 1991.

20) Aischylos, Agamemnon 174ff.; zum gesamten Rahmen: Gladigow 1965, 128ff.

21) Zuntz 1958, 289ff.

4 Demokrit und Epikur

Für die antike Welt und ihre Rezeption in einer Europäischen Religionsgeschichte haben die griechischen Atomisten, Leukipp und Demokrit und – ihnen folgend – Epikur, dann als Vermittler in die lateinische Welt, Lukrez, ein folgenreiches Gegenbild gegen die bisher vorgestellte Tradition einer Philosophie der Religion generiert: Die Götter des griechischen Kultus sind nicht Urheber von Ordnung und Quelle der Vernunft, sondern das Ergebnis von Furcht²²: *primus in orbe deos fecit timor* heißt es später bei Statius.²³ Diese durch Furcht erzeugten Götter sind freilich, das ist die scheinbar paradoxe Lehre von Epikur (und Lukrez), nicht die ›wahren‹ Götter, spiegeln nicht Eigenschaften der ›real existierenden‹ Götter, sondern sind aus falschen Vorstellungen hervorgegangen. Die ›wahren‹, d. h. realen Götter Epikurs leben zwischen den Welten, in Intermundien (μετακοσμια), und bedrohen die Menschen weder im Leben noch nach dem Tode: Vor ihnen braucht man sich nicht zu fürchten, man muss sie auch nicht verehren: Das Grundprogramm antiker Aufklärung.

Epikur scheint der erste unter den Atomisten gewesen zu sein, der den Göttern nicht nur eine besondere atomare Existenzweise²⁴ zuschrieb, sondern sie auch außerhalb der jeweiligen Welten, genauer zwischen den Welten, in den μετακοσμια (lateinisch: intermundia) ansiedelte. Diese Götter, die aus feinsten Atomen gebildet sind, haben die anthropomorphe Gestalt griechischer Götter, sind unvergänglich, atmen, essen und trinken, sie sprechen miteinander (griechisch natürlich)²⁵, vor allem aber sind sie durch Freundschaft²⁶ untereinander verbunden. Man hat vielfach, schon in der Antike, Epikurs Theologie als einen Bruch des konsequenten Atomismus getadelt²⁷, vielleicht zu unrecht. Die Götter sind bei Epikur lediglich Ausflüsse seines konsequenten Sensualismus.

Epikurs Entwurf von ›Göttern zwischen den Welten‹ stellt noch an einem weiteren Punkt eine erstaunlich konsequente Konzeption dar: Die Götter existieren zwar als ›Personen‹, aber sie greifen, anders wohl als bei Demokrit, nicht in menschliche Verhältnisse ein – haben dies auch nie getan. Sie sind also weder *di otiosi* (im

22) Zu Götterfurcht und Jenseitsängsten in Lukrez' Lebensgefühl: Regenbogen 1961, 296-386.

23) Statius Thebais 3, 661; vgl. Servius Aeneis 2, 715.

24) Demokrit hat, soweit die Quellen ein einheitliches Bild liefern, die Götter ›innerhalb‹ der Welt angesiedelt und sie dann, wie alle Atomkonglomerate, dem Zerfall unterworfen; vgl. Eisenberger 1970, 141-158; zu Epikur: Schmid 1951, 97-156; umfassende Aufarbeitung bei Lemke 1973.

25) Die Philodem-Belege bei Lemke 1973; 30; Festugière 1955.

26) Zum ›Kult der Freundschaft‹ im Epikureismus: Schmid 1962, Sp. 723-726 s. v. Epikuros; zur Eudaimonia der Götter: Lemke 1973, 101f.

27) Zusammenfassende Wertung bei Schmid 1962, Sp. 735ff.

religionswissenschaftlichen Sinne), noch Uhrmachergötter im Sinne des 17. Jahrhunderts, sie sind weder transzendent, noch den Menschen Grenzen setzend. Karl Marx hat in seiner Doktor-Dissertation ›Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie‹ diesen »Götterkult ... als vergötterte Individualität« am nachdrücklichsten gewürdigt²⁸: »Es ist nicht das Nichtdasein des Gottes als Gott, sondern das Dasein der Freude des Individuums, die gebetet wird. Weiter hat dieser Gott keine Bestimmung.« Aus Marx' Mund also ein paradoxes Lob der Götter Epikurs: Götter als Modelle von Selbstbewusstsein und Aufklärung²⁹.

Marx' besonderes Interesse gilt freilich nicht den epikureischen Göttern, sondern der *declinatio* der Atome (*clinamen*, griechisch *παρεγκλισις*), also jener schon in der Antike heftig kritisierten ›Neuerung‹ Epikurs gegenüber Demokrit. Die Atome würden, so Epikur, spontan (*sponte sua* bei Lukrez) von ihrer vertikalen Fallrichtung abweichen und auf diese Weise sowohl die Entstehung von Körpern und Welten, wie von Selbstbewusstsein und Freiheit ermöglichen: Die *declinatio* ist, so interpretiert später Marx, das »Symbol des Indeterminismus«. Diese von Marx so nachdrücklich herausgestellte *declinatio* ist in einer paradoxen Wendung der Tradition der entscheidende Punkt, an dem später die Lukrezrezeption durch Gassendi³⁰ in einem christlichen Rahmen ermöglicht wird: Gassendi übernimmt die epikureische Physik weitgehend, lässt aber nun *Gott* die Ursache der Atombewegungen sein. Epikureische Physik und ein gemäßigter christlicher Deismus³¹ schienen so vereinbar. Karl Marx hat diese Verbindung heftig kritisiert: Es sei, »als wollte man der griechischen Lais³² einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib werfen.«³³

Nach diesem schnellen Durchblick auf die Epikur-Rezeption bei Gassendi (und die Epikur-Interpretation bei Marx) ist es notwendig, noch einmal an den Anfang der Renaissance zurückzukehren, jenen Punkt, an dem der ›positiven Religion‹, der etablierten und dominanten Religion, eine Philosophie entgegengestellt wird, die nicht nur den Gang der Renaissance beeinflusst, sondern auch die Religionsphilosophie der folgenden Jahrhunderte mitgeprägt hat.

28) Marx, MEGA 1, 112ff.

29) Sannwald 1956.

30) Bloch 1971, Jones 1981.

31) Zum »Epikureismus als französischer Mode«: Kimmich 1993, 89ff.

32) Eine vielgerühmte Hetäre in Korinth, B.G.

33) Bei Kimmich 1993, 99 zitiert; Marx, Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, 261.

5 Marsilio Ficino und die *philosophia pia*

Mit Marsilio Ficino setzt, am Beginn der florentinischen Renaissance, eine Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie ein, die nun eine neu verstandene platonische Philosophie mit einem Religionsbegriff verbindet, der deutlich über die christliche Religion hinausreicht. Diese ›Wende‹ wird mit einer Kritik begründet, die der Scholastik ein Unvermögen vorwirft, Religion richtig zu erfassen: Die Aristoteliker seiner Zeit, sowohl Averroisten wie Alexandristen, seien nicht in der Lage – so Ficanos Urteil –, den tieferen Sinn der unter dem Schleier von Dichtungen und Symbolen verborgenen Wahrheit zu erkennen: Ja sie würden letztlich Religion überhaupt negieren: *utriusque religionem omnem funditus aequae tollunt*³⁴. Der Widmungsbrief an Cosimo, den Ficino seiner Übersetzung des Corpus Hermeticum voranstellt³⁵, stellt demgegenüber die erste umfassende Formulierung des Programms einer *prisca theologia* dar, die identisch mit einer *pia philosophia*³⁶ sein soll. In diesem Programm verbinden sich dauernde Offenbarung und Theologie (platonische Theologie), Religion und Philosophie, schließlich die Erkenntnis Gottes und die der eigenen Seele.

Mit neuplatonischer und stoischer Philosophie im Hintergrund sieht Ficino in dem Wirken der Gottheit als *πρωτοια* den eigentlichen Gegenstand von Theologie, auf dessen Erkenntnis sich die Allgemeinheit von Religion gründet. Religion ist das allen Völkern gemeinsame Streben, das zur Anerkennung der göttlichen Vernunft führt: *Cum religionem dico, instinctum ipsam omnibus gentibus communem naturalemque intelligo, quo ubique et semper providentia ... cogitatur et colitur*³⁷. Dieses Streben ist vor allem die Annäherung der Seele an Gott, »... die Gottesverehrung ist den Menschen so natürlich wie den Pferden das Wiehern und den Hunden das Bellen«, heißt es plakativ an anderer Stelle³⁸. Wie das Fliegen zu den Vögeln gehört, gehört der Besitz von Religion von Natur aus zur Gattung Mensch, *inest enim hominibus omnibus semper ubique... naturam ipsam sequitur speciei*³⁹.

Ficanos Grundüberzeugung von der Naturgegebenheit der Religion und ihres für die Gattung Mensch spezifischen Charakters ist freilich nicht (›noch nicht‹ muss man sagen), gegen eine religiöse Offenbarung auszuspielen⁴⁰, so wie im 17. und 18. Jahrhundert Vernunftreligion und Offenbarung gegeneinander gestellt werden.

34) Op. II; Epist. VIII p. 900 a.

35) Op. II 1836.

36) Zu diesem Programm Ficanos: Gladigow 1992, 275-285.

37) Theol. Platon. XIV c.IX (op. 320).

38) Op. 319f. (II 280) – Ein anderer Vergleich bezieht sich auf das Fliegen von Vögeln, Theol. Plat. XIV c.I.

39) Theol. Platon. XIV c.1.

40) Darauf weist Ernst Cassirer hin, siehe Cassirer 1945, 490.

Trotzdem ist *revelatio* für Ficino bereits anders bestimmt als der traditionelle mittelalterliche Offenbarungsbegriff: Die göttliche Inspiration durchzieht die Geschichte in der »wunderbaren Ordnung« der *prisca theologia*⁴¹. In der Vorrede zur Übersetzung des Corpus Hermeticum⁴² wird Mercurius Termaximus (Hermes Trismegisthos) als derjenige der Philosophen gerühmt, der sich von der Physik und der Mathematik zur Betrachtung des Göttlichen erhob; ihm sei Orpheus gefolgt und erhalte den zweiten Platz in der alten Theologie, dann Aglaophamus, Pythagoras, Philolaos und schließlich der »göttliche Platon«. Auch in den folgenden Schriften behält Ficino dieses Schema kontinuierlicher Offenbarungen bei, erweitert die Namen noch nach vorn um Zoroaster (unter Wegfall des Philolaos)⁴³ und stellt einen Vorfahren des Mercurius als Zeitgenossen des Moses hin⁴⁴: *factum est ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, ...* sie vollendet sich in Athen unter dem göttlichen Platon. In diese Tradition einer *prisca theologia* ordnet sich Ficino schließlich selbst ein, mit der Aufgabe, die durch göttliche Vorsehung beförderte Religion durch philosophische Autorität und Ratio zu bestätigen: *Placet autem divinae providentiae his saeculis ipsum religionis suae genus autoritate rationeque Philosophica confirmare.*⁴⁵

6 Texte als Medium von vernünftiger Erfahrung

Die begeisterte Aufnahme des Corpus Hermeticum im Florenz des 15. Jahrhunderts war zunächst mit den Erwartungen verknüpft, eine Offenbarungsschrift des ägyptischen Toth (des Pendants zum griechischen Hermes Trismegisthos) in Händen zu halten, die älter sein sollte als die Offenbarungen des Moses. Die im 16. Jahrhundert einsetzende philologische Text- und Echtheitskritik hat diese Erwartungen freilich wenig später enttäuscht. Dafür stellten die vielfachen Begegnungen von Eroberern und Missionaren mit »anderen Religionen«, die beim besten Willen nicht mit einer mediterran-europäischen Offenbarungstradition in Verbindung zu bringen waren, Philosophen und Theologen vor neue Interpretationsanforderungen. Wenn diese fernen und fremden Völker durchaus »vernünftige« Religionen mit sittlichen Maßstäben besaßen⁴⁶, woher konnten diese kommen, wenn nicht aus einer allen Menschen gemeinsamen, natürlichen Religion? In der thomistischen Tradi-

41) Dazu ausführlich Walker 1972.

42) Op. 1836.

43) Op. 386, 871. Ausführlich behandelt bei Stausberg 1998, 93-136.

44) Op. 1836.

45) Op. 871ff.; Op. 1537.

46) Byrne 1989. Zur späteren Diskussion: Marschall 1976, 11-26.

tion ließen sich Offenbarung und ›natürliche Religion‹ noch in ein komplementäres Verhältnis bringen, ein Verhältnis, das auch Marsilio Ficino auf seine Weise aufrechtzuerhalten gesucht hatte. Mit einer Erweiterung der Bezugssysteme auf ein mechanistisches Naturverständnis und auf positive Erfahrungen mit gänzlich fremden Religionen verkehrten sich die Akzentsetzungen: Vertreter des philosophischen Deismus stellten nun eine für alle Menschen gemeinsame natürliche Vernunftreligion an den Anfang und konnten dann in den einzelnen Offenbarungsreligionen weitestgehend Verfallserscheinungen sehen. Mit Herbert von Cherbury bekommt die *religio naturalis* schließlich ihre fünf ›Vernunftwahrheiten‹⁴⁷: Anerkennung Gottes, Pflicht zur Verehrung, Verpflichtung zu Tugend und Frömmigkeit, Reue über die begangenen Sünden, Erwartung einer Vergeltung im Jenseits.

Für die hier verfolgten Überlegungen ist aber noch eine weitere Perspektive von Bedeutung, die Implikationen des europäischen Religionsbegriffs wesentlich mitbestimmt hat. Durch das *Corpus Hermeticum* war die Renaissance mit einem ›Religionstyp‹ in Berührung gekommen, für den es im außerchristlichen Bereich noch kein konkretes Zeugnis gegeben hatte: Einer antiken Religion, für die das Lesen und vernünftige Verstehen ein Kultakt sein konnte: Richard Reitzenstein hat diese Gruppe von Kulturen als ›Lesemysterien‹⁴⁸ bezeichnet. Für die uns so selbstverständliche Annahme der ›Lesbarkeit von Religion‹ – wie ich es in einer Abwandlung des Blumenberg'schen Buchtitels von der ›Lesbarkeit der Welt‹ einmal formulieren möchte⁴⁹ – gibt es damit ein nichtchristliches, historisches Beispiel, das bis in die philologische Tradition der Religionswissenschaft wirksam geblieben ist. Mit diesem Rückgriff auf eine antike religiöse Tradition ist nun von einer weiteren Seite her eine ›Intellektualisierung‹ religiöser Kultpraxis befördert worden. Mit der *religio mentis* aus dem lateinischen Asclepius § 25 kommt ein Konzept ins Spiel, durch das eine philologische Professionalisierung im Umgang mit Texten in einer erweiterten Form auf eine religiöse Alltagspraxis übertragen werden kann. ›Buchmetapher‹ und ›Lesemetapher‹ tragen im Übergang von spätem Mittelalter zur Renaissance Heilswege, die konkurrierend zu einer Erkenntnis Gottes und der Welt führen können. »Die Naturwissenschaft erreichte ihre großen Erfolge im 17. Jahrhundert nicht, weil sie Tatsachen beachtete«, notiert Friedrich Tenbruck für eine spätere Phase⁵⁰, »sondern weil sie im ›Buch der Natur‹ die verlässliche Offenbarung suchte, die im ›Buch der Offenbarung‹ so undeutlich und strittig blieb.« Schriftdeutung und Naturerkenntnis bleiben bis ins 18. Jahrhundert konkurrierende Anwendungen der Vernunft zur Erkenntnis Gottes und zum Gewinn des Heils.

47) Cherbury 1966, 208ff.; ders. 1967, 217ff.

48) Reitzenstein 1980, 52, 242f.

49) Gladigow 2000, 107-124.

50) Tenbruck 1993, (31-67), 59.

7 ›Scriptura‹ versus ›natura‹

Goethe hat im Faust I, in den beiden Szenen vor dem ersten Auftreten Mephistos, diese Kontroverse zwischen Schriftdeutung und Naturerkenntnis dramatisch vorgestellt und auf die Alternative ›magia‹ versus ›scriptura‹ verdichtet. Nach Fausts gescheitertem Versuch, sich in die Geisterwelt aufzuschwingen, folgt in den Szenen ›Nacht‹ und ›Vor dem Tor‹ eine Aufarbeitung der methodischen Differenzen zwischen Wagner, dem ›trocknen Schleicher‹, und dem von der Geisterwelt schmähslich abgewiesenen Faust. Wagner, den die »Geistesfreuden von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt« (1105) tragen, warnt Faust vor der »wohlbekannten Schar, die ... dem Menschen tausendfältige Gefahr, von allen Enden her, bereitet« (1125-9), und stellt dem Heilsgewinn durch *magia* sein ›kritisches Bestreben‹⁵¹ gegenüber, dessen Ziel es ist, *ad fontes* zu gelangen: »Wie schwer sind nicht die Mittel zu erwerben, durch die man zu den Quellen steigt!« (562-563). Diesem hohen humanistischen Anspruch, durchaus dem Bemühen, die »Quellen allen Lebens« (456) zu erfassen vergleichbar, setzt Faust die verständnislose Frage entgegen: »Das Pergament ist das der heil'ge Bronnen, woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?« (566-567). »Faust, der alles auf einmal und im Überfluß will«, notiert Ulrich Gaier⁵² in diesem Zusammenhang, »erreicht nichts; Wagner, trocken, aber darum nicht weniger ›Schwärmer‹ als Faust, gräbt auf seine methodische Weise wenigstens den Menschen und seine Selbsterkenntnis aus ...«. Gegen Fausts Zweifel und pathetische Vernunftkritik (»Verachte nur Vernunft und Wissenschaft...!«⁵³) setzt Wagner beharrlich sein selbstbewusstes: »Und ach! entrollst du gar ein würdig Pergamen, so steigt der ganze Himmel zu dir nieder.« (1108-1109). In der Anspielung auf Jakobs Traum Genesis 1, 28 (Jakob träumt, dass die Engel auf einer Leiter vom Himmel auf und nieder steigen), werden so humanistische Textphilologie mit einem Offenbarungs- oder Epiphanie-Anspruch verbunden.

In der zuvor mehrfach angesprochenen Alternative *scriptura* oder *natura* spiegelt sich nicht nur eine spezifische Kontroverse der Europäischen Religionsgeschichte, sondern auch das Problem der Reichweite des europäischen Religionsbegriffs. Wenn es vielleicht nicht mehr selbstverständlich ist, religiöse Erfahrungen beim Lesen und durch das Lesen zu machen, worauf gründet sich dann unter bestimmbareren Bedingungen eine religiöse Erfahrung ›in‹ der Natur oder ›der‹ Natur? Mit dem 17. und 18. Jahrhundert hat Buonaventuras Bild von dem Gott, der weitgehend komplementär im *liber scripturae* und im *liber naturae* erkannt werden

51) Zur ›kritischen Methode‹ als Leitfossil im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert: Gaier 1989, 333.

52) Gaier 1989, 333.

53) V.1851, ›in Fausts langem Kleide‹ am Beginn der Schülerszene von Mephisto gesprochen.

will⁵⁴, zunehmend Risse bekommen. Die Physico-Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts⁵⁵ vertritt immer selbstbewusster den Anspruch einer Gotteserkenntnis aus der Natur und verbindet naturwissenschaftliche Methoden mit dem Ziel, Gottes Wirken in der Natur zu erkennen. William Derhams Abhandlung von 1713 »*Physico-Theologia, or a demonstration of the being and attributes of God, from the works of creation*« verbindet die Überzeugung göttlicher Providenz mit ihrer Erkennbarkeit in den Naturbereichen und ist für eine ganze Literaturgattung eponym geworden. In unmittelbarem Anschluss an die Aufklärung bildet die Naturphilosophie der Romantik eine Gegenbewegung⁵⁶, eine Bewegung, die die stoischen, neuplatonischen, und »hermetischen« Komponenten der Renaissance-Wissenschaften wiederbelebt und weiterführt. Carl Gustav Carus bezeichnet in seiner Rede auf der ersten Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte⁵⁷ die Naturphilosophie als die »Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt« und stellt so »Anforderungen an eine künftige Bearbeitung der Naturwissenschaften« auf, die noch einmal christliche Religion und Naturwissenschaften plakativ zusammenbringen: »Der Zweck des menschlichen Daseins besteht im vollkommensten Vereinleben des Menschen mit dem göttlichen Wesen, dessen irdisches Abbild zu seyn seine hohe Bestimmung ist. Dieser Idealzustand manifestiert sich in Anerkennung, in Wahrheit, in Schönheit und Güte; ihn zu erreichen, dient die Naturwissenschaft...«

8 ›Natürliche Religion‹ versus Vernunftreligion

Mit der französischen Revolution vollzieht sich, durch verschiedene Protagonisten vertreten, ein mehrfacher Wandel der Bewertung von natürlicher Religion und Vernunftreligion, vor allem aber ihrer pragmatischen Einschätzung in politischer Hinsicht. Diente die Idee einer natürlichen Vernunftreligion zunächst als eher abstrakter Modus einer Religion der Gebildeten und des kirchenkritischen Bürgertums, geschah ihre ›Wiedereinsetzung‹ nach dem Zusammenbruch der französischen Ständegesellschaft unter der pragmatischen Perspektive kollektiver Ordnungsvorstellungen. Diese Instrumentalisierung der Religion der Vernunft durch die bürgerlichen Revolutionäre hatte auf deutscher Seite, mit anderen Kontexten, zunächst Beifall gefunden und in dem so genannten ›Systemprogramm des deutschen Idealismus‹ zur pathetischen Forderung nach einer ›Mythologie der Vernunft‹⁵⁸ geführt.

54) Breviloquium II c. 5.

55) Krolzik 1988; ders. 1980, 90-102; Dirlinger 1997, 156-185.

56) Vgl. Kamphausen / Schnelle 1979; Schipperges 1976, 7-25.

57) Dazu Degen 1956, 185-193.

58) Zu einer weiterreichenden Interpretation Frank 1982, 153ff.

Wenig später überwogen freilich Kritik und Skepsis. Karl-Heinz Kohl hat diesen Wandel so zusammengefasst: »Die Entwicklung der bürgerlichen Revolution in Frankreich schien so in den Augen der deutschen Romantiker den Beweis für das Scheitern eines jeden Versuchs erbracht zu haben, durch das Vernünftigwerden der Religion und durch das Religionwerden der Vernunft die ›natürliche Religion‹ als eine neue Form gesellschaftlicher Synthesis Wirklichkeit werden zu lassen.«⁵⁹

Mit Schleiermachers »Reden über die Religion« von 1799 wird in einer Reaktion auf die Religionskritik der französischen Aufklärung eine folgenreiche Neube-stimmung des Verhältnisses von Religion und Vernunft⁶⁰ vorgenommen. Ausgangs- und Fluchtpunkt für Schleiermachers vielfache Apostrophen an den Leser ist eine vehemente Zurückweisung der Vorstellung einer natürlichen Religion: »Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und Charakteristischen in der Religion und in der heftigsten Polemik dagegen. Darum ist sie auch das würdige Produkt des Zeitalters, dessen Steckenpferd eine erbärmliche Allgemeinheit und eine leere Nüchternheit war...«⁶¹ Bereits die erste Rede setzt mit einer Polemik gegen die aufklärerische Idee einer vernünftigen Religion ein und ordnet sie »den sinnlosen Fabeln wilder Nationen bis zum verfeinertsten Deismus« zu, »bis hin zu den übel zusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt.«⁶² Religion gründet nicht auf Denken und Handeln, sondern ist »Anschauung und Gefühl«⁶³ löst »alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen«⁶⁴ auf. Damit ist die von der Aufklärung weithin vertretene Verknüpfung von ›natürlicher Religion‹ und ›Vernunftreligion‹ aufgegeben und ein für die entstehende Religionswissenschaft folgenreiches ›romantisches Programm«⁶⁵ initiiert. Friedrich Max Müller übernimmt schließlich dieses Programm in seine Theorie über den Ursprung von Religion, wenn er Religion definiert als »jene allgemein geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselndsten Formen zu erfassen«⁶⁶, oder als »Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen, oder Liebe zu Gott.«

59) Kohl 1987, 112f.

60) Zu den Folgen für die spätere Religionswissenschaft Gladigow 1997, 17-27.

61) Schleiermacher, Über die Religion. Fünfte Rede. [277].

62) Ders., Über die Religion. Erste Rede. [25].

63) Ders., Über die Religion. Zweite Rede. [50].

64) Ders., Über die Religion. Erste Rede [26].

65) Zu der Kontroverse, ob Religionswissenschaft auf die Religionskritik der Aufklärung zurückzuführen sei oder auf die Religionsphilosophie der Romantik, siehe die Beiträge bei Kippenberg / Luchesi 1991.

66) Müller 1876, 15.

9 Zusammenfassung: Singularisierung und Professionalisierung

Im Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte führt eine Auswirkung der im Schema von Theologie oder Religionsphilosophie vertretenen professionellen Selbstthematization von Religion nicht nur auf das Postulat, Religion sei ein ›Phänomen sui iuris‹, sondern verstärkt ein weiteres Mal die mitlaufende Prämisse der grundsätzlichen Singularisierung von Religion. Bis in den Bereich einer Religionsgeschichte der Neuzeit dominiert auch in der religionswissenschaftlichen Forschung die Annahme, ›der Mensch‹ habe ›eine‹ Religion, die er als ›eine‹ hat, erwirbt – oder ablegt. Für die antiken polytheistischen Religionen – aus denen sich die monotheistischen Religionen ausdifferenziert haben – lässt sich dieses Schema nicht ohne weiteres anwenden: Was hier ›eine‹ Religion ist, wäre bestenfalls über eine Regionalisierung bestimmbar⁶⁷ – wenn die Zeitgenossen eine solche Frage überhaupt für relevant gehalten hätten. In einer bestimmten historischen Situation ist freilich die Frage nach der ›einen‹ Religion und der ›anderen‹ virulent geworden und musste neu beantwortet werden. Als der römische Kaiser Flavius Claudius Julianus (den die Christen Julian Apostata nannten) die Entscheidung seines Onkels Konstantin des Großen, das Christentum zur ›Staatsreligion‹ zu machen, rückgängig zu machen suchte, wurde er mit einem theologischen (oder propagandistischen) Problem konfrontiert. Es fehlte im 4. Jahrhundert eine Sammelbezeichnung für die paganen Kulte, die er in cumulo dem ›einen‹ Christentum hätte gegenüberstellen können. Unter diesen Bedingungen generiert und propagiert er einen Begriff, unter dem sich die paganen Kulte zusammenfassen lassen sollten: *ελληνισμος*. Eine solche Zusammenfassung war nur im Rahmen eines kosmologisch-theologischen Entwurfs möglich geworden, den Flavius Claudius Julianus als eigenes Konzept auf der Basis des Neuplatonismus⁶⁸ entwickelt hatte. Die Applikation des Neologismus *ελληνισμος* auf eine Gesamtheit von antiken Religionen stellt so etwas wie einen Sekundäreffekt einer Professionalisierung der ›anderen‹ Religion dar. Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit, ›Konfession‹ und ausgeschlossener Pluralismus können nun über die Zugehörigkeit zu einem *ελληνισμος* oder aber dem *christianorum catholicorum nomen*⁶⁹ bestimmt – oder gar verordnet werden.

Mit diesem Beispiel sei eine Ausgangslage charakterisiert, in deren Folge sich in der Europäischen Religionsgeschichte der Religionsbegriff in einer Konkurrenz der Theologien und Philosophien grundsätzlich verändert hat, mit Auswirkungen schließlich auch für die Religionswissenschaft. Die hier angesprochenen Prozesse

67) Dazu die Beiträge bei Kippenberg / Luchesi 1995.

68) Vgl. etwa seine ›Rede auf König Helios‹; zum biographischen und philosophischen Rahmen: Rosen 1997, 126-146 und Raeder 1978, 206-221.

69) So die Formulierung im Codex Theodosianus 16,1,2 von 380 n. Chr.; zur Strategie von Selbstbezeichnung und Fremdbezeichnung siehe auch Cancik 1986, 65-90.

scheinen durch eine mehrfache Professionalisierung des Phänomens ›Religion‹ charakterisierbar zu sein (man könnte auf diesem Felde von ›drei Kulturen‹, Snow und Lepenies folgend, sprechen⁷⁰). *Jene* Professionalisierung, die Kontrolle und Tradition der eigenen Religion mit den Mitteln europäischer Wissenschaften zu sichern versucht (die ›Lehrbarkeit von Religion‹ als Option eingeschlossen), und *jene andere*, die nicht über die richtige Tradition und das wahre Verständnis urteilt, sondern beschreibt, wie und unter welchen Bedingungen religiöse Traditionen Veränderungen erzeugen – oder sie zu verhindern suchen. Religionsphilosophie kann *als dritte* von Fall zu Fall zwischen beiden ›Kulturen‹ stehen. Zwischen Theologien und Religionswissenschaft gibt es in der europäischen Wissenschaftsgeschichte nicht nur konkurrierende, sondern auch antagonistische Muster einer Professionalisierung. Während sich die Theologien zunehmend darum bemühen, die ›Bezugswissenschaften‹ (Philologien, Geschichtswissenschaft, Soziologie ...), die sich sukzessiv als Einzelwissenschaften etablieren, heranzuziehen, scheidet die entstehende Religionswissenschaft die nicht-philologischen Wissenschaften (zunächst) aus, und versucht, im Rahmen der neu entwickelten Komparatistik des 19. Jahrhunderts⁷¹ ein methodisches Modell der Gleichbehandlung der verschiedenen Religionen zu erreichen. Für die Religionswissenschaft bedeutet das zugleich, dass sie nicht einfach aus der Theologie oder der Religionsphilosophie ›hervorgegangen‹ ist, sondern im Verlaufe des 19. Jahrhunderts in einem Differenzierungsprozess entstanden ist, in dem sich die drei Fächer und ihre Gegenstände komplementär verändert haben. Ein besonderes Problem der Religionswissenschaft ist unter dieser Perspektive, dass sie selbst (ebenfalls) das Ergebnis eines (wissenschaftlichen) Professionalisierungsprozesses ist, das nun seinerseits in Konkurrenz zu Professionalisierungen ›innerhalb‹ von Religionen stehen kann. Hier sind die Grenzen zwischen internen religiösen Professionalisierungsprozessen und einer Religionswissenschaft, die solche internen, einer Religion zuzuordnenden Prozesse, heißen sie nun Ritualistik, Philosophie oder Theologie, zum Gegenstand hat, deutlich erkennbar und wissenschaftstheoretisch klar zu fassen.

Damit ist zugleich ein aktuelles Problem der Religionswissenschaft insgesamt angesprochen: die Vermittlung der eigenen – und dann auch – der fremden Religionen im Rahmen von Wissenschaft. Nicht zufällig im Zeitalter des Kolonialismus entstanden, liefert die Religionswissenschaft einerseits das Medium, die Religionen der Kolonialvölker zu ›verstehen‹ (und im Interesse einer Kolonialverwaltung mit ihnen umzugehen), andererseits aber auch die Möglichkeit, fremde Religionen *als Religionen* zu identifizieren und durch wissenschaftliche Methode ›importfähig zu machen‹. Aus der Sicht des Soziologen Tenbruck sieht das Fazit dieses Prozesses so aus: »... wer die Zeugnisse der Zeit betrachtet, stößt seit der

70) Gladigow 2002, 291-309.

71) Gladigow 1997, 113-130.

Mitte des vorigen Jahrhunderts [sc. des 19. Jh.] überall und immer deutlicher auf die Spuren der Religionswissenschaften... Niemand kann den durchdringenden Einfluß verkennen, den diese neuen Wissenschaften, die teils sofort verbreitet wurden, teils erst verzögert zur Wirkung kamen, überall ausgeübt haben, auch wenn wir mangels Untersuchungen darüber wenig Genaueres wissen.«⁷² In den Kontext dieser so hoch angesetzten ›Entdeckung der Religionsgeschichte‹, wie es Hans Kippenberg genannt hat⁷³, gehört für Tenbruck schließlich auch die Soziologie: »Die Soziologie war ja selbst aus dem Religionsproblem hervorgegangen und hatte sich als dessen Lösung vorgestellt. Auguste Comte hatte diese neue Wissenschaft als Antwort auf die religiöse Krise Europas entworfen und erhob sie schließlich zur neuen Religion, zur heiligen Kirche des Positivismus.«⁷⁴

Im Rahmen des mit der Aufklärung einsetzenden Differenzierungsprozesses hat sich ein Prozess beschleunigt, in dem die Wissenschaften durch die gleichzeitige Begrenzung ihres Gegenstandes und eine damit korrespondierende erhöhte Kompetenz definiert werden. Philosophie und Theologien haben – wenn man so will – an *diesem* Differenzierungsprozess nicht teilgenommen. Im Zeithorizont von Nachaufklärung und Kolonialismus werden die bekannten historischen, empirischen, positiven Religionen zunehmend mit anderen Modellen von Sinnstiftung und reflexivem Traditionalismus vergleichbar, Religionen als Epiphänomene von Wissenschaften eingeschlossen. Im Rahmen zunehmender Professionalisierung, die sich in Disziplininstellationen ausgewirkt hat⁷⁵, haben auch die drei Fächer Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft sukzessiv eigene Gegenstände erzeugt. Mit der Konsequenz, dass, wenn das ›Gesamtphänomen Religion‹ Gegenstand der Religionswissenschaft ist, auch die mitlaufenden Theologien Gegenstand der Religionswissenschaft sind – oder werden müssen. Die wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten beginnen an dem Punkt, an dem die Religionswissenschaft ihrerseits Teil eines durch Wissenschaft geleisteten Mediatisierungsprozesses von Religionen ist: Religionswissenschaft selbst als Komponente der Europäischen Religionsgeschichte. Der Soziologe Friedrich Tenbruck hat im Blick auf dieses Phänomen von »der Religion im Zeitalter der Religionswissenschaften« gesprochen.⁷⁶

72) Tenbruck 1993, 34.

73) Kippenberg 1997.

74) Tenbruck 1993, 61.

75) Lepenies 1983, 67-82; ders. 1982, 67-106.

76) Tenbruck 1993, 32ff.

Literatur

- Atmanspacher, H., 1993, *Die Vernunft der Metis. Theorie und Praxis einer integralen Wirklichkeit*, Stuttgart.
- Auffarth, C., 1991, »Der drohende Untergang. ›Schöpfung‹ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches«, in: *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 39, Berlin, New York.
- Bloch, O. R., 1971, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye.
- Borsche, T., 1985, »Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker«, in: *Nietzsche und die philosophische Tradition* 1, 62-87.
- Brunner, H., 1983, »Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?«, in: *Saeculum* 34, Sonderheft Dämonen und Gegengötter, 226-234.
- Byrne, P., 1989, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, London.
- Cancik, H., 1986, »Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert«, in: Zinser, H. (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, 65-90.
- Cassirer, E., 1945, »Besprechung der englischen Ausgabe von Paul Oskar Kristellers, The Philosophy of Marsilio Ficino«, in: *Journal of the History of Ideas* 6, 490.
- Cherbury, H. von, 1966, *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* (Paris 1624), Osnabrück.
- Ders., 1967, *De religione gentilium* (Amsterdam 1663), Osnabrück.
- Degen, H., 1956, »Die Entwicklung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte in der Spätromantik bis zur Münchener Versammlung 1827«, in: *Naturwissenschaftliche Umschau* 9, 185-193.
- Dirlinger, H., 1997, »Das Buch der Natur. Der Einfluß die Physikotheologie auf das neuzeitliche Naturverständnis und die ästhetische Wahrnehmung von Wildnis«, in: Weinzierl, M. (Hg.), *Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung: Neue Wege der Religionsgeschichte*, Wien, 156-185.
- Eisenberger, H., 1970, »Demokrits Vorstellung von Sein und Wirken der Götter«, in: *Rheinisches Museum* 113, 141-158.
- Festugière, A. J., 1955, *Epicurus and his Gods*, Oxford.
- Figl, J. (Hg.), 2002, *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2002.
- Fischer, H., 1965, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München.
- Frank, M., 1982, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M.
- Fränkel, H., 1955, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München.
- Gaier, U., 1989, *Goethes Faust-Dichtungen. Ein Kommentar. Band 1, Urfaust*, Stuttgart.
- Gladigow, B., 1965, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφία und κοσμος* (Spudasmata 1), Hildesheim.
- Ders., 1979, »Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung«, in: Eicher, P. (Hg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung* (Forum Religionswissenschaft 1), München, 41-62.

- Ders., 1981, »Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe«, in: ders. (Hg.), *Staat und Religion*, Düsseldorf, 7-22.
- Ders., 1983, »Strukturprobleme polytheistischer Religionen«, in: *Saeculum* 34, Sonderheft Dämonen und Gegengötter, 292-304.
- Ders., 1985, »Mythische Experimente – experimentelle Mythen«, in: Schlesier, R. (Hg.), *Faszination des Mythos*, Basel, 61-82.
- Ders., 1993, »Gottesvorstellungen«, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3, Stuttgart, 32-49.
- Ders., 1992, »Religio docta bei Marsilio Ficino. Religion, Erfahrung, Wissenschaft«, in: Haug, W. / Mieth, D. (Hg.), *Modelle religiöser Erfahrung*, München, 275-285.
- Ders., 1997, »Friedrich Schleiermacher (1768-1834)«, in: Michaels, A. (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München, 17-27.
- Ders., 1997, »Vergleich und Interesse«, in: Klimkeit, H.-J. (Hg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden, 113-130.
- Ders., 2000, »Von der Lesbarkeit der Religion zum iconic turn«, in: Thomas, G. (Hg.), *Religiöse Funktionen des Fernsehens?*, Wiesbaden 2000, 107-124.
- Ders., 2002, »Philosophie, Théologie et Science de la Religion. Les ›trois cultures‹ dans L'Europe chrétienne après les Lumières«, in: Gisel, P. / Tétaz, J.-M. (Hg.), *Théories de la religion*, Genève 2002, 291-309.
- Jaeger, W., 1953, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart.
- James, E. O., 1963, *The Worship of the Sky-God*, London.
- Jones, H., 1981, *Pierre Gassendi 1592-1655. An Intellectual Biography*, Niewkoop.
- Jüttemann, G. / Sonntag, M. / Wulff, M. (Hg.), 1991, *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim.
- Kamphausen, G. / Schnelle, T., 1979, »Die Romantik als naturwissenschaftliche Bewegung«, in: *Report Wissenschaftsforschung* 14.
- Kimmich, D., 1993, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt.
- Kippenberg, H. G., 1997, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München.
- Kippenberg, H. G. / Luchesi, B. (Hg.), 1991, *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg.
- Dies. 1995, *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg.
- Kohl, K.-H., 1987, *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*, Frankfurt a. M.
- Krolzik, U., 1980, »Das physikotheologische Naturverständnis und sein Einfluß auf das naturwissenschaftliche Denken im 18. Jahrhundert«, in: *Medizinhistorisches Journal* 15, 90-102.
- Ders., 1988, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen.
- Lemke, D., 1973, »Die Theologie Epikurs«, in: *Zetemata* 57.
- Lepenies, Wolf, 1982, »Wissenschaftskritik und Orientierungskrise«, in: Lübbe, H. u. a., *Der Mensch als Orientierungswaise? Interdisziplinäre Erkundungsgänge*, München, 67-106.

- Ders., 1983, »Wandel der Disziplinokstellationen in den Wissenschaften vom Menschen«, in: Frey, G. / Zelger, J. (Hg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Bd. 1, Innsbruck, 67-82.
- Marschall, W., 1976, »Stammesreligionen und Moral«, in: Gladigow, B. (Hg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf, 11-26.
- Müller, F. M., 1876, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 2. Aufl., Strassburg.
- Pettazzoni, R., 1956, *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, London (translated by H. J. Rose. Orig.: L'onniscienza di Dio, Torino 1955).
- Raeder, H., 1978, »Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator«, in: Klein, R. (Hg.), *Julian Apostata*, Darmstadt, 206-221.
- Regenbogen, O., 1961, »Lukrez. Seine Gestalt in seinem Gedicht«, in: ders., *Kleine Schriften*, München, 296-386.
- Reitzenstein, R., 1980, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1927), Darmstadt.
- Rosen, K., 1997, »Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum«, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40, 126-146.
- Sannwald, R., 1956, *Marx und die Antike*, Diss. phil. Basel / Einsiedeln.
- Schipperges, H., 1976, *Weltbild und Wissenschaft*, Hildesheim.
- Schleiermacher, F. D. E., 1958, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. von Rothert, H.-J., Hamburg [1799].
- Schmid, W., 1951, »Götter und Menschen in der Theologie Epikurs«, in: *Rheinisches Museum* 94, 97-156.
- Ders., 1962, »Epikuros«, *RAC* 5, Sp. 723-726.
- Stausberg, M., 1998, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42.1), Berlin, New York, 93-136.
- Tenbruck, F., 1993, »Die Religion im Maelstrom der Reflexion«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft Religion und Kultur, Opladen, 31-67.
- Topitsch, E., 1972, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (1958), München.
- Ders., 1973, »Vom göttlichen Wissen. Zur Kritik der Geistmetaphysik«, in: ders., *Gottwerdung und Revolution*, Pullach, 39-134.
- Ders., 1979, *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg.
- Vernant, J.-P., 1982, *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt a. M.
- Walker, D. P., 1972, *The Ancient Theology*, London.
- Zuntz, G., 1958, »Zum Kleantes-Hymnus«, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 289 ff.

Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft

Michael von Brück, München

1. Zur Identität der Religionswissenschaft

1.1. Religionswissenschaft als spezifische Kulturwissenschaft

Religionswissenschaft ist eine Kulturwissenschaft, die sich gegenüber anderen Kulturwissenschaften nicht durch einen eigenen Objektbereich auszeichnet (das war das gescheiterte Unternehmen der Phänomenologie), auch nicht durch eigene Untersuchungsmethoden (sie arbeitet wie andere Kulturwissenschaften auch philologisch, kulturhermeneutisch, sozialanalytisch), sondern durch eine eigene Fragestellung.

Um terminologisch klar zu sein, möchte ich zwischen Objekt und Gegenstand unterscheiden. Ein *Objekt* ist objektiv gegeben, d. h. es ist vorhanden auch ohne den Diskurs über dieses Objekt. Ein *Gegenstand* ereignet sich im gesellschaftlichen Diskurs. In diesem Sinne hat die Religionswissenschaft kein spezifisches Objekt, wohl aber einen spezifischen Gegenstand. Der Gegenstand taucht nur im gesellschaftlichen Diskurs auf und nirgends sonst – und diese Konstellation hat die Religionswissenschaft mit anderen Kulturwissenschaften gemeinsam.¹ Er ist ein spezifischer Gegenstand gegenüber anderen Kulturwissenschaften, insofern die Religionswissenschaft kulturelle Leistungen und Systeme bzw. Subsysteme in einer spezifischen Methodenkonstellation daraufhin untersucht, ob und inwiefern sie letztgültig begründete und die kulturellen Systeme als Gesamtheit deutende Orientierungsleistungen in Gesellschaften darstellen und wie diese funktional zu bestimmen sind. Damit ist gerade kein spezifisches Objekt der Religionswissenschaft im Sinne eines religiösen a priori behauptet, wohl aber eine spezifische Dimension oder Perspektive auf einen Gegenstand, den andere Wissenschaften wie z. B. die

1) Beispiel: Ein Holzkreuz ist ein geometrisch definierbares Objekt, das eine substantielle Identität besitzt und physikalisch, chemisch, geometrisch bestimmbar ist. Als solches ist es nicht ein spezifisches Objekt (object) der Religionswissenschaft. Erst im Kontext der Perspektiven eines gesellschaftlichen Diskurses entsteht eine spezifische Semantik und dieses Objekt erhält symbolische Bedeutung, es verweist auf Sinnggebung. Elemente, Funktionen und Struktur dieser diskursiven Semantik sind der spezifische Gegenstand (reference) der Religionswissenschaft.

Philosophie oder die Geschichtswissenschaft aus ihrer jeweiligen Perspektive prinzipiell auch untersuchen können.²

Religionswissenschaft ist allerdings keine bloße Ansammlung von Einzeldisziplinen, sondern ein methodisch präzise aufeinander abgestimmtes Netzwerk von Perspektiven auf kulturelle und in Gesellschaften historisch bedingt ablaufende Prozesse. Die Religionswissenschaft untersucht Interaktionsprozesse von Menschen, sofern sie der Suche, Symbolisierung und Inszenierung von Sinn und Orientierung in einem umfassenden Bezug darstellen. Was als »umfassend« gilt, ist wahrnehmungs- und deutungsabhängig, also kulturell strittig. Der »Gegenstand« ist damit nicht objektiv bestimmbar, sondern intersubjektives Konstrukt.

Das Spezifikum der Religionswissenschaft liegt also sowohl im Gegenstand als auch im System der Methodenkonfiguration, das einerseits vom Gegenstand bestimmt wird, andererseits, insofern der Gegenstand ja ein Diskursgeschehen ist, den Gegenstand mit konstituiert. Zwar kann es wohl keine universale Definition von Religion als Gegenstand der Religionswissenschaft geben³, gewiss aber ein wissenschafts-heuristisch zu bestimmendes Gegenstandsfeld, das diatopisch und diachronisch variant bleibt. Religionssysteme als soziale Kommunikations- und Selbstverständigungsprozesse ereignen sich in medialen Strukturen, die zu beobachten und zu analysieren Aufgabe der Religionswissenschaft ist. Die Religionswissenschaft nimmt dabei eine spezifische beobachtende Perspektive auf Kulturen und deren Kommunikationsprozesse ein, aus der deutlich eigene, von anderen kulturwissenschaftlichen Perspektiven unterschiedene Fragestellungen, Hypothesen und Thesen erarbeitet werden können. Die Beobachtung kann sich z. B. als teilnehmende Beobachtung konfigurieren, wobei Observation und Partizipation in jedem Falle einander gegenseitig beeinflussen. Wenn Partizipation als Teilhabe an einem Ereignis definiert wird, folgt daraus, dass der Beobachtungsprozess selbst als Erfahrungsprozess zu beschreiben ist, denn Erfahrung ist Partizipation an einem Ereignis. Allerdings muss nun differenziert und Partizipation in einem doppelten Sinne bestimmt werden: als Teilhabe an kulturellen Mustern (wie z. B. Sprache) und als bewusstes Design, das eine spezifische Fragestellung und eine spezifische Beobachtungskonfiguration ermöglicht. Erst im letzteren Sinne tritt die Beobachtung als wissenschaftliche Methode in den Blick, deren Modus und Ergebnis überprüfbar ist.

-
- 2) Dabei sind die möglichen Methodenkonfigurationen abhängig von den Kontexten der zu untersuchenden Gegenstände, sie sind aber auch wissenschaftsgeschichtlich bedingt.
 - 3) Diese vage Formulierung ist intendiert: Es gibt kein objektiv interkulturell bestimmbar Gegenstandsfeld der Religionswissenschaft *sui generis*, wohl aber ist jedes analytische Vorgehen abhängig von einem bestimmten heuristischen Begriffsfeld, das, historisch bedingt, einen spezifischen Diskurs eröffnet und bestimmt.

Methodisch ist die Religionswissenschaft komparatistisch angelegt, aber diese Aussage ist trivial, weil jedes Erkennen Vergleichen ist. Deshalb muss das Spezifikum des Vergleichens in der Religionswissenschaft bestimmt werden. Dieser Frage widmet sich die Systematische Religionswissenschaft, und hier gibt es eine Bandbreite von Möglichkeiten, die im Einzelnen am Gegenstandsfeld legitimiert werden müssen und kulturellen Codes folgen. Das ist der Grund dafür, dass Religionswissenschaft im europäischen Diskurs methodisch anders konfiguriert ist als z. B. in einem indischen oder chinesischen.⁴ Verglichen werden nicht einzelne abstrahierte Erscheinungen von »Religion« (das war die alte Phänomenologie), sondern systemische Kommunikationsfelder in ihren historischen Darstellungsformen und Translationen. Dieselben sind in ganz verschiedenen Medien greifbar, weshalb die Religionswissenschaft mit Methoden arbeitet, die auch anderen kulturwissenschaftlichen Perspektiven eigen sind, z. B. Philologie und sozialwissenschaftliche Methoden. Den Philologien kommt ein besonderes Schwergewicht zu, da die Religionengeschichte der letzten Jahrtausende prominent (aber keineswegs ausschließlich) in literarischen Traditionen greifbar ist. Auch die unterschiedlichen Methoden der Historischen Hermeneutik und der Religionsästhetik sind Zugänge, mit denen das Spezifikum religionswissenschaftlicher Analysen zum Tragen kommt: Unter *Historischer Hermeneutik* verstehe ich den methodisch kontrollierten Ansatz, komparatistisch Verstehensmuster in diachronischer und diatopischer Weise aufeinander zu beziehen, so dass ein Feld von Interpretationsmustern erkennbar wird, das eine spezifische Diskurs-Geschichte aus den allgemeinen Diskursen herauschält und dabei besondere Zusammenhänge erkennen lässt. Unter *Religionsästhetik* verstehe ich eine umfassende Betrachtung von religiösen Ausdrucksformen in allen denkbaren Gestalten medialer Realisierung. Ausdrucksformen sind dann zumindest potentiell »religiös«, wenn sie sich als umgreifende Kodierungen von Sinn-Zusammenhängen präsentieren, was im Diskurs zu überprüfen ist anhand des Kriteriums der Kohärenz solcher impliziten oder expliziten Ansprüche.

1.2. Die Einheit von funktionaler, hermeneutischer und vergleichender Fragestellung in der Religionswissenschaft

Das Spezifikum der Religionswissenschaft besteht darin, dass sie nach dem letztgültigen Orientierungsgefüge in dreifacher Zuspitzung zugleich fragt: funktional,

4) Dies bedeutet nicht, dass Religionswissenschaft nicht interkulturell nach strengen Kriterien der Kohärenz und Konnektivität ihrer Argumente und Analysen betrieben werden könnte. Religionswissenschaft ist vielmehr die Kommunikation der unterschiedlichen und jeweils – im Rahmen ihrer Sprachlichkeit – falsifizierbaren Hypothesen, Verfahren und Thesen im interkulturellen Diskurs.

hermeneutisch und komparatistisch. Dabei überlappen diese Fragemodi einander und ergänzen sich gegenseitig kritisch.

- Die *funktionale* Fragestellung vermeidet es, Wertstrukturen und -urteile auf ihren »Wahrheitsgehalt« zu untersuchen, sondern es geht um die Funktion und Wirkung von Annahmen, Diskursen, Institutionen, die eine Gesellschaft explizit oder implizit prägen. Diese Funktionen werden bestimmt durch die Diskurse, in denen sich eine Gesellschaft multiperspektivisch und in organisatorischen Überlappungen institutioneller Art konstituiert und mit sich selbst verständigt.
- Die *hermeneutische* Fragestellung kann im Sinne einer umfassenden Kulturhermeneutik und vor allem einer Historischen Hermeneutik die semantischen Gefüge kultureller Äußerungen untersuchen, indem der Wechselbezug von individuellen oder lokalen Deutungen von Wirklichkeit mit umgreifenderen Bezügen plausibel gemacht wird und somit das Verstehen von Kulturleistungen aus dem Kontext dieser Bezüge verdeutlicht wird. Dabei werden die Konstituierung und ständige Neuformierung individueller und sozialer Identitäten in ihrer Veränderungsdynamik untersucht.
- Die *komparatistische* Perspektive erlaubt phänomenologische Typisierungen, die für das Verstehen des Besonderen und des Verallgemeinerbaren von Kulturleistungen unerlässlich sind. Komparatistisches Verstehen erzeugt Identifikationsprozesse von Diskursgruppen in Bezug auf Diskursgegenstände, denn nur am Anderen erscheint das Eigene als Verstandenes. Insofern ist der »Gegenstand« der Religionswissenschaft (die Frage nach einem letztgültigen Orientierungsgefüge) eine abgrenzbare und abgegrenzte Metapher im Sprachmodus der Diskursgemeinschaft, d. h. Religion als Gegenstand analytischer Prozesse ist, indem sie im Diskurs entsteht. Aus diesem Grunde sind solche Typenbildungen nie statisch, sondern nur in historischen Prozessen erklärbar.

Indem der religionswissenschaftliche Diskurs Typen, Modelle, Deutungen usw. in die kulturelle Debatte einspeist, ist er freilich selbst religionsproduktiv, d. h. gerade die kritische Distanz zu ihren Objekten macht die Religionswissenschaft zu einer Disziplin, die das religiös-kulturelle Geschehen selbst mit beeinflusst und verändert. Die Religionswissenschaft tritt also einerseits den kulturellen Selbstdarstellungsprozessen gegenüber, indem sie sie aus der Distanz heraus funktional, hermeneutisch und komparatistisch versteht, andererseits sind diese Deutungen aber selbst ein Aspekt der kulturellen Leistungen, die Gegenstand der Religionswissenschaft sind. Dies kann nicht anders sein, weil kulturelles Handeln selbstreferenziell ist, jedoch in stets neuen Kontexten diese Referenz konstituiert und jeweils transzendiert.

Um den Begriff »kulturelles Handeln« zu präzisieren, muss nun der Religionsbegriff auf dem Hintergrund eines Kulturbegriffs geklärt werden. Danach sind Kulturen die Gesamtheit von Wertemustern, Verhaltensweisen und impliziten wie expliziten Kodierungen, nach denen das Zusammenspiel von Individuen und Gesellschaft, Gruppen und Gesellschaften gesteuert wird. Kulturelle Muster sind abhängig von Wertestrukturen und Erziehungsmodellen, die sich aus jenen ableiten und traditionsgesicherte Kohärenz ergeben. Kulturen streben nach Identität und einer gewissen Kohärenz, die ihre Selbstplausibilisierung ermöglicht. Kulturen sind aber weder nach innen noch nach außen abgeschlossene Gebilde, sondern vielmehr komplexe Kommunikationsprozesse, die in konzentrischen Kreisen zu einem in der Gesellschaft je neu zu verhandelnden Kern stehen. Im Austausch, der sich durch ständiges kognitives, emotional gesteuertes oder auch vorbewusst ablaufendes Vergleichen vollzieht, entwickeln Kulturen einen Sinn für das Eigene und das Fremde, woraus sich ihre Identitätsmuster entwickeln. Identität ist ein Prozess, bei dem sich die Inhalte ständig verschieben, weil die historische Entwicklung die kulturellen Kodierungen laufend überholt.

Explizite und implizite Werte verbürgen eine diachronische und diatopische Kohärenz von Kulturen. Solche Werte sind letztlich in Deutungs- und Orientierungssystemen tradiert, die in der europäischen Entwicklung »Religion« genannt werden. In anderen Kulturen ist diese funktionale Voraussetzung ebenfalls gegeben, wenngleich die kulturellen Varianten bei der Institutionalisierung, Verbalisierung, Tradierung und Kodierung dessen, was diese Grundwerte ausmacht, durchaus verschieden sind. Vergleichende kulturanthropologische Studien verweisen darauf, dass nicht nur die Inhalte, sondern auch die Strukturen kultureller Muster kulturvariant sind. Es geht also keinesfalls darum, einen essentialistischen Religionsbegriff zu konstituieren, sondern es wird danach gefragt, welche Systeme, Institutionen, Diskurse und Begriffe funktional dem entsprechen, was sich in europäischen diskursiven Traditionen als »Religion« etabliert hat und ständig neu etabliert – unter je sich verändernden Merkmalen und Bedingungen.

Diese Bedingungen sind in modernen Gesellschaften vor allem mit dem zunächst vagen Begriff der Pluralisierung angegeben. Allerdings genügt es nicht, wegen der Schwierigkeit des Religionsbegriffs auf einen allgemeinen Kulturbegriff auszuweichen, der – zumindest im interkulturellen Kontext – ebenso problematisch ist. Religion bezeichnet zwar kein definiertes oder definierbares Objekt, wohl aber ein kommunikatorisches Gegenstandsfeld von Erscheinungen, Akteuren und sozialen Bezügen, das als heuristische Bestimmung zunächst von anderen Kommunikationsfeldern wie der Kunst oder der Politik durchaus unterscheidbar ist. Zumindest ist dies im heutigen internationalen und interkulturellen Diskurs selbstverständlich – »Religion« im Singular und Plural ist eine Referenzgröße der gesellschaftlichen Diskurse, die sich in vermutlich allen Sprachen widerspiegelt. Nur in diesem Sinne und unter dem Vorbehalt der obigen diskurstheoretischen Bemerkungen

kungen können wir ja, wie bereits erörtert, von Religion als Gegenstand der Religionswissenschaft sprechen und damit eine Bestimmtheit des Begriffs Religion einführen, die diskurstheoretisch belastbar ist. Die Pluralität der Werte- und Lebensmuster in modernen Gesellschaften kann gar nicht verstanden werden ohne die Rolle der Religionen, die heute in noch nie da gewesener Weise in Dialog und Polemik miteinander vernetzt sind. Um das menschliche Phänomen »Religion« überhaupt zu begreifen, genügt es nicht, nur eine Religion zu studieren, weil erst durch die Kenntnis des Anderen zweierlei wirklich bewusst wird: erstens die Tatsache, dass es sehr andere Kultur- und Religionsformen als die eigene gibt, zweitens der Erkenntnisgewinn, der dann entsteht, wenn man gleichsam mit den Augen des Anderen das, was als eigene Traditionsform gilt, neu betrachtet und einordnet.

Nach den allgemeinen Bestimmungen, die ich oben genannt hatte, lässt sich nun konkretisieren: Die Religionswissenschaft ist eine gegenüber ihren Gegenständen kritische Disziplin, die sich um die methodisch präzise und in sich konsistente Erfassung von gesellschaftlichen Zusammenhängen bemüht, welche sich durch bestimmte Glaubens- und Wertvorstellungen, Riten und Normen definieren. Dabei geht es um das Verstehen historischer Zusammenhänge ebenso wie um die Erarbeitung von Methoden, religiöse Phänomene überhaupt zu verstehen. Religiöse Phänomene lassen sich aber nicht nur aus einer reinen Beobachterperspektive darstellen, weil die Beobachtung Teil des kulturellen Prozesses ist, der studiert wird. Die Analyse erzeugt eine kritische Position, die im Diskursgeschehen das, was als Religion betrachtet wird, mit generiert. Die Geltungsansprüche der Orientierungen bzw. der Religionen sind somit in den analytischen und synthetischen Prozessen dialektisch aufgehoben, die die Religionswissenschaft produziert.

Der Gegenstand der Religionswissenschaft kann allerdings nur am konkreten Beispiel – den einzelnen Religionen oder sozialen Gruppierungen – erfasst werden. Diese Erfassung kann in einzelnen Kulturwissenschaften wie der Indologie, der Sinologie usw. auch geleistet werden. Im Unterschied dazu erlangt nun aber die Religionswissenschaft ihre spezifische Perspektive und damit ihre Einheit durch vergleichende Beobachtungen und durch die Konstruktion verallgemeinerungsfähiger Muster (Typologien) mittels eben dieses Vergleichs, der sich aus dem Studium der einzelnen Religionen ergibt. Solche Verallgemeinerungen bedürfen aber der gründlichen methodischen Kritik und stetiger Überprüfung an Hand historischer und aktueller Daten. Aus diesem Grunde müssen vorschnelle Verallgemeinerungen und globalisierende Nivellierungen ebenso vermieden werden wie eine bloß additive Aneinanderreihung von Erkenntnissen über einzelne religiöse Erscheinungen und Zusammenhänge, die ganz und gar nicht ausreichend zum Verstehen der Funktion(en) von Religionen wäre.⁵

5) Daraus folgt für die Stellung der Religionswissenschaft an den Universitäten, dass einerseits die Fülle außereuropäischer Religionen erschlossen werden muss, zum anderen soll

Da die Genese des Fachs Religionswissenschaft selbst eine historisch kontingente Entwicklung widerspiegelt, die eng mit der europäischen Religions- und Institutionengeschichte verknüpft ist, müssen im Rahmen einer historisch fundierten und auf Aktualität bedachten Religionswissenschaft auch die europäische Religionsgeschichte und die christliche Weltanschauung als Hintergrund der religionswissenschaftlichen Begriffs- und Kategorienbildung angemessen reflektiert werden. Dabei geht es um philosophische und historische Zugänge zur europäischen Kultur- und Religionsgeschichte, um eine alle Faktoren einbeziehende Perspektive. Die Religionswissenschaft als Folgeerscheinung der Aufklärung und der Romantik in Europa hat, um ihre eigenen historischen Voraussetzungen zu reflektieren, ein spezifisches Interesse an der Wirkungsgeschichte des Christentums und der Kritik an demselben in Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Kultur. Damit verbunden analysiert sie auch zeittypische Probleme wie die gesellschaftliche Identitätsbildung in pluralisierten Lebensformen durch Abgrenzungsdiskurse oder die Herausbildung von synkretistischen Religionsformen in Geschichte und Gegenwart.

Religionswissenschaft als vergleichende Disziplin soll die Analyse von kulturellen Prozessen ermöglichen, indem die Werte- und Lebensmuster anderer Kulturen in der jeweiligen Spezifik der Identitätsbildung durch die Abbildung im Kontrast zum jeweils Anderen wahrgenommen werden und gleichzeitig die historische und gegenwärtige Dynamik der Begegnung von Religionen und Kulturen in Globalisierungs- und Pluralisierungsprozessen verstehbar wird. Denn jede kulturelle Gestalt ist das Produkt von synthetischen und analytischen Prozessen vorhergehender Elemente. Damit können die Schnittstellen kultureller Entwicklungen und Konflikte genau studiert werden, die entstehen, wenn kreative kulturelle Prozesse aus der Begegnung und dem Zusammenprall von verschiedenen Lebens- und Kulturmustern (Religionen) erwachsen.

Die Religionswissenschaft legt – in Verbindung mit den Sozialwissenschaften, der vergleichenden Literaturwissenschaft usw. – in einem weiten Methodenspektrum, das von der Soziologie bis zur Ästhetik reicht, entsprechende Orientierungs-

die christliche Tradition und ihre europäisch-atlantische Entfaltung sichtbar gemacht werden. Hieraus ergibt sich die unausweichliche Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen (Ethnologie, Regionalwissenschaften wie z. B. Indologie, Sinologie, Turkologie, Geschichtswissenschaft, Soziologie, Theologie). Da der Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft sehr unterschiedliche Kulturräume mit ihren Sprachen, Ethnien und Historien umfasst, ist es unerlässlich, die Kapazitäten zu bündeln und Schwerpunkte zu setzen. So hat z. B. die Universität München neben der Methodik der Religionswissenschaft und dem Religionenvergleich Schwerpunkte in Hinduismus und Buddhismus aufgebaut. Es ist in jedem Fall für die Studienanfänger zwingend, einen intensiven methodologisch orientierten Grundkurs (sechs Semesterwochenstunden) zu absolvieren, um einen Überblick über die Arbeitsweisen und Problemstellungen der Religionswissenschaft zu bekommen.

systeme frei und unterzieht sie in den jeweiligen Kontexten der externen Deutung. Dabei stellt sich, wie schon gesagt, die Frage, ob und wie anhand historischer Analysen und Fallbeispiele allgemeine und im Prinzip iterative Strukturmusterbildungen von kulturdynamischen Prozessen erkennbar werden.

Grundsätzliche Fragestellungen der Religionswissenschaft, die gegenwärtige Bestimmungen von Religion im Blick hat, sind:

- Was sind Kulturen, was sind Religionen?
- Wie entsteht in kulturellen Kommunikationen das Eigene – das Andere – das Fremde?
- Wie entstehen Kooperations- und Dominanzmuster in interkulturellen Bewegungen?
- Wie sind ökonomische, soziale, politische und kulturelle Austauschprozesse vernetzt?
- Nach welchen Parametern entstehen stabile Muster, die Dominanz und Partnerschaft integrieren können, welche Parameter verhindern dies, was zum Kollaps der Kommunikation führt?
- Wie viel und welche »Identität« suchen kulturelle Gruppen und Gesellschaften, und wie verhält sich die Identitätssuche in internen Kommunikationsprozessen von kulturellen Einheiten zur Identitätssuche hinsichtlich externer Kommunikationsprozesse?
- Wie sind die Migrationsproblematik und die Integration von Andersgläubigen in geprägte Gesellschaften zu verstehen, welche Merkmale ergeben sich aus kulturvarianten Situationen?
- Welche Arten von Überlagerungen, Synkretismen und kreativen Integrationen kennzeichnen Religionsstrukturen? Gibt es dabei religionsspezifische Konstanten oder nur den neuen Kontexten entsprechende Anpassungen?

2. Zur Methodendifferenzierung in der Religionswissenschaft

2.1. Verstehen

Verstehen ist ein Prozess, in dem Alterität zu Identität wird, d. h. noch Fremdes wird zu Eigenem. Verstehen ist somit die Voraussetzung für Identitätserweiterung, insofern Neues als verstandenes Erlebtes in die eigenen Strukturen der Wahrnehmungsverarbeitung eingelagert wird. Verstehen ist also ein Identifizierungsprozess, und umgekehrt ist Identitätsbildung ein Verstehensprozess. Dabei muss unterschieden werden zwischen dem epistemischen und dem existentiellen Aspekt der Überführung von Alterität in Identität. Wir können dies auch am doppelten Sprach-

gebrauch des Wortes »Verstehen« nachempfinden: Der Satz »Ich verstehe die Lösung einer Gleichung« impliziert einen anderen und wahrscheinlich geringeren Identifikationsgrad als der Satz »Ich verstehe Dich«, der zumindest eine partielle Identifikation mit dem Anderen beinhaltet. Epistemisch ist es genügend, eine Menge von Wahrgenommenem, d. h. Fakten, Phänomene und Ereignisse, in einen konsistenten Zusammenhang mit den vorhandenen Wahrnehmungs- und Urteilsprozessen zu bringen. Dann habe ich eine Sache »in ihrem eigenen Kontext« verstanden, wobei allerdings auch hier kraft der von mir herangetragenen Wahrnehmungs- und Urteilsbedingungen das Andere bereits immer im Licht des Eigenen erscheint und nicht anders erscheinen kann. Insofern aber Fremdheit wahrgenommen, zugelassen und in ihrer Widerständigkeit und nicht sofortigen Einordnungsmöglichkeit stehengelassen wird (keine Vereinnahmung der Alterität), bleibt eine Differenz zwischen dem geistig Angeeigneten und dem existentiell Nachvollziehbaren bestehen. Der Identifikationsprozess als vertiefter bzw. existentieller Verstehensprozess geht darüber hinaus: er eignet das Andere in die eigenen Wahrnehmungs-, Urteils- und Wertemuster ein und macht damit das Andere zum Eigenen (ich mache mir eine Meinung zu Eigen), d. h. die Identität des Subjekts wird erweitert. Verstehen hat nicht nur quantitative sondern auch qualitative Grenzen, denn jeder Verstehensprozess setzt eine Verfremdung des Erlebten voraus, wobei das Erlebte wiederum nur in einen Erfahrungshorizont treten kann aufgrund von vorangegangenen Verstehensprozessen. Dabei setzt Verstehen eine graduell distanziertere Haltung des Subjekts voraus als das Erleben, das vermutlich bis zu einer (partiellen) Verschmelzung von Erlebnissubjekt und -inhalt im Akt des Erlebens führen kann. Verstehen ist also ein Prozess von partiellen und abgestuften Identifikationen, wobei Subjekt und Objekt in einen Wechselwirkungsprozess treten. Verstehen impliziert Interrelationalität und Intersubjektivität zwischen Eigenem und Anderem. Verstehen ist an die Wahrnehmungsbedingungen eines Einzelnen, einer Sprachgruppe bzw. einer kulturell geprägten Wahrnehmungsweise gebunden, die vorgibt, was als »Gegenstand« zugelassen, wahrgenommen und kognitiv wie emotional verarbeitet wird.⁶ Es entsteht ein je sich weiter verschiebendes

-
- 6) Diese Selbstverständlichkeit wird immer noch nicht hinreichend zur Kenntnis genommen, obgleich wiederholt darauf verwiesen wurde. So hat F. H. Tenbruck 1992 erneut gezeigt, wie der Kulturvergleich in der Soziologie sich unter den politischen Bedingungen des Kolonialismus und Nach-Kolonialismus entwickelte, um auf die ethnozentrischen Theorien und Sozialpraktiken und die damit verbundene politische Expansion europäischer Völker und – nach dem 2. Weltkrieg – der USA zu antworten. Auguste Comte und John Stuart Mill fragten nach dem »Nationalcharakter« einer Gruppe, und E. B. Taylor nutzte die Behauptung von der objektiv wahrnehmbaren kulturellen Evolution, um »survivals« festzustellen, die bewahrt oder überwunden werden müßten, alles unter der normativen Brille der westlichen Wissenschaft. Dabei wurde die Wissenschaft als ein objektives Unternehmen propagiert, das die Überlegenheit der westlichen expandierenden Kulturen zu

Verstehensplateau, das die oppositionelle Abstraktion von Subjekt und Objekt überwindet.

Verstehen ist als meta-repräsentationales Geschehen auf der Begriffsebene abhängig von Wahrnehmungen dessen, was verstanden werden soll. Aber auch Wahrnehmung und Wahrnehmungsfähigkeit von Wirklichkeit ist problematisch und kontextuell bedingt, wie ich nun kurz andeuten muss. Wahrnehmung hängt an Bewusstsein, und Bewusstsein ist ebenfalls nicht ein ahistorisches Gebilde, sondern eine Erscheinung, die durch physiologische Bedingungen einerseits, durch historische (sprachliche und nicht-sprachliche) Repräsentationen andererseits in einer Entwicklung begriffen ist, die in den frühen Phasen der Entwicklung des Menschen ontogenetisch als Plastizität des Gehirns beschrieben wird, in der Entwicklung der Menschheit phylogenetisch mit dem kulturellen Gedächtnis zusammenhängt.

2.2. Vergleichen

Die Religionswissenschaft hat materiale und formale Methoden zu unterscheiden.⁷ Sie muss das Besondere ebenso im Blick haben wie die kulturwissenschaftlich er-

beweisen schien. Bei Spencer wurde aus dem objektiv-wissenschaftlichen Kulturvergleich das Mittel zur Völkerverständigung, das die vorurteilsgeladene und nationalistisch-interessenbezogene vorwissenschaftliche Wahrnehmung anderer Kulturen, die jede Gesellschaft produziert, endlich überwinden sollte. Tenbruck resümiert:

»Wie sich aus allem ergibt, entwickelte die Sozialwissenschaft mit ihrem Kulturvergleich also nicht, wie es immer dargestellt wird, bloß ein wichtiges Instrument der Erkenntnis. Sie reagierte damit vielmehr auf den mit der europäischen Expansion weltweit anschwelenden Nationalismus, was in der Literatur über den Kulturvergleich geflissentlich übersehen wird. Hinter ihrem Programm stand, so oft das vergessen wird, ein vitales praktisches Interesse, das sich gerade aus den aktuellen Reallagen ergab, nämlich aus der weltweiten Intensivierung der Kulturbegegnungen, die unvermeidlich der wechselseitigen Beurteilung der Kulturen akuten Auftrieb geben mußte und deshalb ständig an Dringlichkeit gewann, ja doch seither in der Einen Welt nur noch mehr an Dringlichkeit gewonnen hat... Denn wie der Rückblick zeigt, war der Kulturvergleich stets an feste Vorannahmen über die Wirklichkeit wie über die Wissenschaft gebunden« (Tenbruck 1992, 21).

- 7) Ich lehne mich an Joachim Wachs Unterscheidung an (Wach 1924, bes. 177ff.), meine allerdings, dass die religionsgeschichtliche und die religionssystematische Methodik nicht streng trennbar sind. Nach Wach erforscht die Religionsgeschichte einzelne Religionen, während die systematische Religionswissenschaft mittels des Vergleichens eine materiale und formale Religionssystematik hervorbringen müsse. Bereits die Wahrnehmung, Sammlung und interpretierende Ordnung historischer Daten hängt aber ab von materialen und formalen Vergleichen im Übersetzungsprozess, eben von historisch-hermeneutischen Bedingungen. Die materiale Religionssystematik vergleicht nach Wach die empirisch gegebenen Sachverhalte in den Religionen und erstellt Typologien von Konzeptionen, Riten

hobenen Daten zusammenfassen und auf die allgemeine Begrifflichkeit von Religion beziehen, die wiederum nur religionsphilosophisch bestimmbar und damit kulturell variant ist.

Der Religionsbegriff ist aber nicht statische Voraussetzung des Gegenstandsfeldes, sondern ein sich stets veränderndes heuristisches Kriterium. Dabei aber geht die Religionswissenschaft – im Unterschied zur Religionsphilosophie – grundsätzlich induktiv vor, wobei der *Vergleich* die wesentliche Methode ist, um Verallgemeinerungen zu ermöglichen. Das Vergleichen von Kulturen ist implizit in jedem Übersetzungs- und Verstehensprozess gegeben. Explizit war der Kulturvergleich für die Sozialwissenschaften von Anfang an die Methode, über Einzelwahrnehmungen hinauszugehen und eine Grundlage für den Anspruch zu gewinnen, gültige Theorien aufzustellen.⁸ Dabei muss zwischen internem und externem Vergleich unterschieden werden, wobei als Zwischenstufe ein intersubjektiver Kommunikationsprozess zur Prüfung möglich wird. Das *interne* Vergleichen ist beschreibend und orientiert sich an der Konsistenz von Daten innerhalb eines einzigen Rahmens von historischen Bezügen. Das *externe* Vergleichen dient der Feststellung formaler Konsistenz und setzt eine theoretische Metaebene voraus, während der Kommunikationsprozess zwischen beiden Vergleichsebenen die intersubjektive Prüfung vermittelnd darstellt.

Materiale Daten	Formale Kriterien
3. externes Vergleichen	formale Konsistenz (auf theoretischer Meta-Ebene)
2. Kommunikationsprozess	intersubjektive Prüfung
1. internes Vergleichen	beschreibende Konsistenz (im historischen Rahmen)

usw. Die formale Religionssystematik hingegen abstrahiert vom jeweils Konkreten und stellt allgemeine Strukturen und Formen des Religiösen dar, einen allgemein anwendbaren begrifflichen Apparat also. Dieser, so Wach, sei freilich notwendig, um historisch-konkret arbeiten zu können. Genau das hat aber, so meine ich, grundsätzliche methodologische Konsequenzen, d.h. die Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Konkreten ist selbst ein historisch-hermeneutischer Prozess.

8) Tenbruck 1992, 13.

Die Religionswissenschaft beginnt mit der Empirie von Ebene 1 und schreitet zur Entwicklung eines wissenschaftlichen Begriffsapparats in Ebene 3 fort, wobei allerdings Ebene 3 wiederum Wahrnehmungsbedingungen für die Operationen auf Ebene 1 schafft, d. h. Empirie ist immer nur durch historisch strukturierte Filter möglich. Diese Aussagen treffen für jedes kultur- und geisteswissenschaftliche Verstehen zu. Die besondere Arbeitsweise der Religionswissenschaft besteht darin, dass sie nach einem *bestimmten* Interpretationsnetz fragt, das menschliche Gesellschaften hervorbringen, um die *Gesamtheit* ihrer historischen Erfahrungen und Lebensregeln auf einen allgemeinen Bezugspunkt zu beziehen. Die hier gegenüber kulturellen Einzelleistungen gesuchte Allgemeinheit bzw. die Semantik des Deutungsrahmens für das Gesamte stellt eine *Metaebene* dar, und nur in dieser systemischen Funktionalität kann, wie eingangs erläutert, von einem spezifischen Gegenstand der Religionswissenschaft gesprochen werden. Allerdings handelt es sich dabei um nichts anderes als die inszenierten Kommunikationsstrukturen, die alle Lebensbereiche und sinnlich möglichen Medien informieren. Das Studium dieser Wahrnehmungs- und Gestaltungsstrukturen ist die *Religionsästhetik*, die wiederum phänomenologisch, historisch, geographisch, soziologisch, psychologisch usw. untergliedert sein kann. In jedem Fall ist das Interpretationsnetz, von dem hier gesprochen wird, kulturell und zeitlich variant. Dennoch lassen sich durch Vergleiche Allgemeinstrukturen und Typen (Identitäten) erkennen bzw. die Bedingungen und Parameter angeben, die zu bestimmten Typen und Mustern führen und diese verändern. Die jeweiligen historischen Konditionierungen stehen in einem Wechselverhältnis mit den Identitätsmustern einer Gesellschaft / Religion, und dieses Wechselverhältnis ist durch die relationale Alterität bestimmt. Ein ziemlich allgemeines – aber nicht universales – Modell, soll den Zusammenhang verdeutlichen:

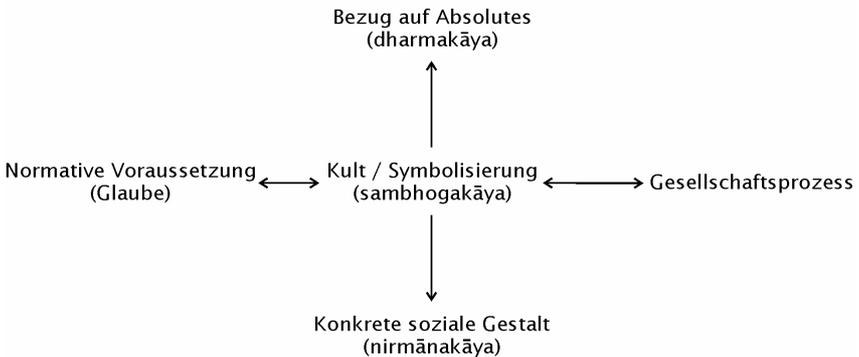


Abb. 1: Modell zum Aufbau von Kommunikationsrastern in symbolischen Vermittlungen

Die Horizontale beschreibt die intersubjektiven Kommunikationsvorgänge in einer gegebenen Gesellschaft. Diese Gesellschaft operiert auf Grund von Voraussetzungen (einem Mythos, einer Verfassung, einem Paradigma), die im Prinzip fraglos anerkannt sind und die kulturelle Identität ausmachen. Diese Voraussetzungen werden in Akten der Symbolisierung, vor allem im religiösen (auch säkularisierten) Kult vermittelt, erinnert und jeweils konkret vergegenwärtigt, um den gesellschaftlichen Kommunikationsprozess zu ermöglichen und zu strukturieren. Für die Religionswissenschaft ist das mittlere Glied der symbolischen Vermittlung von besonderem Interesse, weil hier jeweils Anderes (diachronisch und diatopisch) institutionalisiert zu Eigenem wird. Das spezifisch Religiöse an diesem Vermittlungsprozess wird in der Mehrdimensionalität (die Vertikale) der Interpretation von Wirklichkeit sichtbar.⁹ In der Vermittlung des Tradierten wird der Bezug auf eine absolute, d. h. mit dem empirisch wahrgenommenen Geschehen nicht immanente, Wirklichkeit invoziert, wobei sich dieses Nicht-Immanente durch symbolische Vermittlung und rituelles Handeln (religiöse Semantik des Kultes und der Sprache) als historisch Konkretes, z. B. eine Gründergestalt, eine religiöse Erfahrung, eine bestimmte sittliche Regel usw. »inkarniert« und sozialisiert. Religion *ist* diese mehrdimensionale Kommunikation, bei der die einzelnen horizontalen und vertikalen Aspekte wechselseitig aufeinander einwirken und einander stabilisieren.

2.3. Dialogische Historische Hermeneutik

Zwei Vorbemerkungen sollen die aktuelle historische Verortung einer dialogischen Hermeneutik bestimmen:

1. Nach den bisherigen Ausführungen sind alle Aspekte innerhalb der Religionen wie auch die Religionen selbst ineinander verzahnt und dürfen nicht isoliert betrachtet werden. Es kommt hinzu, dass jede Betrachtung selbst schöpferisch ist, d. h. Interpretation interpretiert nicht nur die Geschichte von Bildern, Begriffen, Strukturen usw., sondern erschafft sie auch jeweils neu im Bewusstsein der hermeneutischen Kommunikationsgemeinschaft. Wenn aber Religionen miteinander, ineinander, auch gegeneinander ihre jeweils vorläufige Identität finden, wie ich in diesem Beitrag zeigen will, so ist die Interpretation und »Selbstfindung« von Religion immer schon ein dynamisches Geschehen der intra- wie interreligiös vernetzten Wirklichkeit.

9) Hier dreifach gegliedert und als kulturell spezifisches, prinzipiell auch anders fassbares Beispiel an einem allgemeinen buddhistischen Realitätschema verdeutlicht.

2. Religionen existieren nicht isoliert nebeneinander. Das bedeutet für die Religionswissenschaft, dass sie nicht mehr eine Religion reflektiert, die neben anderen an einem geografisch bestimmten Ort existieren würde, sondern die Religionen haben einander geografisch und auch inhaltlich durchdrungen. Alle Religionen sind sozialgeschichtlich und ideengeschichtlich von dem betroffen, was man Synkretismus genannt hat, d. h. dass Pluralisierungs- und Verschmelzungsdynamiken Grundmuster kultureller Prozesse darstellen, die sich jeweils neu konstituieren und konfigurieren. Religionswissenschaft muss deshalb auch darstellen und ergründen, wie und nach welchen Mustern Globalisierungsprozesse in Geschichte und Gegenwart ablaufen, welche Dynamik sie aufgrund welcher Parameter entfalten und wie geglückte oder misslungene Kulturbegegnungen und Integrationsmuster wirksam werden.

Religionen können, so sagten wir, nicht als feststehendes »Objekt« betrachtet werden, das, einmal gegeben, gleichbleibend, unabhängig von Raum und Zeit des Beobachters, beschrieben werden könnte. Durch unsere Beschreibung gestalten wir den Gegenstand mit. Wir stehen der Geschichte nicht unabhängig und von außen her deutend gegenüber, sondern Geschichte *ist* unsere Deutung, zwar nicht völlig subjektiv, aber in einer Gemeinschaft von Interpreten *intersubjektiv*. Die Hermeneutik von Friedrich Schleiermacher (1768-1834) über Ernst Troeltsch (1865-1923)¹⁰ bis hin zu Hans-Georg Gadamer (1900-2002) hat diese Dynamik des Interpretationsgeschehens zwischen »Objektivität« und »Subjektivität« bewusst gemacht und darauf hingewiesen, dass wir die Dinge bzw. Begriffe (und die Religionen) nie nur *deskriptiv* betrachten können, sondern einen *Begriff* von diesem »Gegenstand« abstrahieren, der *normativ* wirkt, weil wir durch ihn hindurch die Geschichte, wie durch eine Brille, wahrnehmen. Eine völlig »objektive« Religions-

10) Michael Pye hat die hermeneutischen Erwägungen Ernst Troeltschs für die komparative Hermeneutik der Religionen (und Religionsbegegnung) fruchtbar gemacht: Pye, in: Pye / Morgan 1973, 1-58. Einige Bemerkungen in diesem Abschnitt verdanken sich den Beobachtungen Pyses. Für Troeltsch hat er herausgearbeitet, dass die Frage nach dem »Wesen« einer Religion nicht nur die Abstraktion von geschichtlichen Daten beinhalte, mittels derer diese Daten dann selbst wieder gesammelt, synthetisiert und interpretiert würden, sondern ein kreativer Akt der intersubjektiven Selbstvergewisserung einer religiösen Gemeinschaft sei, weshalb das »Wesen« nie ein »objektiv Gegebenes« sei, sondern eine spirituell-treibende Kraft, die jedes »Gegebene« immer wieder umforme, und so in geschichtlicher Dynamik (mit Kontinuität und Diskontinuität) Religion(en) *entstehen* lasse (Pye 1973, 13-17, mit Bezug auf Troeltsch, Die Christliche Welt [1903], abgedruckt in: Troeltsch 1913, 386-451). Troeltsch hatte diese hermeneutischen Erwägungen in der Auseinandersetzung mit Adolf von Harnacks Schrift »Das Wesen des Christentums« (1900) entwickelt, in der Harnack allein die Lehren Jesu als normativ für die Tradition und das »Wesen« des Christentums betrachtet hatte, wobei der Inhalt dieser Lehren durch die Rückfrage nach dem historischen Jesus bestimmt werden müsse.

wissenschaft kann es wegen der Strukturen der Wahrnehmung und Interpretation nicht geben, und die Geschichte der Religionen, auch der Religionsbegegnung, ist dafür ebenso ein Beleg wie auch die Geschichte der Religionswissenschaft. Wohl aber kann es eine *selbstkritische Hermeneutik* geben, die die Methoden ihrer Verstehensprozesse als gegenseitig abhängige Faktoren im Prozess der Geschichtsbildung der Religion(en) selbst begreift.

Aufgrund des selbstkritischen Aspektes, der dem Verstehen innewohnt, kann und muss sehr wohl zwischen einem »Hineinlesen« und einem »Herauslesen« aus dem Text unterschieden werden. Aber die hermeneutische Kritik von Ricoeur, Derrida, Lyotard und die moderne Semiotik und Interpretationswissenschaft haben nachgewiesen, dass es ein reines »Herauslesen« nicht geben kann: Die Kategorien unseres Bewusstseins sind ein Lichtkegel, ohne den wir nichts sehen würden. Der Lichtkegel wirft sein eigenes Licht, das am »Gegenstand« gebrochen wird und entsprechend modifiziert zurückstrahlt. Dadurch sehen wir etwas als Resultat der Interaktion, also des Interpretationsprozesses, von »Beobachter« und »Gegenstand«. *Hinter diese wechselseitige Interpretationsdynamik, die Vergangenes im gegenwärtigen Wahrnehmungshorizont als normative Grundlage für zukünftig Programmatisches zusammenschaut, können wir nicht zurückgehen.*

Dieser Sachverhalt bedeutet keineswegs, dass sich alles im Nebel der Beliebigkeit auflösen würde. Ich spreche deshalb von einem *hermeneutischen Feld* der Deutung, in dem das historische Ereignis, die subjektiv und sozial interne Erfahrung auf Grund der historischen Ereignisse und die jeweilige externe prozessuale Interpretation einander durchdringen und dadurch religiöses Bewusstsein bzw. das Bewusstsein von Religion begründen. Diese Dynamik durchbricht die bloße Gegenüberstellung von »innerer Erfahrung« und »transzendenter Wirklichkeit«, indem sie intersubjektiv historisch verbürgte Kriterien aufstellen kann, an denen die existentielle Realisierung der jeweiligen »religiösen Erfahrung« immer wieder neu gemessen werden muss.

Die Entwicklung von Religionen und damit auch die Interpretation, was die Identität einer bestimmten Religion sei, ist ein Prozess, der nie zum Stillstand kommt.¹¹ Das trifft auch auf jede Religionsgeschichte zu, weil zwei Variablen beweglich sind und dadurch auch die dritte – das jeweilig historisch als das »Faktische« wahrgenommene – in immer neuer Deutung erscheint. Alle drei Aspekte wirken aufeinander ein und modifizieren einander. Jeder entfaltet sich aber auch nach eigenen ihm entsprechenden Kriterien. Keiner der drei Aspekte allein kann Religion legitimieren, sondern Religion konstituiert sich *im* andauernden und historisch bedingten Interpretationsprozess der jeweiligen sozial-religiösen Gruppe. Diesen Prozess möchte ich als hermeneutisches Feld darstellen:

11) Vgl. dazu Pye / Morgan 1973, wo diese These hinreichend belegt wird.

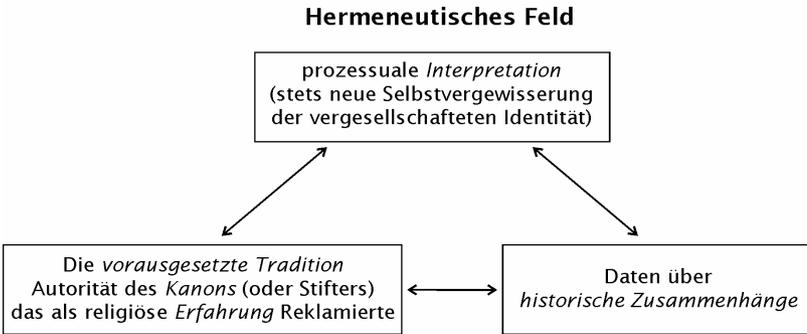


Abb. 2: Das hermeneutische Feld: Das Interpretationsnetz hat Knoten bzw. Bezugspunkte (die Eckpunkte des Dreiecks) als aufeinander bezogene Momente des Interpretationsprozesses.

Jede Übersetzung ist ein historisch-hermeneutischer Prozess, der die Wechselwirkung der Relationen offen legt. »Übersetzung« ist philologisch meistens nur noch auf das Allgemeine, den schon enthistorisierten Sprachbegriff oder die scheinbar äquivalente Vokabel bezogen. Die Entstehung (und fortlaufende Korrektur) der Wörterbücher ist aber jeweils Produkt der Gesamtheit historisch bedingter kultureller Wahrnehmungen, ob nun kulturwissenschaftlich bewusst gemacht oder nicht, d. h. Übersetzung setzt die Integration der Alterität voraus, im Sinne der Begriffsbestimmung zu Beginn dieser Erörterung. Das Problem hat sich deutlich gezeigt in der Orientalismus-Debatte und findet heute seinen Ausdruck in der Frage nach eigenständischen indischen oder chinesischen kulturwissenschaftlichen Methodologien – für viele asiatische (und neuerdings auch afrikanische) Kollegen ist die westliche Forderung nach »Objektivität« nicht Voraussetzung für eine kulturell invariante Wissenschaft, sondern selbst ein kulturell varianter Standort. Das Problem lässt sich auch noch einmal anders fassen: Religionswissenschaft beruht auf Textphilologie und ethnologischer Feldforschung in den jeweiligen Sprachen der als Objekte der Forschung gewählten Kulturen. Die methodologische Abstraktion, Zuordnung der Daten und Interpretation derselben erfolgt dann aber in Englisch. Religionswissenschaft kann ihre Metasprache (die formalisierte Verallgemeinerung liefert) nicht nur in Englisch (oder Französisch bzw. Deutsch) finden, ohne dass die in diesen Sprachen formalisierten Abstrakte selbst wieder relational in den hermeneutischen Prozess mit anderen Sprachen eingebracht werden. Das aber ist die intellektuelle Aufgabe des Dialogs zwischen den Religionen, besser, zwischen Menschen, die auf Grund unterschiedlicher kulturell-religiöser Voraussetzungen in einen reflektierten Austausch miteinander eintreten. In diesem Sinne scheint mir

Dialog ein Prozess des prozessual-vergleichenden Übersetzens mit dem Ziel von Verstehen (s. o.) zu sein, der für die Methodik der Religionswissenschaft zentral ist. Methodisch reflektierender Dialog kann aus der Religionswissenschaft gar nicht herausgehalten werden, sondern ist Inbegriff eines Verstehensprozesses, der die kulturell-historische Varianz der Hermeneutik bedenkt. Denn nicht nur der Gegenstand der Religionswissenschaft ändert sich historisch, nicht nur werden die Beschreibungen und Analysen quantitativ erweitert, sondern die Religionswissenschaft ist – wie jede Kulturwissenschaft – selbst ein Aspekt der Selbstgestaltung von Kultur, also Teil der Identitätsfindung einer Kultur und daher historisch bedingt und relational.

Der Mensch wird zum Menschen erst durch sein Gegenüber und das Wort kommt zur Sprache im Gespräch. Die Religion / Tradition wird zur Religion / Tradition erst durch die Begegnung mit der anderen Religion / Tradition. Das ist das dialogische Prinzip, das, wie wir bereits sagten, im Sinne Martin Bubers auf das Verstehen des Anderen auch in der Religionswissenschaft angewendet werden kann. Wenn verschiedene Menschen einander begegnen und verstehen wollen, werden Verstehensprozesse durch die Unterscheidung von »Unähnlichem« und »Ähnlichem« in Bezug auf das je Eigene ermöglicht, d. h. der *Vergleich* ist jedem Verstehen immanent.

Jeder Vergleich bezieht sich auf einen gemeinsamen Punkt; jede Übersetzung ebenso. Verstehen hängt also an einer gewissen *Ähnlichkeit* von Subjekt und Objekt des Verstehens, nicht aber an Gleichheit. Für die Historische Hermeneutik, die Kommunikationsmuster in Begegnungen analysiert, ist diese Ähnlichkeit in aller Unähnlichkeit wichtig und produktiv. Die Geschichte der Begegnung zeigt es: *Anknüpfungspunkte* und *Reibungspunkte* treiben das Interesse an der Begegnung und der Erkenntnis voran – wenn es nur noch eines von beiden gäbe, wäre die Begegnung unfruchtbar. In Bezug auf Buddhismus und Christentum hat Michael Pye hervorgehoben: *Gemeinsam* sei beiden Traditionen die allgemeine Komplexität, die lange Geschichte in sehr unterschiedlichen Ländern, die missionarische Ausbreitung, der Minoritätenstatus ebenso wie die Erfahrung, Staatsreligion zu sein, die Vielheit dogmatischer Formen und Standpunkte. *Verschieden* seien die jeweiligen Inhalte der ähnlichen Situationen.¹² Man könnte andere Kriterien hinzufügen, aber es gibt unbestreitbar ein »Überschneidungsfeld« bzw. jeweilige genügend große »Schnittmengen«.

Neben dem Element der geschichtlichen Veränderung und Diskontinuität gibt es in den Religionen auch *Kontinuität*, die die Identität einer Tradition verbürgt. Um ein Beispiel zu geben: Das, was mit »Jesus Christus« gemeint ist, unterscheidet sich von dem, was mit »Gautama Buddha« gemeint ist, insofern sich eine

12) Pye 1973, 10.

Interpretationsgemeinschaft immer wieder neu darüber einigt, was *in dem Horizont* ihres jeweiligen Bildes oder Begriffes betrachtet werden soll. Die Gadamerischen Verstehenshorizonte, die Heinrich Ott für den interreligiösen Dialog in Anspruch genommen hat,¹³ überlagern einander wie Schnittmengen. Die Überlagerungen sind im Kern konturscharf und werden am Rand diffuser und offener. Das macht jede Interpretation zu einem offenen Geschehen. Im Diskurs der Deutungen wird die Geschichte weitererzählt und der Erzähler wird zum Mit-Handelnden im ursprünglichen Geschehen. *Kontinuität* ist demzufolge nicht das Bewahren eines einmal Gegebenen, sondern das *Geschehen immer neuer Aneignung* in einem Traditionsstrom. Das Gegebene als feststehende Substanz verstehen zu wollen – »kein anderes Evangelium«, »kein anderer *dharma*«, »objektivierte Selbigkeit des Forschungsgegenstandes« – ist hermeneutisch naiv und verdeckt nur die eigenen ideologischen Voraussetzungen, nämlich das Festhalten eigener Interessen, die man unter dem Deckmantel von Objektivität verbirgt.

In Bezug auf theologische Sprachspiele ist dieses Problem erkannt worden, und daran hat die religionswissenschaftliche Methodik ihren Anteil gehabt – sie selbst ist aber von der Methodenkritik nicht ausgenommen. Nochmals ein berühmtes Beispiel: Wenn Karl Barth in seinem Paragraphen 17 der »Kirchlichen Dogmatik« erstaunt feststellt, dass man im Amida-Buddhismus einer Gnadenreligion mit der Betonung des Glaubens begegne, die sich nur darin vom Christentum unterscheide, dass sie den *Namen Jesus Christus* nicht habe – und daran hinge alles –, so ist das phänomenologisch falsch und hermeneutisch problematisch. Falsch, weil der Amida-Buddhismus eine *andere* »Geschichte« erzählt als das Neue Testament. Hermeneutisch problematisch, weil auch der »Name Jesus Christus« nur in einem bestimmten sprachlichen Rahmen Sinn ergibt, d. h. in ein Sprachgeschehen eingebunden ist und somit der jeweils neuen *Übersetzung* im oben genannten Sinn bedarf. Jeder Name ist in diesem Interpretationsgeschehen relativ: Die »Reichweite« des Namens hängt von der Anzahl und den Sprachen der am Gespräch beteiligten Personen ab, nicht nur von einer ihm absolut innewohnenden Realität. Anders ausgedrückt: Die Wirkungsmacht des Gesprächs liegt im *dialogischen Kommunikationsnetz*, nicht in einer Namens-Substanz.

Jede Interpretation ist also dialogisch. Gewiss, man muss mit soviel Zurückhaltung wie nur möglich die andere Religion *aus* und *in* ihrem eigenen Kontext interpretieren, sich aber dessen bewusst sein, dass dies auch immer ein Hereinholen in den eigenen Horizont ist. Das Betrachten des Anderen verändert das Eigene. Dadurch wird die Hermeneutik nicht nur zum kritischen Korrektiv der jeweiligen religiösen Tradition, sondern auch der Wissenschafts*methodik*, die meint, objektiv zu sein, in Wirklichkeit aber das Geschehen, das sie beschreibt, mit beeinflusst und

13) Ott 1980, 74ff.; ders., 1994, 164ff.

gelegentlich erst hervorbringt.¹⁴ Diese fortwährende Selbstdistanzierung und Rückkehr zum Eigenen *ist* in gewissem Sinne die Geschichte der Religionen. Wir brauchen das Andere, um uns selbst zu erkennen, werden dadurch selbst anders, kehren als Andere zurück, vermitteln dies den Partnern innerhalb der eigenen Diskursgemeinschaft und dann wieder nach außen. Wenn man bedenkt, dass dieses »Wir« jeweils unterschiedliche Identitäten innerhalb einer Tradition (konfessionelle, geographische, historische, individuelle) anzeigt und diese *innere* Pluralität eines gegebenen religiösen Kommunikationsraumes mit einer ebenso differenzierten pluralen Wirklichkeit in den jeweils anderen Religionskulturen reagiert, wird die Komplexität interreligiöser und interkultureller Kommunikation deutlich.

Daraus folgt, dass wir eine dialogisch-hermeneutische Sprache benötigen, die *vor-sichtig* in dem Sinne ist, dass sie erkennt, was ein Wort beim Diskurspartner an Verstehen oder Missverstehen auslösen könnte, damit ein argumentativer Konsens geschaffen werden kann. Gleichzeitig muss eine solche Sprache *rück-sichtig* in dem Sinne sein, dass sie ihre eigene Bedingtheit durch die Tradition, aus der sie kommt, erkennt, damit das ursprünglich Gemeinte zu Wort kommen kann und nicht durch sprachliche Gewohnheiten verstellt wird. Stimmigkeit im Sinne der authentischen Annäherung an das ursprünglich Gemeinte wird also im dialogischen Diskurs gemeinsam *gesucht* und nicht einfach vorgefunden.

In dieser Formulierung hat sich aber bereits das Problem der Zeit dargestellt, weshalb ich von *Historischer* Hermeneutik spreche.¹⁵ Verstehen ist ein Prozess, und Prozess ist Zeit. Was ist Zeit? Wir beschreiben nicht einfach Vergangenes als historisches Faktum, sondern das Vergangene nur, insofern es in der Gegenwart präsent ist, also eine präsentische Vergangenheit. Die Vergangenheit ist damit abhängig nicht nur von historischen Fakten, sondern auch von den Wahrnehmungs- und Deutungsbedingungen in der Gegenwart. Der Prozess des Verstehens ist ein Prozess der Vergegenwärtigung in Zeitnetzen, d. h. er hat je einen konkreten Ort und Zeit. Verstehensprozesse sind damit zwar in dieser Bestimmung formal universalisierbar, nicht aber in den materialen Strukturen. Insofern Wahrnehmungs-, Sprach- und Begriffsbildung aber jeweilige Verstehensplateaus schaffen, die von einer interpretierenden Gemeinschaft über eine gewisse Zeit als Gewohnheiten solange akzeptiert werden (Wissenschaftsparadigmen), als ihre Konsistenz intersubjektiv plausibel erscheint, entstehen Strukturbildungen, die normierend wirken und

14) Dass auch die Religionswissenschaft an kulturelle Normen gebunden ist, wird gerade im Dialog offenbar, wenn nämlich aus der Außenperspektive deutlich wird, dass die Begriffe und Methoden der europäischen geistigen Disziplinen keineswegs allgemein akzeptiert sind. Hier erweist sich die dialogische Methodik als kritisches Korrektiv der Religionswissenschaft, die an ihre eigenen kulturellen Voraussetzungen erinnert wird. Dies hat Pye an den drei »Schulen« der europäischen Buddhismologie (der anglo-deutschen, der russischen, der französischen) gezeigt (Pye 1973, 18ff).

15) Dazu v. Brück 1995, bes. 216ff.

epistemische Symmetrien erzeugen. Religionswissenschaft ist in diesem Sinne epistemisch normativ und keineswegs »nur« deskriptiv. Dies ist allerdings eine andere Normativität als die in der Theologie oder Religionsphilosophie intendierte. Die Normativität der Religionsphilosophie bezieht sich auf die deduktiv gewonnenen Notwendigkeiten logischer Begriffsbildungen in einem bestimmten Sprachzusammenhang, die ontologische und ethische Normativität der Theologie ist Explication einer Urkunde (Offenbarung, Kanon, charismatische Autorität), die Normativität der Religionswissenschaft hingegen bezieht sich auf die historisch instabile Interpretationsstruktur vergleichender Analysen auf dem Hintergrund des hermeneutischen Dreiecks, wie oben dargestellt.

Wie jede kulturelle Leistung ist auch die Religionswissenschaft historisch bedingt. Sie hat ihre Wurzeln im Projekt der Aufklärung, deren Ziel es war und ist, durch Erkennen eine Veränderung des erkennenden Subjekts im Sinne der Verbesserung seines Lebens und seiner Lebensbedingungen zu gewinnen. Erkennen ist somit Kritik am Faktischen, indem das, was als Faktisch gilt, als relativ erkannt und in einen neuen Zusammenhang gestellt wird. Religionswissenschaft als religionskritische Disziplin pluralisiert den Status der Selbstdefinition des Menschen, indem sie kulturelle Leistungen und Behauptungen in ihren Relationen beschreibt und damit relativiert. Wir erkennen somit das Andere als das, was das Eigene deutet. Das Andere wird dabei zum kritischen *movens*. Aus Erkenntnis wird Selbsterkenntnis. Da das Andere im Plural der Relationen erscheint, erfolgt aus der Relativierung die Pluralisierung menschlicher Selbst- und Sinndeutungen. Diesem Urteil unterliegt nun aber auch die Religionswissenschaft selbst, denn sie ist das Produkt einer spezifischen Geschichte. Selbst wenn man die Universalität der Vernunft voraussetzt, wird die Formalität des konsistenten Urteilens kulturell in konkreten sprachlich-kulturellen Zusammenhängen wirksam, d. h. die Erkenntnis, die aus hermeneutischen Prozessen folgt, ist historisch. Jeder gesellschaftliche Diskurs, den die Religionswissenschaft untersucht und dem sie selbst zuzurechnen ist, kann nur als ein komplexes Gefüge von relativen Parametern interpretiert werden. Daraus folgt, dass die kritische Perspektive der Religionswissenschaft zu einer relativierenden Kritik wird nicht nur der Religionen, sondern auch der Religionswissenschaft.

Eine dialogische Historische Hermeneutik ist der *bewusste* Vollzug der ohnehin andauernden *Begegnung mit dem Anderen*, allerdings so, dass Identität nicht nur – aber durchaus auch – durch Abgrenzung erzielt wird, sondern auch durch das interkulturelle Gespräch und Fragen, was Identifikation *und* Abgrenzung voraussetzt. Man kann dies als einen Prozess des sozialen Lernens bezeichnen. Lernen bedeutet Verstehen. Verstehen bedeutet, den eigenen Mangel zu erkennen. Der eigene Mangel wird erkennbar erst in der Begegnung mit Anderem. Verstehen ist somit ein Prozess lernender Begegnung bzw. der Begegnung im Lernen.

Literatur

- Ott, Heinrich, 1980, »The Beginning Dialogue between Christianity and Buddhism, the Concept of a »Dialogical Theology« and the Possible Contribution of Heideggerian Thought«, in: *Japanese Religions* 11, Nr. 2/3, 74-112.
- Ott, Heinrich, 1994, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt.
- Pye, Michael, 1973, »Comparative Hermeneutics in Religion«, in: Pye, M. / Morgan, R. (Hg.), *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*, The Hague, Paris, 1-58.
- Pye, Michael / Morgan, R. (eds.), 1973, *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*, The Hague, Paris.
- Tenbruck, Friedrich H., 1992, »Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?«, in: J. Matthes (Hg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs* (Soziale Welt, Sonderband 8), Göttingen.
- Troeltsch, Ernst, 1913, *Die Christliche Welt* (1903), Gesammelte Schriften II, Tübingen.
- Von Brück, Michael, 1986, *Einheit der Wirklichkeit*, München.
- Von Brück, Michael, 1995, »Wo endet Zeit? Erfahrungen zeitloser Gleichzeitigkeit in der Mystik der Weltreligionen«, in: Weis, K. (Hg.), *Was ist Zeit?*, München, 207-262.
- Wach, Joachim, 1924, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftliche Grundlegung*, Leipzig.

Yeshayahu Leibowitz on the possibility of religious subjectivity: Critique and defense

Ronny Miron, Ramat-Gan (Israel)

A. Preface

The question that will be discussed in this paper is whether one's individual subjectivity can be religious, i. e. be molded by a religious faith and worship. I shall do this by applying to the thinking of Yeshayahu Leibowitz (1903-1994), one of the most original and challenging Jewish thinkers of our time.¹ The revolution he caused in the understanding of Judaism was compared to that of Wittgenstein, Kierkegaard, and even to the Copernican revolution of Kant. Hence he is undoubtedly one of the most original and challenging Jewish thinkers of the 20th century.² The uniqueness of his approach stems from the fact that as an orthodox-Jew he was totally committed to God's commandments (Mitzvoth)³, but by the same token, he rejected the traditional theology and metaphysics that had historically accompanied the Jewish Religion (metaphysics which included an information about the creation of the world and its inhabitants, about God as the ruler of human reality, miracles etc.).⁴ In his thinking he combines an extreme voluntarism as the indispensable

-
- 1) Except for a single volume (henceforth: Judaism), in which few of his classic articles were translated into English, all Leibowitz' writings appeared only in Hebrew. All the translations from the Hebrew sources are mine.
 - 2) The discussion will expose to Leibowitz' thinking as dealing with the challenges of modernity. Yet, as already acknowledged in the literature (mainly in Hebrew), many aspects refer directly to the post-modern era.
 - 3) The Hebrew term ׀Mitzvoth׀ is translated here as God's commandments and refers to the divine imperative. In the Jewish tradition there is a distinction between written commandments to oral ones – the former are taken from the Pentateuch (Torah) and the latter were produced by a continuous historical process of interpretation of the former which was oriented towards deduction of detailed practical norms. However, both kinds are equally binding to believers.
 - 4) The project of eliminating metaphysics of any kind from religious faith has far-reaching implications that can be seen as independent of Leibowitz' concept of the believer. For instance, it raises questions about the character of God towards whom the religious faith is directed; about the origins of religious authority and about many other fundamental themes with regard to religion. Needless to say, these issues are interconnected. These will

condition to any religious belief, with a heteronomic understanding of God's commandments, namely an imperative that is directed to God as another being beyond one's self. In other words, without one's initial free will to believe, there can be no religious experience. Yet after the decision has been taken, in the praxis itself, the believer is asked to put aside his free will and even the entire realm of individuality out of which that will stemmed, and to commit himself totally to those commandments. Consequently, Leibowitz' voluntarism is dismissed in the religious praxis and ends in formalism and deductivism, to the extent that the praxis finally identified with the religious faith itself.

The following discussion will take the challenge of elucidating the implications of the above depicted concept of a religious faith on the believer, namely on the person who practices religion and regards himself as a believer. The question will be simply: what sense can there be in a conception of religious faith, which on the one hand acknowledges the indispensable part of the individual in the very constitution of faith but on the other hand demands elimination of his whole individual being within the praxis that realizes the faith itself? In other words, can one's own subjectivity remain detached and uninfluenced by the demanding routine of the religious praxis, such as that of Judaism? Leibowitz' positive answer, which will be discussed after an exposition of his idea of religious faith as a volitional decision, suggests a critique of the possibility of religious subjectivity. For him subjectivity cannot be religious or affected by religion and hence the believer does not lose his individuality on account of his faith. Nevertheless, the problems that arise from Leibowitz' position, to which the discussion will point subsequently, will illuminate the difficulty, if not impossibility, of maintaining it. Therefore, the critique of Leibowitz' view will suggest a defense of the possibility of religious subjectivity or, better, of the view that regards one's subjectivity as inherent to his/her religious faith.

B. Faith as a volitional decision

The main information concerning the believer in Leibowitz' writings depicts a person who has decided out of free will to accept the whole frame of God's commandments – a decision that can be taken by a secular person or, in case of one who was educated religiously, as a grown up person. In any event, the decision to

not be elucidated below, but for the present suffice it to point that the elimination of metaphysics is merely a refusal to accept any kind of theoretical or speculative reasoning as part of the religious faith, including such that refer to the believer. For the discussed project see: Sagi, 1997a.

believe is an indispensable condition for the very constitution of the religious way of life in which will be realized God's commandments.

Allegedly, Leibowitz' argument that the decision to believe stems from one's individuality may enable using the study of that act as a gateway to the understanding of the believer's individual personality. Yet, this stance needs a justification, for it is quite obvious that not every act of will, can be considered as a means to access one's personality. Therefore, what is demanded in the first place is a clear distinction between the will to believe, which is a free will as it represents »an obligation that one imposes upon himself« (*Faith*, 11), to other one's wills. For the present, Harry Frankfurt's distinction between two kinds of wills – »First-order desire« and »Second-order desire« – can be of a value for understanding how one's free will can testify to his personality. Whereas the former relate to human being's motives which are common also to other »members of certain other species« and basically are designed to satisfy biological needs, the latter are »particularly characteristic of humans« or persons as such.⁵ »Someone has a desire of second order when he wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will«. In other words, desire of second order takes place whenever one wants a certain desire »to be effective – that is to provide the motive in what he actually does«. ⁶ Logically the fact that human beings may experience desire of second order shows that »they are capable of wanting to be different ... from what they are«. ⁷ To conclude, one's ability to identify himself with a certain will and the fact that such will may generate changes in his / her personality and life, which underlies Frankfurt's idea of desire of second order, supplies a substance to elucidate the subjectivity of the religious person out of his/her will to believe.

Nonetheless, Frankfurt's analysis of the free will cannot be adopted completely to the present discussion, for it does not include within itself the demand to realize the practical implementations that emerges from a desire of second order.⁸ For Leibowitz, a severance between the will to believe and the realization of God's commandments will void the will to believe of any meaning. According to him »Faith in Judaism is the religion of Mitzvot [commandments], and apart from this religion Jewish faith does not exist« (*Judaism*, 38). Hence, though he shared with Frankfurt the idea of free will which cannot be imposed by any facts or rational reasoning, for Leibowitz freedom does not refer to the practical implementations of that will but ends exactly once the decision has been taken. However, this reserva-

5) Frankfurt 1971, 6.

6) *Ibid.*, 10.

7) *Ibid.*, 7.

8) Frankfurt terms such cases as »wanton« and clarifies that by such a position one does not turn out to be an animal that has only »First-order desires«. See: Frankfurt 1971, 11.

tion abolishes the relevance of Frankfurt's understanding of desire of second order as representing persons to the analysis of Leibowitz' idea of faith.⁹

Nonetheless, there is still a difficulty in progressing in the understanding of the subjectivity of the believer, since, according to Leibowitz, not only can one not trace back the roots of the decision to believe, also the believer is an individualist whose decision cannot be influenced. He stated that »Even if one could be absolutely certain that the world was created by the will of God, and that He liberated our forefathers from Egypt, and that He revealed Himself to them on Mount Sinai ... one may still refuse to serve God« (*Judaism*, 75). That is to say that even when the proof of the religious faith seems certain, one can still reject it or at least overlook the practical norms that come- out of it – two options that for Leibowitz means one and the same thing. It transpires, then, that since the decision to believe is not an outcome of external circumstances, it is not predictable and not predictable. Therefore, it is impossible to come to terms with connection between the actuality by which the believer is surrounded and his decision to believe. Actually, the possibility that such a connection does not exist at all was not explicitly rejected by Leibowitz, who constantly employed restricted language about faith:

»I know no ways to faith other than faith itself... I do not regard religious faith as a conclusion. It is rather an evaluative decision that one makes, and, like all evaluations, it does not result from any information one has acquired, but is commitment to which one binds himself. ...

*No method can guide him to this [decision]. Nothing he could experience would lead him to faith if faith did not spring from his own decision and resolve... It is not nature or history that gives origin to religious faith. In that case, faith could have no meaningful value. It would impose itself on man even as the findings of science impose themselves on any mind that understands them, leaving no room for choice, deliberation, and decision« (*Judaism*, 37-38).*

The argument that the individual background is closed before any observation remains valid also in case of a person who can express the considerations he took into account before his decision to accept God's commandments, for the one who believes in its fruitfulness. Yet, those same considerations will have a different meaning for another believer or even in a different period in the lifetime of the same believer. This is the inescapable nature of a decision that does not stem from objective data and hence cannot be explicated.

In Leibowitz' writings one can find two kinds of reasoning for his extreme understanding of the individuality. The first refer to the biblical history, claiming that

9) For further discussion, see Peter Berger's analysis of the centrality of the personal autonomy in modern religion. See: Berger 1974, 196; Berger 1979, 1-31; Sokol 1992.

even though the Bible is full of miraculous proof of the existence of God as well as attempts to persuade people to believe, those attempts failed totally.

»Scriptural historiography teaches us that events in which ›the finger of God‹ is incontestably manifest do not inevitably lead to faith and service of God. The generations that witnessed wonders and miracles in Egypt ... did not believe. Forty days after the revelation at Sinai they made the golden calf. The prophets who rose in Israel and delivered the word of God did not succeed in influencing even one person to repent. On the other hand, during many periods in Jewish history multitudes of men and women adhered to God and His Torah, and sacrificed their lives even though God was never revealed to them, no prophets rose among them, and miracles were never performed for them ... still they believed. There is no correlation between what occurs in nature or in history ... and man's faith in God and his willingness to serve him« (Judaism, 75).

Leibowitz did not intend to deny neither the occurrence of what he termed ›religious facts‹ (such as world's creation, the revelation at Mount Sinai etc.) nor the important role they played in the collective consciousness of the Jewish people over the history. Though Leibowitz referred especially to historical facts, this stands also for other facts of any kind (natural, psychological, etc.). Like Spinoza in *Tractatus*, Leibowitz rejected the theological interpretation of such facts, claiming that it inescapably rests on human understanding and hence cannot argue for religious validity. In his words: ›Historical facts ... per se, are religiously indifferent. No historical event assumes religious meaning unless it is an expression of religious consciousness ... of the participants in the event« (*Judaism and Israel*, 92). Religious meaning can be conferred upon an historical fact, solely when there is a commandment that attributes it with such meaning. To be more precise, only a commandment can indicate that a religious meaning was bestowed upon a certain fact. Hence facts as such cannot speak by themselves of religious meaning.¹⁰

The pronounced distrust of the possible contribution of facts to faith clearly represents Leibowitz' effort to protect the independence of the religious faith from any objectivity and from the external reality. Yet it seems that more profound support of Leibowitz' concept of faith can be elicited from his strong dualistic worldview, which he proclaimed in another context. According to Leibowitz »there is no logical correlation between our concept which refers to things or events of the psychic reality and those which relate to the same in the physical reality ... nothing

10) For a detailed discussion of the meaning of ›facts‹ in Leibowitz' thinking, with a comparison to Wittgenstein concept of language, see: Sagi 1997a, 207. The understanding of meaning as a human product, and the struggle to maintain the separation of it from any divine matter, appears in Leibowitz' thinking as the supreme principle in the Jewish fight against Idolatry. Leibowitz emphasized this issue in his interpretation of Maimonides. See: *Maimonides*, 95ff.

can be changed in the physical world because of the psychic reality. On the other hand, my psychic reality, which I know by a direct acquaintance, is totally independent of any physical reality, in any event of logical necessity; ... we do not discover any functional association between these two worlds« (*Science & Philosophy*, 211). In the same context, Leibowitz set that one's wills are comprised of »the intimate realm of ones consciousness«. Unlike what can be observed and recognized by everyone, one's wills and the like (wishes, thinking, feelings etc.) cannot be estimated or evaluated. These are known solely to their owner who is familiar with them and does not need any method or guidance in order to know them (*Science & Philosophy*, 210-212). That is to say that one's consciousness concerns his intimate realm, and as such it cannot be communicated with other individuals.

Against this background, one can understand why the will to believe cannot be given to any objectification or reasoning (*Faith*, 62-63). Furthermore, it seems that the will to believe especially uncovered the dualism characteristic to human beings as psycho-physical entities that participate at the same time in two different worlds: internal and external. Religious belief belongs to the first and is excluded from the second. What distinguishes between believers of the same religion is not the religious praxis that is regulated by that religion's authority and leaders and applies equally to all members, but rather their concealed individuality from which one's initial will to believe stems. Believers differ then from each other on the ground of their internal world, i. e. that which separates between human beings as such – believers and non-believers. Though one's individuality appeared to Leibowitz as the indispensable origin of religious belief, it nonetheless cannot be defined by that belief. However, whatever the individual differences between believers, these cannot have any religious validity.

The exclusion of the will to believe from any external observation is backed then by an ontological theory that differentiates between two realms of being in which human beings participate. For Leibowitz considered one's individuality as incapable of communicating itself understandably with other people, and since the will to believe appears in one's thinking as coming precisely from that realm, it transpires then that it is impossible to come to terms with the origin of faith (*Judaism*, 74). In other words, though the entire individuality is involved in one's decision to believe, that decision cannot bear witness to one's personality. Hence, the individuality that is responsible for choosing a life ruled by religious commandments does not become transparent because of that choice. At most, one can speak of it in a negative way, i. e. not observable, not communicative, etc. Thus, in Leibowitz' mind, even a religion like Judaism whose commandments demand so much involvement and co-operation with other practitioners cannot communicate with the believer's personality which finally remains unaffected and independent of the religious experience.

Undoubtedly, the double explanation of the exclusion of the will to believe from rational discourse may serve as an evidence of the feebleness of rationality and objectivity in the face of the phenomenon of religious faith. It is clear that such feebleness cannot be corrected or be overcome by new findings about faith or with the help of newly discovered methods. Yet, the elimination of the individual being from the explication of faith does not make the will to believe irrational or capricious. Frankfurt rightly contends that one is not allowed to deduce from the equation of the personality with the will that the individual personality is deprived of reason and rationality. For him »it is having second order volitions, and not having second desire generally, that ... is essential to being a person«. ¹¹ Therefore the very structure of personality presupposes his/her rationality.

Furthermore, it is exactly the absence of any correlation between the two worlds in which human beings participate, i. e. the internal and the external, and the exclusion of the first from the second, that left for Leibowitz no choice, but to identify between the religious belief and the praxis of God's commandments. So he posed, »Faith and worship are born of the resolve and decision of man to serve God, which is the whole of Judaism (*Judaism*, 75). Finally, the will to believe that led to the acceptance of God's commandments as a whole, reveals the decision that the believer has been taken as sharp and clear-cut by its very nature. The meaning of this is twofold: firstly, that decision creates a dramatic change in the believer's life from the normative aspect; from that point on, religious experience is ruled totally by Divine commandments. In addition, it blurs or even casts aside the individual's background that preceded it. Therefore, though the decision to believe is anchored in the believer's individuality, this individuality does not endure in active religious experience. Hence, the reason why there is no use discussing ways towards religious belief stems not only from the fact that once he has taken that decision, no remnant of the original individuality is left but also from the specific nature of the individuality of the believer.

One wonders what were the considerations that supported this extreme conception of the believer in Leibowitz' thinking that distinguished so sharply between one's subjectivity and one's faith? Is it accurate to say that once the decision has been taken, the believer as an individual personality no longer has any impact on his religious experience? Can it be really possible that within the religious praxis no remnant will be left of the being and personality that preceded the decision to believe? What kind of philosophical problem arises from such conception? The following section will be dedicated to uncovering the reasoning for the stance of the believer within the religious praxis in Leibowitz' thinking.

11) Frankfurt 1971, 10. Frankfurt's approach to free will presupposes the important distinction between rationalism and rationality. For a fine discussion of the differences between the two concepts, see: Sagi 2002, 59-65.

C. The critique of the possibility of religious subjectivity

The understanding of the religious faith as identical with the praxis of God's commandments was designated by Leibowitz both to promote a specific idea of the Jewish religion which is free of the subjectivization and naturalization that would turn it into a human matter, and to defend the believer's right to remain an individual despite his total commitment to an authority external to himself. Logically, if one do not want the religion to be subjective and the subjectivity to be religious, one cannot but split between the religious faith and the individuality of the believer. Hence, in regard to these goals, this strategy that will be exposed as follows seems to have its preliminary justification. However, achieving the severance between these two does not stand for itself but is intended to be constructive for the spirit of Leibowitz' idea of faith to which the strategy itself was aimed.

The first function of the split is the definition of the limits of the realms of discourse according to the spheres of human experience. Three different spheres can be inferred from Leibowitz' thinking, each with its own characteristics: first, there is the individual world of the believer. As we have seen, access to this world is excluded from any kind of reflection or rationality; second, there is the world of religious belief which is ruled by Divine commandments that covers all the religious praxis as well as the instructions for its fulfillment. Finally, there is the natural world that can be accessed by every means developed by human civilization. True, the sphere in which religious life takes place is that of the natural world, »in the world as it is«. Moreover, Jewish commandments appear as a program that governs daily life (*Judaism*, 5), which suggests rules and norms that dictate one's eating, mourning, celebrating and so on. Nonetheless, the split between the three spheres is not violated by this fact, for these rules are considered as God-given. Moreover, as will become clear later on, Leibowitz saw the commandments as conflicting with human nature. In any event, Leibowitz' thinking is directed exclusively to the sphere of religious belief. He used to say they that he never discussed »religion« or »religiosity«, but rather Judaism that appears as a particular way of obedience to the Divine commandments (*Judaism*, 64).

One can formulate the first function of the splitting strategy also as a positive aspect of Leibowitz' critique of the idea of religious subjectivity, namely: religion and subjectivity speak different languages, express themselves in dissimilar behavior and demand unlike capabilities.

Therefore, mixing up religiosity with one's subjectivity confuses things that cannot get along together. Leibowitz did not indicate in the present context an abstract problem of violation of imagined borders, but the inescapable influence of one of the main characteristics of modernity, i. e. the split within the human being,

on the religious experience.¹² However, concerning the goals towards which the strategy of the split was aiming, maintaining the borders of each sphere of being appears as an indispensable condition. Yet, this is no more than a formal or necessary condition, but not a sufficient one, for it does little directly to promote the specific meaning of religion and subjectivity to which Leibowitz' thinking was aiming itself.

The second function of the splitting strategy is narrowing and limiting the scope of religious life solely to what is defined by the religious commandments. It is true that in the case of Judaism these cover a vast amount of details. Nevertheless, Leibowitz stressed that outside these borders, the believer is free to conduct himself just like everybody else, namely like a non-believer. Accordingly, the figure of the believer is uncovered as resembling that of the non-believer, except for the part of his life that is ruled by defined commandments. That is to say that the phenomenology of the believer in Leibowitz' thinking is not identical with his general conception of anthropology. As a matter of fact, according to Leibowitz, aspects in one's personality that appear in the phenomenon of religious belief are not expressed in his religious experience as a believer. Leibowitz exemplified the differences between the believer and the non-believer with regard to their attitude to themselves as natural beings.

*»The religious person is different from the one who did not accept the authority of heaven or freed himself from that authority, in that he [the religious person] reconciled himself with the fact that he is part of the natural reality which he cannot transcend. His belief ... is not in accord with the objective reality in which he already finds himself and with which he will never be in accord« (Faith, 57).*¹³

The present function relates more directly to the content, which fills the religious sphere, and by that also draws near to the positive formulation of Leibowitz' critique of the idea of religious subjectivity. Namely, whereas as a subject one can live with peace with the very fact of being a natural and finite being, as a believer s/he disputes the same fact and strives to connect with infinity. Accordingly, the idea of religious subjectivity appears then as disregarding the fact that a religious person is nonetheless a natural being and hence cannot attend the fight that is demanded from the one who chooses religious faith. Furthermore, by not taking this fact into account, the concept under criticism is not preparing the believer for

12) For general view of the split within modernity see Jaspers' analysis of the ›impossibility of steadfast life-order«, Jaspers 1931, 46-48. For a discussion of this feature in regard to religion, see: Berger 1979, 36f.

13) Other differences between the two are discussed also in: *Judaism*, 142.

the unending struggle that s/he forced to carry on. In contrast to that is Leibowitz' position, which by narrowing and limiting the scope of religion in one's life, not only takes into account the fact that believers unavoidably remain natural beings. Additionally, especially an approach that strives to separate between one's individuality and his/her faith, may decrease the conflict between the two by making room also for non-religious aspects and activities that concern the natural existence.¹⁴ Consequently, a religion that covers a delimited sphere appears as single dimension among others, none of which claim for superiority, let alone exclusivity.

The limited concept of religions appears then as respecting the individuality of the believer and defending it from possible invasion of elements that belong to the religious sphere. Moreover, concerning the divided mind of modernity one can tell that only a narrowed version of religion can have any chance of communicating with people who are not willing anymore to commit themselves to any total authority. Therefore, regarding the modern being, Leibowitz' concept of religious faith can justly be considered as supportive of religion and not as enfeebling it; whereas the concept of religious subjectivity with its inclusive character seems as risking the very possibility of modern man adopting a religious faith.

The third function of the splitting strategy is the compartmentalization of the aforementioned three spheres, which appear then as not only distinguished but also as detached from each other by an unbridgeable gap.¹⁵ The idea of compartmentalization in this context is that though the decision to believe is originated in one's individuality, the commandments themselves were not designated to fulfill any individual need. This is exactly the meaning of religious belief as a transcendental act – it directs the believer to what lies beyond himself/herself and not towards his internal personality or concrete needs. Consequently the believer in Leibowitz' thinking appears as one who functions in two different spheres: natural and religious. The natural sphere contains everything that is connected to the existence and the culture of the believer as a human being. The religious sphere contains everything ruled by the religious imperatives. Leibowitz considers the religious sphere

-
- 14) The understanding of Judaism as a religion that does not bar its believers from non-religious aspects of life appears is emphasized in Hartman studies of Maimonides and in Soloveitchik See: Hartman 2000, x-xii; Hartman 2001.
- 15) The theory of compartmentalization has become common in the current interpretations of the phenomenon of Orthodoxy. See: Liebman 1988, 54-59. It should be noted that Leibowitz' original position did not adopt a narrowed version of Judaism but spoke for a model that was more akin to Catholicism. See: »Jewish education in a modern society« (article from 1954), in: *Judaism and Israel*, 37-45. Leibowitz himself did not fully admit a change in his thinking but presented it more as shift of emphasis (he referred to it in a note, see: *Judaism and Israel*, 45). Nevertheless, among Leibowitz' commentators it is quite commonly accepted that a substantial change occurred in his thinking.

not only as external to the natural one, but also as inaccessible to it. True, the acknowledgment of the opposition between the religious sphere and the natural one is not an innovation in the religious language; what is unique about Leibowitz in this context is that he did not look for bridges or connecting points between the two spheres but made great efforts to strengthen exactly the split between them in order to defend the religious belief from invasion of any natural or human elements.¹⁶

Nonetheless, the compartmentalization is not evidence that there are no relationships between the different spheres that were separated. On the contrary, the compartmentalization is actually defining the framework in which the relationships between the different spheres can be elucidated, namely: these are crystallized around the principles of the heteronomy of God's commandments and the idea of absolute transcendence. According to Leibowitz' only complete detachment of the divine from the human can secure the total devotion of the believer to the work of God. In order to illustrate his approach, he suggested distinguishing between two types of religions: granting and demanding. The ›granting religion‹ provides a means to fulfill the believer's needs, whereas the ›demanding religion‹ imposes upon him obligations without promising him anything in return (*Judaism*, 13-14). For Leibowitz, as long as one's faith is based on what religion grants to human beings it should be seen as idolatry (*Judaism*, 64). Therefore, only the ›demanding religion‹ is a genuine religion, and vice versa: only when belief is detached from worldly experience and reality and has no function in one's life is it really belief.

At the present point, the distinction between the two religions encounters another one regarding two beliefs, taken from the Jewish classics, which Leibowitz employed in order to support his concept of Judaism: ›belief for its own sake‹ and ›belief not for its own sake‹.¹⁷ What distinguishes between these two is the motivation and not the praxis of religious commandments. The ›belief not for its own sake‹ is actually an instrument for fulfilling one's needs, or it appears as a conclusion that one reaches out of his worldly experience. It is clear that this kind of belief is dependent on the believer achieving his goals, without which it would perish. ›Belief for its own sake‹ that lacks any external purpose and does not actually give the believer any kind of benefit or satisfaction is different. According to Leibowitz, only this kind of belief is genuine, precisely because as a believer is not expected to feel ›happiness‹, ›perfection‹ or ›morality‹ (*Judaism*, 63). For all

16) For a sketch of the typical Jewish responses to modernity, see: Goldmann 1956; Liebmann 1988, 43-59.

17) This classical distinction appeared in many contexts. For instance see: B. T. Ta'anith 7a. Leibowitz wrote a series of articles on the topic of ›Lishmah and Not-Lishmah‹ (›for its own sake and not for its own sake‹). The one which was translated into English appeared in: *Judaism*, 61-78.

these, Leibowitz determined one does not need religious belief; he can get them from even better agents. The only satisfaction that the ›belief for its own sake‹ can wish to have is the contentment from fulfilling the divine obligation (*Judaism*, 37-42). However, a genuine belief must be independent even of this satisfaction. Finally, as long as one's belief bears witness to his needs or motivation, this can be considered as evidence of its falseness.

Having said all that, it is not surprising that no harmony, but an experience of crisis and conflict appears as a permanent component in the daily routine of the believer. The frustration that accompanies this experience has many reasons. Firstly, it is due to the existence of an extremely huge gap between the autonomy that is granted to the believer at the constitutive stage of the decision to believe and the unreserved heteronomy to which he must commit himself within the religious experience. In a way, the concept of compartmentalization can be seen as a supreme expression to the understanding of this gap as unbridgeable. Furthermore, the understanding of the religious experience as governed by compartmentalization regulates the moments of crisis. As a result of that, these do not appear as stemming from one's caprice or emotional condition but as a substantial component of the religious belief as such. Secondly, the experience of crisis is a result of the demand to severely split between religious faith and the believer's personal life. So much so, that what is demanded from the believer is relinquishing some of the values that s/he keeps as a natural being. Leibowitz regarded the biblical story of Abraham who was ordered by God to sacrifice his beloved son Isaac and to reject the supreme value of fatherhood, of defending one's child, as a paradigm of the conflict between the human and the divine.¹⁸ Out of the study of this biblical story, Leibowitz concluded the following:

18) The understanding of the binding of Isaac (Akedah) as a paradigm of the religious experience, in which the believer is required to abandon his humanity, has appeared in Jewish and Christian sources. See: Maimoides 1963, section 3, chap. 24, 497f; Neues Testament, Römer, chap 4 (»Das Beispiel Abrahams«). Yet, among the Jewish thinkers there is a different approach, according to which Judaism and humanity can meet each other. See: Fromm 1950, 34-55. Fromm suggested also a comparative view to the understanding of God in Judaism and Christianity, Fromm 1989, 57-65. Hartman, who was acquainted with Fromm's thinking, criticized Leibowitz' understanding of the binding of Isaac and suggested an alternative model of »Covenant« to the relations between God and his believers. Hartman 1985, 42-59; Hartman 1999, 11ff (Hartman referred also to Leibowitz' concept of Judaism, see: *ibid*, 267-296). In Soloveitchik's thinking these two polar models of Judaism, appeared and explored as two indispensable components of the religious experience. See: Soloveitchik. For a comparison between Leibowitz' view of God's commandments and that of Soloveitchik, see: Sagi 1997b. See also: Sokol 1993.

»Sacrifice is a very religious crisis ... in the sacrifice God demanded of Abraham all he had ... relinquishing human and collective values ... all the elements of human consciousness – those concerning the individual and those relating to all human problems – everything was rejected. There is no crisis as big as the one between the reality of the human being, including his material and emotional reality, and the status of man when he stands in front of God« (Faith, 58).¹⁹

Against this background, one can accurately understand the meaning of Leibowitz' objection to the idea of ›Jewish morality‹, contending that a person who acts as a moral agent cannot be acting as religious agent. In other words, religious action cannot be simultaneously a moral action. Whereas the morality of an action is determined by one's intentions and desires, the religious appropriateness of an act is determined by one's commitment to following God's commandments. In Leibowitz' words:

»Being moral, from the standpoint of a secular ethic, can have only either of two meanings; directing man's will in accordance with man's knowledge of reality ... or directing man's will in accordance with man's recognition of his duty ... the Torah does not recognize moral imperatives stemming from knowledge of natural reality or from awareness of man's duty to his fellow man. All it recognizes are Mitzvoth, divine imperative. The Torah and the prophets never appeal to the human conscience, which harbors idolatrous tendencies. No equivalent of term ›conscience‹ appears in the scripture« (Judaism, 18).

»[Therefore] Morality can be neither Jewish nor non-Jewish, neither religious nor irreligious ... [it] is an atheistic category which differs radically from religious consciousness or religious feeling. From standpoint of Judaism man as such has no intrinsic value. He is an ›image of god‹, and only as such does he possess special significance. That is why Judaism did not produce an ethical theory of its own, was never embodied in moral system, and made no pretenses of representing a specific moral point of view« (Judaism, 6-7).²⁰

So Leibowitz' idea of faith combines two opposed aspects: the negative one eliminates the »utilitarian Justification, whether it be for the good of individuals, of society, or of the nation« (Judaism, 19), which usually plays an important role in ethics. The positive aspect refers to the emphasis on the performance of the religious imperatives. That is to say that as a result of the principle of compartmentali-

19) For a comprehensive commentary of the biblical story of the binding of Isaac (in Hebrew: Akedah), see: Sagi 1998. See also: Jacobs 1981.

20) The words ›is an atheistic category which‹ were mistakenly omitted from the English translation and have been added above according to the Hebrew source.

zation, the believer does not appear in the religious experience as a complete being but solely as a non-personal performer of the commandments of God.²¹

Yet, the reduction that occurs to the believer's being in Leibowitz' thinking, which actually amounts to a reduction of any human aspect from faith, does not say that s/he is not crucial for the actualization of the compartmentalization itself. Whereas the two above discussed reasons for the believer's experience of crisis – The gap between the believer's initial autonomy and the demand to commit oneself to the Divine commandments; The demand to severely split between religious faith and the believer's personal life – actually originated in Leibowitz' specific understanding of the Jewish faith, a supplementary one refers to the disposition of the believer himself. Leibowitz depicted the believer as:

»One who cannot live in peace with natural reality, even though he himself is part of this reality which he cannot transcend, no matter whether he is a believer or a non-believer, whether he accepts divine authority or not« (Faith, 57).

The reduction is then all about the specific position, which the believer is required to shape, that conditions genuine faith as such.

However, the difference between the ontological split in human beings as such and not necessarily as believers, and the split suggested by Leibowitz, must be marked in order to achieve an accurate understanding of the function of the compartmentalization in this thinking. Actually the split that concerns religious experience, which is suggested by Leibowitz, adds a further and unnecessary section to the more basic one that concerns one's psycho-physical being. Choosing this way, Leibowitz not only made it more difficult to cope with, but also radicalized the initial split. Yet only carrying out an unnecessary split can be of value, for it transcends one's given factuality. Therefore, being part of one's given factuality, the psycho-physical split does not necessarily have religious value, value which is granted to faith precisely because of carrying out a compartmentalization and voluntarily facing the challenges that accompany it. In other words: though the believer is acquainted with the feeling of split, to him such feeling cannot be of help and hence compartmentalization remains as a religious mission to fulfill.

It is precisely Leibowitz' respectful attitude towards human given that prevents him from the attempt to suggest any solution or relief either to the human

21) For a general discussion of the relationships between religion and morality, see: Sagi / Statman 1995; Harris; for a more specific critique of Leibowitz' position, see: Sagi / Statman 1995, 155-164. For a further perspective into this topic in Judaism, see: Sagi 1996; Sagi 1994.

wish to transcend the natural reality or to the situation of the split. Instead, he spoke for an adoption of the split itself and for a routine of constant contact with the difficulties and frustrations that result from this very choice. Actually, what is suffering in the disposition of the believer is not only the very fact that it can change nothing in human factuality, but that the religious praxis does not shape his personality from inside and hence cannot really become a habit. The believer will always remain a natural being, whereas religious imperatives are divine. Therefore, no comfort but endless crises and battles appear as the daily lot of the believer. Even though the believer becomes acquainted with these, he is unable to develop better tools to deal with them, for they stem from the very fact of his natural being. He is doomed to find himself daily at the beginning of the path without getting any feeling of experience or achievement from yesterday's battle. Every day he begins from the very same point.

»Performance of the Divine Mitzvoth [commandments] is man's path to God, an infinite path, the end of which is never attained and is, in effect, unattainable. A man is bound to know that this path never terminates. One follows it without advancing beyond the point of departure. Recognition that the religious function imposed upon man is finite and never ending is the faith, which finds expression in the regularity, constancy and perseverance in the performance of the Divine Mitzvot [commandments]. The circle of the religious praxis rotates constantly about its center. »Every day they will appear to you as new«, for after each act the position of man remains as it was before. The aim of proximity to god is unattainable. It is infinitely distant, »for God is in heaven and you on the earth« [Eccles. 5:1]. What then is the substance and import of performance of the Divine Mitzvoth [commandments]? It is man's striving to attain the religious goal« (Judaism. 15-16).

It is clear, then. Leibowitz strives to maintain the dichotomy between the human and the divine; in his thinking, the demand to overcome one's own human nature becomes the core of the religious praxis without promising the believer any payment or compensation for his struggling and suffering. That is to say that the early decision of the believer, the one from which everything started, is never safe and stable. It needs constant care and maintenance. The experience of the believer is a Sisyphean one – all the efforts that the believer puts into obeying the religious imperatives cannot prevent him from conceding to his natural being. Living this way demands the ability to withstand daily frustrations, which appear as a constant component in one's religious experience.

Out of the above discussion of compartmentalization, one can easily figure out the positive aspects of Leibowitz' critique of the idea of religious subjectivity. In such a concept of subjectivity humanity and divinity are integrated, and that overlooks the basic data of human existence, according to which the gap between human

beings and the divine is unbridgeable. Therefore, the idea of religious subjectivity appears as deceptive and as deceiving; it may cause one to forget or at least overlook the limits within which s/he lives. As a result, the concept of religious subjectivity appears as an inauthentic position. Contrary to that is Leibowitz' understanding of believer, which endeavors to keep in mind the absolute transcendence of the divine and at the same time an ideal of adhering to an authentic self-perception. Finally in Leibowitz' idea of faith, one's awareness of the scope of one's life is elevated into a religious value.

The three functions of the splitting strategy discussed above – defining the spheres of human experience, narrowing the scope of religious life and compartmentalization – point clearly to an increasing process of pushing the believer's individuality outside the religious experience. Though by his founding decision the believer appears as an indispensable transcendental condition to the realization of the religious belief, the splitting strategy has finally set the believer aside from the religious experience. As we have seen, at the decision stage that preceded the implementation of the splitting, the believer enjoyed the status of an establisher of the religious experience, so that without him such experience could not come into being. This was the crucial infrastructure to the reality of religious life. However, afterwards, the believer was removed from the religious life, in two senses: first he did not serve as a resource to its becoming more intelligible. Second, the believer himself did not become more comprehensible in the light of his decision. It transpires, then, that we are dealing here with a double bind. The believer as an individual does not bear witness to religious belief, and the belief itself cannot provide evidence about the believer.

Yet, the dismissal of the believer from the religious experience was an unavoidable consequence of the splitting strategy. This dismissal is actually revealed as a necessary condition for the bestowal of a transcendental and divine meaning to religious life. Therefore, the individuality of the believer has become irrelevant to such a meaning of religious life. The self of the believer does not blend into the religious experience, but keeps its own identity. One can see the selfhood of the believer also as transcendental, but this is a different kind of transcendentalism from the one that can be attributed to God – whereas that of the believer is an immanent, that of God is a transcendent. Nonetheless, God's transcendentalism is accessible by his commandments, but that of the believer remains closed. Finally, the figure of the believer is elucidated neither in the immanent sphere – for his very decision to become believer transcends the borders of immanence – nor in the transcendent sphere – for the individuality of the believer finds no expression in the religious praxis. As a result, the believer in Leibowitz' thinking remains an enigma, as long as one tries to access him from the viewpoint of the sphere of religious experience. Yet, the believer can still be open to rational reflection. That is to

say, the believer is not deprived of the possibility of achieving self-understanding. All that Leibowitz says is that such an understanding has no religious meaning or value and hence cannot have any impact on religious experience. That means that the split is not only between the natural sphere and the religious one, but also in the very being of the believer who functions in two different unbridgeable contexts. The radicalism that characterizes Leibowitz' thinking is remarkable considering the fact that even the believer, who is the establisher of the religious experience, cannot bridge between the natural experience and the religious one, for the believer himself is eliminated from it together with every natural component of the human life.

The believer as a practitioner can be depicted then as an atomistic being, detached from any realistic context, closed from himself as well as from the external world. S/he functions in the religious praxis, deprived of any particularity and individuality. Being purified of any essential components, the believer cannot become an object for investigation. In other words, the believer must appear in the religious experience in order to bring it to reality; he is the subject who establishes the religious experience; yet he appears as an abstraction from the reality in which he functions and represents an extreme simplicity and an undivided unity. The fact that this unity is an ideal one and does not involve any individual elements enables the believer to treat the different commandments of religion equally. In fact, there is no reason why he should not treat them this way, since, according to Leibowitz, the different religious imperatives are contrasted in equal measure to his natural and individual being precisely because they are God-given. This contrast and the elimination of all individual elements are exactly what guarantee the unity of the religious experience and defend it from subjectivization and particularization. Therefore, one should be reserved about describing the believer unilaterally, for s/he is supposed to appear just the same throughout his praxis; his/her ideal being is exactly the reason why it is possible to reach an adequate understanding of him. The separation between the praxis and the believers' individuality transpires, then, as extremely crucial for Leibowitz' thinking, for it maintains the deep contrast between the religious experience and the natural one. Of course, the believer does not cease to be an immanent being, but he functions, or is expected to function, as an ideal being detached from any individuality. Only as such can s/he not damage the transcendental character of the religious experience.

Only at the present point, we may understand Leibowitz' contention, according to which the essence of religious belief is not one of cognition but one of endeavor. In other words, religious belief is not linked with the attempt to achieve certain knowledge about religion or faith, but with the effort to execute the practical implementations of it (*Judaism*, 15). This does not necessarily mean that the believer does not understand what he practices, but only that his/her faith is independent of such understanding. Finally, the believer's disposition locates him at a

middle point – s/he functions as a non-empiric and as an ideal being in the religious experience, but at the same time s/he is separated from the idealistic frame of consciousness for he is not required or expected to achieve understanding concerning religious faith but to practice the religious imperatives. This is the way she / he is supposed to stand, or better, obliged to face religious commandments: cleared of one's own individuality but thanks to the early establishing decision s/he does not cease to be an individual. In other words, religious experience does not destroy one's individuality but rather eliminates it.

However, the proposed understanding of the location of the believer may only regulate the gap between the two stages – the empirical stage of the initial decision and the abstract one of religious praxis – but not solve the fundamental paradox of subjectivity in Leibowitz' thinking.²² This paradox has two dimensions: firstly, the believer, as the one who takes that decision, is transcendental to any rational explanation and reasoning. Yet, once he puts himself into the religious experience s/he is expected to transcend his empiric being and to function as an ideal being. Consequently, one's original individuality leaves no impact on his/her religious experience. Secondly, the believer in Leibowitz' thinking is deflected from the initial status of an establisher and transferred to that of compliance, so much so that his individuality is eliminated from the religious experience.

Clearly, Leibowitz by no means understood the above-depicted changes, which occur to the believer, as reflecting loss of freedom. On contrary, for him »None but he who busies himself with the Scripture (Torah) is free« – he is free from the bondage of nature because he lives a life which is contrary to nature« (*Judaism*, 22). In other words, as long as we are natural beings, we cannot claim the status of establishers, for we are subjected to forces over which we have no control. Only when we take a decision that we are not compelled to take – and the decision to believe is of this kind – can we justly enjoy the status of establishers and hence be really free beings. Leibowitz reversed, then, in a Spinozistic way, the ordinary thinking according to which freedom means not to be subordinated to external factors. According to him, as natural beings we are subordinated anyway, but we can have a touch of freedom once we subordinate ourselves to something that as modern beings we can avoid: the religious praxis. However, only in the sphere we entered by our decision to believe we are free beings, but out of that sphere we helplessly remain subordinate beings due to our human nature. Freedom is therefore accepting limitations that one can avoid.

Finally, the believer appears as one who has his own personal way of being, so one can never really know what happens in his heart. It is impossible to understand

22) For a phenomenological perspective, that underlies my discussion, see: Sokolowski 2000, 112-129; Carr 1999, 67-97.

him, or to be more precise, the specific will to accept God's commandments and hence to become a believer appears as such. Actually, this will is the only context in which Leibowitz' theory of subjectivity is confirmed, for only there can one find accordance between the I and his activity – accordance which ceases to appear in the sphere of practical deeds or in the cognitive sphere where the individual can separate himself from what he does or what he thinks.

D. Defense of the possibility of religious subjectivity

Leibowitz' defense of religion from subjectivization and particularization, as we have seen previously, rested upon an extreme individualistic idea of subjectivity. In the light of the requested goals, the implemented splitting strategy is undoubtedly revealed as a useful means. However, the immanent perspective that I employed up to the present point cannot stand by itself but needs supplementary support of a different kind. In the present section I shall argue that the believer still has an indispensable role in the religious experience and therefore s/he should not be eliminated from it. Moreover, the suggested criticism will strive to show that without the complete presence of the believer, Leibowitz' idea of faith makes no sense. In order to achieve that one must go back to the very basic assumptions of Leibowitz, not necessarily in order to refute them but to point to their problematic nature.

The first assumption to be scrutinized is the one that regards the status of the believer in religious praxis. As we have seen before, Leibowitz treated the involvement of the believer's life and personality as a threat to the sacredness of the religious experience. The wish to protect the religious experience from subjectivization and naturalization led Leibowitz to eliminate the believer from it. As a result of the implementation of the splitting strategy, not only are the empirical factors that concern the believer's life doomed to be excluded from the religious experience, but also his personal consciousness. It is exactly the exclusion of one's consciousness, which finally led to the identification of the religious experience with its praxis. It seems then that in the context of his discussion of faith, Leibowitz treated one's consciousness essentially as an expression of his/her individuality or even as identified with it, but not as also having general aspects. Certainly, lacking the factor of consciousness one cannot even regard religious praxis as experience. However, whether this view of consciousness can be justified or not, it cannot enable us to determine the identity of the practitioner, namely the one who says, »I follow God's commandments«.

Nonetheless, my contention is that the believer as a whole being is needed not only for taking the initial decision and hence as a constitutive subject for faith; he

is necessary precisely for the specific shape that Leibowitz wished to grant the religious praxis. As said above, what differentiates between ›belief for its own sake‹ and ›belief not for its own sake‹ is the intention behind them and not the praxis of religious imperatives, which in any case is carried out according to identical criteria. Exactly in regard to this fact, the following questions emerge: does one's intention not come from his/her consciousness and therefore represent the presence of it at the same time?! Why assume that every meaning inevitably makes the intended object subjective? Cannot personal consciousness be influential in other ways than subjectivizing and naturalizing? I contend then that the »I« is crucial not only as the performer of the divine commandments, but also as a person of consciousness that can bestow a religious meaning upon praxis. Therefore, especially in regard to Leibowitz' idea of unconditioned religious praxis, the elimination of the individuality of the believer and the reduction of his/her being to a practitioner is problematic.

The second assumption refers to God's mode of presence before the religious experience, which was grasped by Leibowitz as absolutely transcendent. Leibowitz stated that not only does God's being leave no traces in the world, and not even as indirectly referring to human beings; actually the path the believer is about to take, or better, is obliged to face religious imperatives must be independent of the immanent reality in which religious praxis takes place. In his words: »the position in front of god is not mirrored in the objective reality; it is above that reality and beyond it« (*Faith*, 59). This aspect may either indirectly explain the logic behind the depriving consciousness of any role in the religious praxis itself, or complete it. Simply, God is transcendent – to human consciousness and to the world. Therefore the attempt to understand him or the way he relates to the world is in vain. However, it seems to me that the more profound idea that supported these two theses – concerning God and the believer – is Leibowitz' wish to support independent relationships between immanence and Transcendence; namely between the worldly reality, including that of human beings, and God's entity. God's independence of his believers and of the immanent reality rests on the very fact of his absolute transcendence: »God's divinity is entirely intrinsic to Him and does not consist in his relation to the world, whose contingent existence adds nothing to God's divinity... Clearly, his kingship is essential to Him. God is a king even in the absence of a world in which He reigns« (*Judaism*, 74). God's transcendence embodies, then, not only his/her entity but also the meaning of it for the religious praxis.

Yet, what is problematic in the exposed moves above is not necessarily Leibowitz' assumptions but the conclusions he deduced from them. In the first place, an independent relationship does not rule out, at least not by definition, the very possibility of having an affinity – both from God's side and from that of the believer. Namely, one can have contact with something and remain independent of it.

Presumably, Leibowitz' radical way of thinking could not enable him to discern the possibility of gradation. Therefore, for him any kind of touch or contact ends up, sooner or later, in total absorption. Moreover, in my opinion this logical deficiency is not the main problem in Leibowitz' present concept, but the fact that the ideal of total transcendence unavoidably excludes God from the religious experience as a whole. Consequently, God ›appears‹ in the religious praxis in an analogical mode, namely by following his commandments, but his very entity, i. e., exactly the core of his meaning according to Leibowitz, is absent there. Leibowitz himself admitted that, saying that »in reflecting and speaking about man's standing before God, the believer tries to refer minimally to God, who has no image at all and makes effort to direct his religious consciousness to himself as recognizing his duty to his God« (*Judaism*, 76).

The question is, then, if God's presence is vanishing within the religious praxis and metaphysics is not acknowledged as a legitimate means to give expression to God's entity or to the way he relates to his believers, what meaning can one bestow upon God? Does not Leibowitz' unreserved emphasis on God's transcendence, as a being as well as an object of consciousness, finally leave unanswered the question why at all believe? Leibowitz would have replied, ›because I want to‹. Yet, in his thinking, Leibowitz supplies no means to maintain that will or to defend it from its opposition. In other words, my contention is that an extreme conception of absolute transcendence damages the very possibility of constituting a real relationship to the God as the subject of religion. Mere acknowledgment of God's transcendent being, which does not receive constant confirmation in the believer's consciousness and within his praxis, cannot support the religious praxis as directed to God. The vanishing of God and that of the believer, adds up to a meaningless religious praxis for it has neither subject nor object.

A possible explanation of the double elimination that occurs in Leibowitz' idea of faith can be that he preferred giving expression to God's being over the meaning of it to the believer, or else that he preferred ontology to epistemology. Yet one wonders why assume the need to choose between the two? Moreover, what sense can ontology have when it is not accompanied with an epistemology or at least with a rational account of the being to which that ontology refers? In other words, an ontology, which does not include within itself the means to validate the being to which it strives to represent, remains denuded and may end up as a groundless idea. Therefore, in order to give support to his ontology, i. e., his concept of God as absolutely transcendent, Leibowitz should have suggested means to understand it. Such an understanding does not have to be complete or rooted in coherent epistemology. Yet, it is a crucial supplement to his thinking, for it may face the obvious human need to understand. In my opinion, such understanding not only cannot damage the specific idea of Leibowitz' faith, but may support the very possibility of it.

E. Summary

Leibowitz' attempt to establish religious faith solely on praxis rejected the widespread traditional approaches that usually regard metaphysics as a theoretical justification or as a mental infrastructure to the religious praxis. Instead, he contends that there is no such difference between belief and religion, for »belief is but the religion of divine commandments, outside of which the religious belief does not exist at all« (*Judaism*, 38). It means, then, that all we know about the believer is a depiction of the religious imperatives that rule his life; namely, nothing about his individuality and subjectivity from which stemmed his initial decision to believe. Consequently, one's decision to believe and his/her entire individual world are excluded from the realm of religion. That is to say that believers remain individuals and the differences between them and non-believers are narrowed to the sphere of praxis. This is the core around which was consolidated the tolerant vision of Leibowitz that was devoted both to the individuality of religious practitioners and to the freedom of one's everyday life to be conducted by its immanent forces.

Yet, the suggested commentary to Leibowitz' idea of faith, aimed to point also to its deficiencies. I contended that Leibowitz' endeavor to clear the religious experience from subjective elements, individual as well as mental, transpired as impossible to fulfill. Moreover, exactly his idea of religious faith was revealed as dependent upon the subjectivity of the believer – not only for the performance of the religious praxis itself but also in order to have the right intentions within the act itself. As a matter of a fact, without the presence of the believer as an agent of thinking and truth, God himself would be dismissed from religious praxis. Needless to say, an idea of religious faith devoid of believers and of God is meaningless.

Seeking a total independence of religious praxis, Leibowitz failed to differentiate between different kinds of conditionality. Whereas the conditionality that refers to factual reality is contingent by its very nature, the conditionality that relates to the believer's individuality is crucial to faith itself to the extent that without it – no faith or praxis can exist at all. Hence, it is precisely the demand to achieve total independence of transcendence from immanence, which was addressed to the believer as a conscious being, that made Leibowitz' idea of faith as impossible to implement. However, anchoring a religious conception in immanence does not necessarily entail relinquishing the idea of transcendence or the experience of God's presence. On the contrary, especially a conception that assumes that God is absolutely transcendent to religious experience, should facilitate and even demand the involvement of an immanent consciousness that will speak for the being of God, and thus confirm its presence in the religious experience. Admitting the essentiality of the believer's subjectivity to the praxis by no means says that faith must be a subjective matter. Yet the fact that religious faith cannot but be realized

as a human experience, indicates that subjective beings are incessantly involved in it. Therefore, in my opinion, the presence of believers as subjects in religious experience should be defended.

Literature

Yeshayahu Leibowitz' books and their abbreviations

- Faith, History and Values*, Jerusalem, 1982 (Hebrew). (*Faith*)
- Judaism, Human Values, and the Jewish State*, Tel Aviv, 1979. Ed by Eliezer Goldman and translated from Hebrew by E. Goldman, Y. Navon and others. (*Judaism*)
- Between Science and Philosophy*, Jerusalem 2002 (Hebrew). (*Science & Philosophy*)
- Judaism, the Jewish people and the State of Israel*, Tel Aviv 1976 (Hebrew). (*Judaism and Israel*)
- The Faith of Maimonides*, John Glucker (trans.) Tel Aviv, 1989. (*Maimonides*)

Secondary Literature

- Berger, Peter, 1979, *The Heretical Imperative*, New York.
- Berger, Peter, 1974, *The Homeless Mind*, New York.
- Carr, David, 1999, *The Paradox of Subjectivity*, New York, Oxford.
- Frankfurt, Harry G., 1971, »Freedom of the Will and the concept of a person«, in: *The Journal of Philosophy* LXVIII, no. 1, 5-20.
- Fromm, Erich, 1950, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven.
- Fromm, Erich, 1989, *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums* (publishing of diss. from 1922, Heidelberg), Basel and Weinheim.
- Goldman, Eliezer, 1956, »Responses to modernity in Jewish Thought«, in: *Studies in contemporary Jewry* 2, Jerusalem, 52-73.
- Harris, Michael J., 2003, *Divine, Command, Ethics*, Routledge.
- Hartman, David, 1985, *A living Covenant: The innovative spirit in traditional Judaism*, New York.
- Hartman, David, 1999, *A heart of many Rooms*, Woodstock.
- Hartman, David, 2000, *Israelis and the Jewish tradition*, New Haven.
- Hartman, David, 2001, *Love and terror in the God Encounter*, Woodstock.
- Jacobs, Louis, 1981, »The problem of Akedah in Jewish Thought«, in: Robert L. Perkins (ed.), *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical appraisals*, Alabama, 1-9.
- Jaspers, Karl, 1931, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, Leipzig.
- Liebman, Charles, 1988, *Deceptive images*, New Jersey.

- Maimonides, Moses, 1963, *The guide of the perplexed*, Shlomo Pines (trans.), vol. 2, Chicago and London.
- Sagi, Avi, 1994, »He slew the Egyptian and he hid him in the sand: Jewish tradition and the moral element«, in: *HUCA*, 67, 55-76.
- Sagi, Avi, 1996. »Punishment of Amalek in Jewish tradition – coping with the moral problem«, in: *Harvard Theological review* 87/3, 323-346.
- Sagi, Avi, 1997a. »Yeshayahu Leibowitz – A Breakthrough in Jewish Philosophy: Religion without Metaphysics«, in: *Religious Studies* 33, 203-216.
- Sagi, Avi, 1997b. »Contending with Modernity: scripture in the thought of Yeshayahu Leibowitz and Joseph Soloveitchik«, in: *The Journal of religion* 77, 421-441.
- Sagi, Avi, 1998. »The meaning of the Akedah in Israeli Culture and Jewish Tradition«, in: *Israel Studies*, 3/1, 45-60.
- Sagi, Avi, 2002. *Albert Camus and the philosophy of absurd*, Amsterdam, New York.
- Sagi, Avi / Statman, Daniel, 1995, *Religion and morality*, Amsterdam, Atlanta.
- Sokol, Moshe, 1992, »Religious and personal autonomy«, in: Moshe Sokol (ed.), *Rabbinic Authority and personal autonomy*, New Jersey, 169-216.
- Sokol, Moshe, 1993, »How do modern Jewish thinkers interpret religious texts?«, in: *Modern Judaism*, 13/1, 25-48.
- Sokolowski, Robert, 2000, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge (UK).

Aufklärung als Ursprung und Aufgabe der Religionswissenschaft

Ulrich Berner, Bayreuth

Einleitung: Religionswissenschaft und Philosophie

Die Münchener Vortragsreihe über Religionswissenschaft und Philosophie setzt einen neuen Akzent in einer alten Diskussion über die Identität der Religionswissenschaft. Allzu oft sind Philosophie und Theologie als eine Einheit betrachtet und als solche der Religionswissenschaft gegenübergestellt worden. So hat z. B. Kurt Rudolph von den »gefährlichen Wassern der Theologie oder Philosophie« gesprochen – in die sich die Religionswissenschaft eben nicht begeben dürfe.¹ Diese Position kann immer noch als repräsentativ für den kulturwissenschaftlichen »main stream« der Religionswissenschaft gelten, auch wenn die historisch-philologische Ausrichtung, wie sie von Kurt Rudolph vertreten wurde, durch eine sozialwissenschaftliche ersetzt wird. Im Hinblick auf die Vielfalt der philosophischen Richtungen im 20. Jahrhundert erscheint es aber angebracht, Philosophie und Theologie zu trennen und ihre Beziehung zur Religionswissenschaft getrennt voneinander zu erörtern.

Das Thema »Aufklärung« ist eben deshalb gewählt worden, weil der Begriff der Aufklärung eng mit dem der Philosophie verbunden ist.² Die bekanntesten Gestalten aus der Epoche der Aufklärung sind sicherlich David Hume und Immanuel Kant, zwei Philosophen. Ihre Namen stehen geradezu als Symbole für eine aufgeklärte Einstellung oder Haltung. Wenn die Religionswissenschaft ihren Ursprung in der Aufklärung haben sollte, dann wäre sie von ihrem Ursprung her mit der Philosophie verwandt, und es könnte gefolgert werden, dass die Religionswissenschaft eine aufklärerische Aufgabe hat, die auch eine philosophische Komponente enthält.

Ein historischer Zusammenhang zwischen Aufklärung und Religionswissenschaft ist oft behauptet worden, und sei es auch nur in einer metaphorischen Beschreibung. Jacques Waardenburg hat die Metapher der Patenschaft gebraucht: die Aufklärung habe »Pate gestanden bei der Geburt der Religionswissenschaft«.³

1) Rudolph 1985b, 111.

2) Vgl. dazu Baumgartner 1981, 28: »Aufklärung ist ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Moment der philosophischen Reflexion.«

3) Waardenburg 1986, 42.

Kurt Rudolph hat mehrfach die Metapher der Kindschaft gebraucht und die Religionswissenschaft direkt als ein »Kind der Aufklärung« bezeichnet.⁴ Sein Programm einer »ideologiekritischen« Funktion der Religionswissenschaft steht offensichtlich in der Tradition der Aufklärung,⁵ wie es auch seine Anknüpfung an Lessings Ringparabel erkennen lässt, einen der bekanntesten Texte der Aufklärungsepoche.⁶ Aus dieser Bestimmung des Ursprungs und der Aufgabe hat Rudolph allerdings nicht die Konsequenz gezogen, einen notwendigen Zusammenhang zwischen Religionswissenschaft und Philosophie zu postulieren – er hat ja gerade davor gewarnt. Es scheint also doch nicht ganz so einfach zu sein, aus dem Ursprung in der Aufklärung abzuleiten, dass die Religionswissenschaft auch eine philosophische Komponente enthalten müsse. Im Hinblick auf die Philosophie müssten eben einige Differenzierungen vorgenommen werden, wenn versucht werden sollte, die Religionsphilosophie wieder als eine Teildisziplin für die Religionswissenschaft zurückzugewinnen.⁷

Auf jeden Fall erscheint es sinnvoll, über den Begriff der Aufklärung zu reflektieren, wenn Ursprung und Aufgabe der Religionswissenschaft genauer bestimmt werden sollen. Dabei ist zu bedenken, dass »Aufklärung« einerseits – ganz unumstritten – eine historische Epoche bezeichnet, das 18. Jahrhundert in der europäischen Geistesgeschichte, andererseits eine geistige Haltung oder Einstellung, deren Definition allerdings nicht unumstritten ist.⁸

Im Folgenden werden beide Aspekte getrennt behandelt: zunächst werden einige Programme aus der Epoche der Aufklärung vorgestellt – also aus dem 18. Jahrhundert –, um dann zu fragen, ob diese Programme auch in den Anfängen der Religionswissenschaft zu erkennen sind, die im 19. Jahrhundert entstanden ist.

Sodann soll der Begriff der Aufklärung als eine geistige Haltung definiert und durch Beispiele aus der europäischen Religionsgeschichte illustriert werden.⁹ Die Auswahl der Beispiele soll über die Epoche der Aufklärung hinaus weiter in die

4) Rudolph 1985a, 23; vgl. Rudolph 1992, 3. Vgl. dagegen Kippenberg (1991), demzufolge die Religionswissenschaft »eher ein Kind der romantischen Kritik an der Aufklärung als der Aufklärung selber« ist (20); Kippenberg selbst hat allerdings gerade vorher – und zwar mit Recht – festgestellt: »Die Geschichte der Religionswissenschaft wird jeweils anders geschrieben werden müssen, je nachdem welche Auffassung von den vordringlichen Aufgaben des Faches man hat« (19). Die Rekonstruktion der Geschichte des Faches ist eben die Konstruktion der Identität des Faches.

5) Siehe Rudolph 1985b, 113; 1991; 1992, 81-103.

6) Siehe Rudolph 1992, 297-300.

7) Siehe dazu Berner 1997.

8) Zur Frage nach der Aufklärung im Mittelalter vgl. Flasch 1989, 13-21.

9) Damit wird nicht behauptet, dass es die Haltung der Aufklärung nur in Europa gegeben hat. Zur Korrektur einer eurozentrischen Sichtweise und zur Aufklärung in Japan vgl. Pye 1973, 201f; 1992, 28; Tominaga 1990, 46;

Geschichte zurückgehen, bis zum Mittelalter. Auf diese Weise soll eine gewisse Einseitigkeit vermieden werden, die sich daraus ergeben könnte, dass die Epoche der Aufklärung vorwiegend mit Religionskritik assoziiert ist.¹⁰ Durch die Berücksichtigung religiöser Denker, die vor der Epoche der Aufklärung eine aufgeklärte Einstellung vertreten haben, könnte sich sozusagen eine gemischte Ahnenreihe der Religionswissenschaft ergeben, die nicht nur Kritiker, sondern auch Apologeten der Religion umfasst.

1. Aufklärung als Ursprung der Religionswissenschaft

1.1. Die Epoche der Aufklärung im 18. Jahrhundert

Immanuel Kant, der bekannteste Philosoph der Aufklärung, hat 1784 die berühmte Formel geprägt, Aufklärung sei »der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit«.¹¹ Für die Religionswissenschaft ist von besonderem Interesse, dass Kant die Aufforderung, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, gerade auf die Religion bezieht: »Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt...«¹² Aufklärung ist Kant zufolge da nötig, wo Vorurteile »zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen«.¹³

Die Bereitschaft, sich von Vorurteilen zu distanzieren, wird noch deutlicher in einem anderen Manifest der Aufklärung gefordert, verfasst von dem Theologen Andreas Riem und im Jahre 1788 anonym erschienen. Riem spricht von dem »Teufel des Aberglaubens und des Vorurtheils«, sowie von den »Fesseln des Aberglaubens und des Vorurtheils«, von denen der Mensch sich befreien müsse: »Die Aufklärung zieht gegen Täuschung und Vorurtheil zu Felde.«¹⁴ Er setzt einen besonderen Akzent, wenn er auf die »Rechte der Menschheit« hinweist, die auch gegenüber der Religion geltend gemacht werden müssen, wenn diese Grausamkeiten duldet oder sogar fordert. Aufklärung ist eben überall dort nötig, wo Grausamkeit ausgeübt wird. Eines seiner Beispiele ist das des »englischen Barbaren« in Nordamerika, der einen Sklaven misshandelt: »... wäre es für die Menschheit nicht besser, Karolina, wo dieses geschahe, wäre aufgeklärter, und lernte die Rechte der

10) Vgl. dazu Rudolph 1992, 96: die Ursprünge der modernen Religionswissenschaft liegen im 17. und 18. Jh. »und hier sind sie eng mit der Religionskritik der sog. ›Aufklärung‹ verbunden«; vgl. auch Rudolph 1991, 153.

11) Kant 1970, 53.

12) Kant 1970, 60.

13) Kant 1970, 55.

14) Riem 1788, 20; 23; 29.

Menschheit ehren?«¹⁵ Ein anderes Beispiel ist der Gebrauch des Marterpfahls bei nordamerikanischen Indianern, den Irokesen: »... was würde man dem wilden barbarischen Volke Besseres wünschen können als – Aufklärung?«¹⁶

Gotthold Ephraim Lessing, einer der bekanntesten Schriftsteller der Aufklärungsepoche, hat ebenfalls Prinzipien formuliert, die für die Religionswissenschaft von Interesse sind. Zunächst wird jeder an Nathan den Weisen und die berühmte Ringparabel denken, jene Toleranz-Konzeption, an die z. B. auch Kurt Rudolph angeknüpft hat.¹⁷ Noch interessanter ist vielleicht ein früherer, weniger bekannter Text Lessings, seine »Rettung Cardanos«.¹⁸

Hieronymus Cardano, ein vielseitiger Gelehrter des 16. Jahrhunderts, hatte einen Vergleich der Religionen vorgenommen, ohne dass er zum Schluss ein Urteil gefällt und ein Bekenntnis zum Christentum abgelegt hätte.¹⁹ Wegen dieser Haltung war Cardanos Schrift zum Gegenstand heftiger Kritik und Polemik geworden. Lessing hat Cardano gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigt, und er hat in diesem Zusammenhang die Freiheit zum Vergleich der Religionen gefordert. Er zitiert die umstrittene Stelle aus dem Werk Cardanos in eigener Übersetzung, um dann zu fragen:

»Warum verdammt man eigentlich diese Stelle? Ist die Vergleichung der verschiedenen Religionen, an und vor sich selbst, strafbar; oder ist es nur die Art, mit welcher sie Cardano unternommen hat?«²⁰

Lessing behauptet dann, dass es wohl keinem in den Sinn kommen könne, den Vergleich der Religionen zu verbieten:

»Was ist nötiger, als sich von seinem Glauben zu überzeugen, und was ist unmöglicher als Überzeugung, ohne vorhergegangene Prüfung?«²¹

15) Riem 1788, 8.

16) Riem 1788, 9.

17) Siehe z. B. Rudolph 1992, 297-300.

18) Lessing war nicht der erste, der Cardano zu »retten« versuchte: siehe IOH. FRID. CHRISTII NOCTIUM ACADEMICARUM LIBRI SIVE SPECIMINA QUATUOR, HALAE MAGDEBURGICAE ANNO MDCCXXVIII, Specimen I., 46-68. Vgl. dazu Göbel 1980, 174f.

19) Siehe Cardano, De subtilitate XI (HIERONYMI CARDANI MEDIOLENSIS PHILOSOPHI AC MEDICI CELEBERRIMI OPERUM TOMUS TERTIUS; QUO CONTINENTUR PHYSICA. LUGDUNI, M.DC.LXIII, S. 551f).

20) Lessing 2003, 207.

21) Ebd.

Demnach müsste Cardano also in der Art der Vergleichung einen Fehler gemacht haben – »die Gründe der falschen Religionen allzu stark, oder die Gründe der wahren allzu schwach vorgestellt« haben.²² Lessings These ist aber, Cardano »sei mit keiner einzigen Religion aufrichtig verfahren, als mit der christlichen; ... Man braucht nur ohne Vorurteile zu sein, um hierinne mit mir überein zu kommen.«²³ Lessing zufolge hätte Cardano also die anderen Religionen sogar noch stärker machen müssen, um ihnen gerecht zu werden. Wenn Lessing auch ausdrücklich sagt, dass »der Christ, bei der Vergleichung der Religionen, nichts verlieren, der Heide, Jude und Türke aber unendlich viel gewinnen kann«,²⁴ so bleibt es doch dabei, dass die Bereitschaft zum religionsgeschichtlichen Vergleich gefordert, eine Immunisierung des Christentums also ausgeschlossen wird.

Aus dieser Auswahl programmatischer Texte der Aufklärungs-Epoche ergeben sich bereits einige Gesichtspunkte, die für die Identität der Religionswissenschaft von Interesse sein dürften: die Bereitschaft zur Distanzierung von Vorurteilen und zum Vergleich der Religionen; das Insistieren auf dem Primat der Ethik vor der Religion, insbesondere die Bereitschaft, die Rechte der Menschheit gegenüber der Religion zur Geltung zu bringen. Es bleibt zu fragen, ob diese Motive der Aufklärung in den Anfängen der Religionswissenschaft, also im 19. Jahrhundert, eine Rolle gespielt haben.

1.2. Die Entstehung der Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert

Der deutsche Indologe Friedrich Max Müller, der den größten Teil seines Lebens in Oxford verbracht hat, ist manchmal als »Vater der Religionswissenschaft« bezeichnet worden.²⁵ Dies ist durchaus berechtigt, insofern als Max Müller den Terminus »science of religion« bzw. »Religionswissenschaft« als Bezeichnung einer neuen Disziplin geprägt hat, die sich dadurch von der Theologie unterscheidet, dass sie dem Christentum nicht von vornherein eine Sonderstellung zuerkennt.²⁶ Wie Lessing fordert Müller die Freiheit zum Vergleich des Christentums mit anderen Religionen, und wie Lessing hat er auch in seiner Zeit noch Anfein-

22) Ebd., 208.

23) Ebd., 212.

24) Ebd., 208.

25) Siehe Sharpe 1991, 35; vgl. Kohl 1988, 243: Max Müller als einer der »Gründungsväter«; vgl. auch Trompf 1978, 2: »He can be said to have fathered a young social science...«

26) Dem Ansatz Max Müllers steht die sogenannte »Religionsgeschichtliche Schule« nahe, eine Richtung in der evangelischen Theologie, die gegen Ende des 19. Jhs. entstand. Vgl. dazu Berner 1988.

dungen erfahren.²⁷ Dieser Vergleich der Religionen muss ohne Vorurteile erfolgen, und es darf keine Immunisierungsstrategien geben, die das Interesse des Christentums schützen wollen.²⁸ Für die vergleichende Behandlung der Religionen gilt der Grundsatz, dass immer »mit demselben Masse« zu messen ist.²⁹ Wer z. B. die Menschenopfer der Heiden kritisiert, muss sich demzufolge sogleich an die Ketzerverbrennungen der Christen erinnern lassen.³⁰

Müller hat sich als religiöser Mensch und auch als Christ verstanden.³¹ Dieses Bekenntnis zum Christentum beruht aber auf dem Gebrauch des eigenen Verstandes, insofern als es aus dem Vergleich hervorgegangen ist, der keine Immunisierung des Christentums kennt. Sein Bekenntnis bezieht sich auf die Religion Christi, eine bereinigte Version des Christentums, die sich aus dem Vergleich ergeben hat und aus der Einsicht, dass alle Religionen in ihrer Geschichte Prozessen der Degeneration ausgesetzt sind.³²

Die Haltung Müllers wird vollends verständlich, wenn daran erinnert wird, dass er Sprachwissenschaftler war und die Religionswissenschaft in Analogie zur vergleichenden Sprachwissenschaft konzipiert hat: ebenso wie es nicht die »einzig wahre« oder richtige Sprache gibt, kann es auch nicht die »einzig wahre« oder richtige Religion geben – jedem Menschen wird die eigene Sprache oder Religion natürlich die liebste sein.³³

Klar erkennbar sind die Motive der Aufklärung – der sich Müller ja auch verbunden fühlte, wie allein schon seine intensive Beschäftigung mit Kants »Kritik der reinen Vernunft« zeigt:³⁴ die Bereitschaft zur Distanzierung von Vorurteilen und zum religionsgeschichtlichen Vergleich sowie das Bekenntnis zu ethischen Maßstäben, die in gleicher Weise auf alle religiös begründeten Praktiken angewandt werden.

27) Siehe Müller, 1874a, 4f. Vgl. dazu Klimkeit 1997, 30; v. d. Bosch 2002, 82f.

28) Siehe Müller, 1868, XXI. Vgl. dazu auch Wiebe 1999, 14.

29) Siehe Müller, 1874a, 34; 260.

30) Siehe Müller, 1874a, 240f.

31) Siehe Müller, 1892a, 353f; 1892b, 385f; 1893, 8f, 26; 1901, 342. Vgl. dazu Wiebe 1999, 19f; vgl. aber auch Masuzawa (2003, 318f), der das traditionelle Bild von der Religiosität Müllers zu korrigieren versucht.

32) Siehe Müller, 1868, XXIVf; 1874a, 34; 1874b, 57f.

33) Siehe Müller, 1868, XI; XXII; XXVIII; 1874a, 10-13.

34) Vgl. dazu v. d. Bosch 2002, XXIIIff. Das schließt natürlich nicht aus, dass Müller auch an die Romantik anknüpft, die ja zwischen ihm und der Aufklärung steht. Vgl. dazu Rudolph 1991, 152. Zum Einfluss Schleiermachers (neben dem Einfluss Kants) auf Müller vgl. v. d. Bosch 2002, 24f; 304f. Vgl. auch Gladigow 1997, 25.

Zu den Begründern der vergleichenden Religionswissenschaft ist auch der englische Altphilologe James George Frazer zu zählen, der allerdings eher als Sozialanthropologe bekannt ist. Sein Hauptwerk »The Golden Bough« hatte in der ersten Auflage den Untertitel »A Study in Comparative Religion«, und sein Interesse gilt denn auch in erster Linie den Religionen der Menschheit. Wegen seiner Kritik der sogenannten primitiven Religionen, wie sie z. B. in dem Begriff des Aberglaubens (superstition) zum Ausdruck kommt,³⁵ gilt sein Ansatz als überholt, dem Evolutionismus des 19. Jahrhunderts verhaftet.

Die evolutionistischen Religionstheorien des späten 19. Jahrhunderts stehen tatsächlich in engem Zusammenhang mit der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie, wie sie vor allem mit dem Namen Charles Darwins verbunden ist. Im Werk dieses Naturforschers, was seine Einstellung zur Religion betrifft, sind ebenfalls Motive der Aufklärung zu erkennen: die Bereitschaft zum religionsgeschichtlichen Vergleich sowie das Bekenntnis zur Priorität der Ethik, aus der er den Maßstab für die Bewertung der Religionen nimmt.³⁶

Es darf auch nicht übersehen werden, dass Frazers Kritik des Aberglaubens auch und gerade gegen die europäische Kultur und speziell gegen das Christentum gerichtet war. Die Menge des ethnologischen Materials, das in seinem Werk vorgestellt wird, dient letzten Endes dazu, die Motive des Aberglaubens im Christentum erkennbar zu machen. So hat er z. B. in dem Kapitel »The Flesh Diet«, in dem es um Menschenopfer und primitive Vorstellungen vom Verspeisen des Gottes geht, vorsichtig und mit geradezu subtiler Bosheit – ohne es beim Namen zu nennen – auf das Christentum und den Ritus des Abendmahls hingewiesen.³⁷

Im Unterschied zu Max Müller hat Frazer sich nicht als religiöser Mensch verstanden und sich nicht zum Christentum bekannt – nicht einmal zur Religion Christi. Er hat Jesus von Nazareth lediglich als moralischen Lehrer würdigen können, vergleichbar dem Buddha.³⁸ Die Kreuzigung Jesu hat er in eine Reihe vergleichbarer Beispiele eingeordnet, sodass Jesus als das Opfer eines primitiven Rituals sinnloser Grausamkeit erscheint.³⁹

35) Siehe z. B. Frazer 1994, 676; vgl. z. B. auch Frazers Gegenüberstellung »savage – civilized« oder »backward – enlightened« (1926, 6; 13).

36) Siehe Darwin 1989, 118-125. Vgl. dazu Kippenberg 1997, 56, der zwar auf die Bedeutung Darwins hinweist, aber nicht auf Darwins Stellung zur Religion und zur Religionswissenschaft seiner Zeit eingeht. Darwin selbst hat ja z. B. mit E. B. Tylor, einem der Begründer der Religionswissenschaft, korrespondiert (vgl. dazu Harrison 1909, 497).

37) Siehe Frazer 1994, 520. Vgl. dazu Berner 2004, 145-147.

38) Siehe Frazer 1994, 364f.

39) Siehe Frazer 1994, 666-676.

Andrew Lang, ein vielseitiger Schriftsteller, der ebenfalls zu den Begründern der Religionswissenschaft gezählt werden kann, hat Frazers Ausführungen zur Kreuzigung Jesu zum Anlass genommen, das Werk »The Golden Bough« einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen. Er war der Meinung, dass es Frazer nur darum gehe, die Religion – und insbesondere das Christentum – anzugreifen und zu zerstören.⁴⁰ Lang hat versucht, die Unhaltbarkeit der Argumentation Frazers zu zeigen und an diesem Beispiel darzulegen, dass die religionskritische Intention ihr Ziel nicht erreiche.

In der Debatte zwischen den Begründern der Religionswissenschaft ging es also nicht nur um die verschiedenen evolutionistischen Religionstheorien, wie z. B. Animismus und Präanimismus. Es ging auch und gerade um die divergierenden Intentionen der neuen Wissenschaft – Kritik oder Apologetik der Religion, also um die Einstellung zum Gegenstand. Das Erbe der Aufklärung ist eben mit verschiedenen Einstellungen gegenüber der Religion verträglich.⁴¹

1.3. Religionswissenschaft zwischen Religionskritik und -apologetik

Der Blick auf die junge Religionswissenschaft um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zeigt also schon Divergenzen in der Einstellung zum Gegenstand: Max Müller steht als Beispiel für eine grundsätzlich positive, apologetische Haltung, die der Kritik an der Religion nur einen begrenzten Raum gibt; James George Frazer steht als Beispiel für eine grundsätzlich kritische Haltung, die das Nachleben des Aberglaubens auch und gerade im Christentum aufdecken will.⁴² Diese Divergenz der Einstellungen kommt deutlich in den Metaphern zum Ausdruck, die beide verwendet haben, um die Intention ihrer vergleichend-historischen Arbeit zu beschreiben:

Müller vergleicht die Religion mit einer alten Münze, die »in ihrem alten Glanze erscheinen« wird, »nachdem man den Jahrhunderte alten Rost entfernt hat«; Frazer spricht von den Geschützen der vergleichenden Methode, die in Stellung gebracht werden, um die Mauern der Religion zu beschießen: »At present we are only dragging the guns into position: they have hardly yet begun to speak.«⁴³ Diese Metaphern lassen klar die verschiedenen Intentionen erkennen, die apologetische bzw. die religionskritische.

40) Siehe Lang 1901, 662.

41) Vgl. dazu Pye 1973, 202.

42) Vgl. dazu Waardenburg 1986, 43. Waardenburg führt die religionsapologetische und die religionskritische Ausrichtung innerhalb der Religionswissenschaft auf Schleiermacher bzw. auf Marx zurück.

43) Siehe Müller 1874a, 61; Frazer 1980, XXVI. Vgl. auch Müllers Bild von der Krypta der Vergangenheit als der Kirche der Zukunft (1898, 385f).

Die Frage scheint nahe zu liegen, welche der Positionen zu wählen ist, wenn es darum geht, die Aufgabe der Religionswissenschaft zu bestimmen: Wer gehört in die Ahnenreihe der Religionswissenschaft – sind es die Apologeten oder die Kritiker der Religion? Die Religionshistoriker Bruce Lincoln und Cristiano Grotanelli haben nur Vertreter der kritischen Haltung, wie z. B. Marx und Durkheim, zu den »mythischen Ahnen« der Religionswissenschaft gezählt, nicht etwa Max Müller – den sie überhaupt nicht erwähnen – oder Rudolf Otto und andere Vertreter einer apologetischen Haltung.⁴⁴ Demgegenüber hat der Religionssoziologe Rodney Stark im Rückblick auf die sozialwissenschaftliche Religionsforschung die Behauptung aufgestellt, es handele sich in all diesen Fällen, wie z. B. bei Durkheim, gerade nicht um eine wissenschaftliche, unvoreingenommene Erforschung der Religion, sondern um eine verdeckte Kritik der Religion.⁴⁵

Der Blick auf die Entstehung der Religionswissenschaft hat gezeigt, dass die Nachwirkung der Aufklärung bei Müller wie bei Frazer zu erkennen ist, also bei den Begründern der beiden divergierenden Richtungen. Daraus könnte gefolgert werden, dass die Religionswissenschaft beiden Richtungen Raum geben muss, der Religionsapologetik wie der Religionskritik, und dass die Religionswissenschaft die Balance halten muss zwischen diesen beiden Einstellungen zum Gegenstand. Das würde auch dem Erbe des Skeptizismus, wie er durch David Hume in der Epoche der Aufklärung wirksam geworden ist, am besten entsprechen. Überhaupt wäre es für die Entwicklung der Religionswissenschaft im 20. Jahrhundert gut gewesen, sich auf das Erbe des Skeptizismus zu besinnen. Denn die Grundbegriffe der Religionsphänomenologie – »Phänomen« und »Epochē« – stammen ja eigentlich aus dem antiken Skeptizismus, also aus einer philosophischen Richtung, die keinen religiösen Wahrheitsanspruch anerkennt. Gerardus van der Leeuw und die anderen Religionsphänomenologen, wie z. B. Friedrich Heiler, haben allerdings nicht an dieses verdrängte Erbe gedacht – das religionskritische Potential der Phänomenologie.⁴⁶

Die Balance zwischen Religionskritik und -apologetik soll im Folgenden dadurch gesichert werden, dass die Vorgeschichte der Religionswissenschaft über die Epoche der Aufklärung hinaus in die europäische Religionsgeschichte zurück verfolgt wird. Deshalb soll zunächst die Haltung der Aufklärung definiert werden, um dann nach historischen Beispielen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit zu suchen.

44) Siehe Lincoln / Grotanelli 1998, 312-316.

45) Siehe Stark 1999.

46) Siehe dazu Berner 2001.

2. Aufklärung als Aufgabe der Religionswissenschaft

2.1. Definition der Aufklärung als geistige Haltung

Als erstes Merkmal aufgeklärten Denkens soll die Bereitschaft zur Vorurteilkritik gelten. Dazu gehört die Fähigkeit, religiöse Argumentationen auf ihre Konsistenz zu prüfen und zwischen religiöser Tradition und persönlichem Glauben zu unterscheiden.⁴⁷

Als zweites Merkmal aufgeklärten Denkens soll die Bereitschaft zur Ideologiekritik gelten. Dazu gehört die Fähigkeit, nichtreligiöse und religiöse Motive menschlichen Handelns zu unterscheiden und die Möglichkeit einer Interferenz in Betracht zu ziehen.

Als drittes Merkmal aufgeklärten Denkens soll die Bereitschaft zum interkulturellen Vergleich gelten. Dazu gehört die Fähigkeit, zwischen Gestalt und Funktion religiöser Phänomene zu unterscheiden und funktionale Äquivalenzen oder Differenzen zu erkennen.

2.2. Beispiele aufgeklärten Denkens in der europäischen Religionsgeschichte – vor der Epoche der Aufklärung

Aus dem späten Mittelalter und der frühen Neuzeit sind Phänomene religiös legitimer Verfolgung bekannt, die in der Neuzeit eine grundsätzliche Religionskritik geradezu herausgefordert haben. Zu diesen Phänomenen gehören Pogrome gegen Juden sowie Prozesse gegen Ketzer und Hexen. Weniger bekannt als jene Beispiele religiöser Intoleranz sind die Gegenbeispiele zeitgenössischer Kritik, die sich im Rahmen der christlichen Tradition bewegt hat und nicht in grundsätzliche Religionskritik übergegangen ist. Diese Beispiele kritischen Denkens innerhalb der Religion sind hier von besonderem Interesse, im Hinblick auf die Vorgeschichte der Religionswissenschaft.

Nach der großen Pestepidemie von 1348 hat Konrad von Megenberg, ein Regensburger Domherr, der in Paris und Wien gelehrt hatte, die möglichen Erklärungen

47) Diese Unterscheidung deckt sich nicht ganz mit der bekannten Unterscheidung von W. C. Smith (cumulative tradition / faith); »persönlicher Glaube« ist hier anders definiert, im Sinne von »individueller Religiosität«, und deckt sich deshalb nicht mit dem Glaubensbegriff von Smith.

der hohen Sterblichkeitsrate erörtert.⁴⁸ Er referiert dabei u. a. eine Meinung (opinio), die in Deutschland zu seiner Zeit weit verbreitet war: die Schuldzuweisung an die Juden, denen vorgeworfen wurde, die Brunnen vergiftet zu haben; begründet wurde diese Schuldzuweisung mit dem Hinweis auf Indizien (Gift) sowie auf Geständnisse, die unter der Folter zustande gekommen waren. Auf der Grundlage dieser Meinung, so berichtet Konrad, sei es zu grausamen Übergriffen gekommen, denen viele Juden zum Opfer gefallen seien.⁴⁹

Konrad von Megenberg hat sich zwar von der Religion des Judentums distanziert, die Schuldzuweisung an die Juden aber einer kritischen Prüfung unterzogen. Er hat z. B. die Sterblichkeitsraten von Christen und Juden verglichen, sowie die Sterblichkeitsraten von Menschen und Tieren in den betroffenen Gebieten. Aus dem Ergebnis der verschiedenen Beobachtungen hat er gefolgert, dass die Vorwürfe gegen die Juden nicht vernünftig begründet sind – dass es sich bei jener verbreiteten »Meinung« über die Ursache der Pest eben nur um ein Vorurteil handelt.⁵⁰ Außerdem hat er die Sichtweise der Opfer dargestellt und damit indirekt die Möglichkeit angedeutet, dass die Schuldzuweisung an die Juden nur ein Vorwand gewesen sein könnte, um jüdisches Vermögen beschlagnahmen zu können – die Habgier der Christen also ein Motiv der Juden-Pogrome.⁵¹

Konrad hat selbst den möglichen Einwand thematisiert, er sei ein Freund der Juden und versuche deshalb, sie zu verteidigen. In seiner Entgegnung verweist er auf seine Verpflichtung gegenüber der Wahrheit und auf seine Betroffenheit durch das Unrecht, das den Juden zugefügt wird – er unterscheidet offensichtlich zwischen dem Judentum als Religion, von der er sich gleich zu Beginn distanziert hat, und den Juden als Menschen.⁵²

In dieser kritischen Auseinandersetzung mit einer weit verbreiteten »Meinung«, der Schuldzuweisung an die Juden, zeigen sich einige Merkmale aufgeklärten Denkens, wie es oben definiert worden ist:⁵³ die Bereitschaft zur Kritik von Vorurteilen, indem die Konsistenz von Begründungsstrategien geprüft und zwischen religiöser Tradition und religiösen Menschen unterschieden wird;⁵⁴ es sind auch An-

48) Vgl. dazu Krüger 1972, 844f.

49) Siehe Konrad von Megenberg, *Tractatus de mortalitate in Alamannia (De epidemia magna)*, in: Krüger 1972, 866f.

50) Ebd., 867f.

51) Ebd., 868.

52) Ebd., 867f.

53) Vgl. dazu Krüger 1968, 91: »So ärgerlich uns oft Konrads immer wieder bewiesener akademischer Hochmut ist, ... hier zeigt er seine positive Seite: die Verpflichtung des Gebildeten zur Aufklärung, um blindem Fanatismus und sinnlosem Morden zu steuern.«

54) Zur Unterscheidung zwischen religiöser Tradition und persönlichem Glauben bei einem Theologen des 12. Jahrhunderts, Wilhelm von Tyrus, vgl. Berner 2005, 22-24.

sätze zur Ideologiekritik zu erkennen, insofern als die Beteiligung nichtreligiöser Motive in Erwägung gezogen wird.⁵⁵

Ein vergleichbarer Fall aufgeklärten Denkens im Umgang mit Epidemien findet sich im frühen Mittelalter. Agobard, der Bischof von Lyon, berichtet im 9. Jahrhundert über eine Rinderseuche und über die verbreitete Meinung, diese Epidemie sei durch Gift verursacht gewesen, das auf Betreiben eines ausländischen Fürsten ausgestreut worden sei – eine Erklärung, bemerkt Agobard, die durch Pogrome gegen die vermeintlichen Übeltäter bereits viele Opfer gefordert habe. Der Bischof verwirft diese Erklärung als eine »Dummheit« (*stultitia*), indem er darauf hinweist, es sei doch auffällig, dass keine andere Tierart von der Seuche befallen werde, und es sei technisch gar nicht möglich, Gift über so große Flächen zu verteilen. Was er bei seinen Zeitgenossen vermisst, ist die Bereitschaft zum vernünftigen Denken (*rationabiliter pensare*).⁵⁶

Im 16. Jahrhundert nahm die Zahl der Hexenprozesse zu. Die Begründungen für die Anwendung der Folter und Todesstrafe wurden von juristischen und theologischen Experten sorgfältig ausgearbeitet und gegen alle Kritiker verteidigt. Einer der Kritiker war Agrippa von Nettesheim, der in seiner Schrift »*De incertitudine et vanitate scientiarum*« sowie in einigen Briefen über einen Fall in Metz berichtet, an dem er als juristischer Experte beteiligt war.⁵⁷

Er beschreibt seine Auseinandersetzung mit einem Inquisitor, der eine Bauersfrau auf bloße Verleumdungen hin verhaftet und gefoltert hatte. Als sich die Verleumdungen als haltlos erwiesen hätten, habe der Inquisitor die Anklage trotzdem aufrechterhalten, mit der Begründung, die Mutter der Angeklagten sei schon als Hexe verbrannt worden und man wisse ja, dass das Böse auf die Nachkommen der Hexen vererbt werden könne. Agrippa hat, seinem Bericht zufolge, vor dem Gericht darauf hingewiesen, dass die theologische Argumentation des Inquisitors inkonsistent sei – jene Vorstellung von der Macht des Bösen sei nicht vereinbar mit dem rechtgläubigen Verständnis von der Wirkung der Taufe.⁵⁸ Darüber hinaus hat

55) Vgl. dazu Krüger 1968, 92.

56) Siehe S. AGOBARDI EPISCOPI LUGDUNENSIS CONTRA INSULSAM VULGI OPINIONEM DE GRANDINE ET TONITRUIS (*Patrologia Latina* 104, Sp. 147-158, hier: 157f). Vgl. dazu Boshof 1969, 170-185: »Kampf gegen den Aberglauben«.

57) Einen Überblick über die Quellen und eine Rekonstruktion des Verfahrens bietet Ziegeler 1973, 137-150.

58) Siehe NOBILIS VIRI HENRICI CORNELII AGRIPPAE, EQUITIS AURATI, ET UTRISQUE IURIS DOCTORIS, ..., DE INCERTITUDINE ET vanitate scientiarum atque artium, *Declamatio. Caput XCVI: De Arte Inquisitorum*; HENR. CORN. AGRIPPA VENERABILI domino Officiali Metensi S.D. XXXIX; AGRIPPA AD AMICUM XL (*epistolarum liber II*) (Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. *Opera II*, Hildesheim / New York 1970 [Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1600]).

Agrippa sich nicht gescheut, dem Inquisitor nichtreligiöse Motive zu unterstellen, indem er ihn als grausam und blutgierig beschreibt.

In diesen Berichten Agrippas von Nettesheim sind einige Merkmale aufgeklärten Denkens zu erkennen, wie es oben definiert worden ist: die Bereitschaft zur Kritik von Vorurteilen, indem die Konsistenz der theologischen Begründungen geprüft wird, und die Bereitschaft zur Ideologiekritik, indem die Interferenz religiöser und nichtreligiöser Motive in Erwägung gezogen wird.

Der zweite Gesichtspunkt findet sich z. B. auch in dem Werk des Jesuiten Friedrich von Spee, des bekanntesten Kritikers der Hexenprozesse: er weist ausdrücklich auf die Gefahr hin, dass die Habgier der Hexenverfolger den Verlauf der Prozesse bestimmt.⁵⁹

Als Vergleichsbeispiele für Vertreter aufgeklärten Denkens in der Zeit der Hexenprozesse, im frühen 17. Jahrhundert, könnten z. B. auch Alonso de Salazar Frias und Pedro de Valencia genannt werden. Beide haben dazu beigetragen, dass die Hexenprozesse in Spanien eingestellt wurden, der erstere durch seine Feldforschungen,⁶⁰ der letztere durch seine theoretischen Überlegungen, die er in einem Gutachten für den Großinquisitor angestellt hat.⁶¹ Es ist kein Zufall, dass Pedro de Valencia ein Kenner des antiken Skeptizismus war:⁶² in seinem Gutachten ist die Argumentation des Skeptikers deutlich zu erkennen.

Die Nachwirkung des antiken Skeptizismus, der gegen Ende des 15. Jahrhunderts entdeckt worden war, zeigt sich z. B. auch im Werk Castellios, der gegen die Hinrichtung von Ketzern protestiert hat, angestoßen durch den Fall des französischen Arztes Servet, der auf Betreiben Calvins in Genf verbrannt wurde.⁶³ Castellio verfasste in seinem letzten Lebensjahr eine eigene Schrift »Über die Kunst des Zweifelns«.⁶⁴

59) Siehe Friedrich Spee, *Cautio CRIMINALIS, Seu DE PROCESSIBUS CONTRA SAGAS Liber. AD MAGISTRATUS Germaniae hoc tempore necessarius, ... AUCTORE INCERTO THEOLOGO ORTHOD. RINTHELII, MDCXXXI, dubium 22 (S. 147f).*

60) Vgl. dazu Henningsen 1969, 97.

61) Siehe *DISCURSO DE PEDRO DE VALENCIA, acerca de los quentos de las brujas y cosas tocantes a magia, dirigido al Bernardo de Sandoval y Roxas, Cardenal Arzobispo de Toledo, Inquisidor General de Espana*, in: *Revista de Extremadura II (1900), 290-301; 337-347*; vgl. dazu Henningsen 1980, 6-9; Henningsen 2004, 6f.

62) Siehe *ACADEMICA SIVE DE IUDICIO ERGA VERUM, Ex ipsis primis fontibus: OPERA PETRI VALENTIAE ZAFRENSIS in extrema Baethica. ANTVERPIAE, M.D.XCVI.*

63) *SEBASTIEN CASTELLION, DE HAERETICIS AN SINT PERSEQUENDI ET OMNINO QUOMODO SIT CUM EIS AGENDUM, ... REPRODUCTION EN FAC-SIMILE DE L'EDITION DE 1554 ...*, GENEVE 1954 ; vgl. dazu Guggisberg 1997, 89-106.

64) Siehe Sebastien Castellio, *DE ARTE DUBITANDI ET CONFIDENDI, IGNORANDI ET SCIENDI, I,18*; vgl. dazu Guggisberg 1997, 246-263.

All diese Beispiele zeigen, dass die aufgeklärte Haltung nicht unbedingt darin bestehen muss, ein anderes, »modernes« Weltbild zu postulieren. Diese Haltung kann auch und gerade darin bestehen, innerhalb des vorgegebenen Weltbildes Vorurteile zu erkennen und ideologiekritische Überlegungen anzustellen.

Das dritte Merkmal aufgeklärten Denkens, die Bereitschaft zum interkulturellen Vergleich, müsste sich, so würde man erwarten, bei den Jesuiten-Missionaren finden, die im 16. und 17. Jahrhundert in Ostasien tätig waren. In China hat die Haltung der Jesuiten gegenüber dem Konfuzianismus zu dem bekannten Ritenstreit innerhalb der katholischen Kirche geführt: umstritten war die Praxis der Jesuiten, den getauften Chinesen die Ausübung chinesischer Riten – z. B. bei der Verehrung der Ahnen – zu erlauben, wenn diese nicht direkt dem Christentum widersprachen. Diese Praxis könnte auf der Bereitschaft zum interkulturellen Vergleich beruhen und auf der Fähigkeit, zwischen der äußeren, wahrnehmbaren Gestalt der Riten und ihrer Funktion oder ihrer Bedeutung zu unterscheiden.

Bei der Verteidigung der jesuitischen Praxis hat z. B. Francisco Furtado explizit im Sinne dieser Haltung argumentiert: so vergleicht er z. B. die Riten, die zum Abschluss der Staatsprüfungen im Beisein der Mandarine ausgeführt werden müssen, mit den Riten, die zu akademischen Feiern in Europa gehören.⁶⁵ Und er vergleicht die Verehrung des Konfuzius z. B. mit der Verehrung Platons durch seinen Schüler Aristoteles.⁶⁶ Durch solche Vergleiche, die sich auf die europäische Kultur seiner Zeit wie auch auf das Alte Testament beziehen können,⁶⁷ sowie durch den Rekurs auf die chinesischen Schriften, die über die Bedeutung der Riten Auskunft geben,⁶⁸ will er dem (Vor)Urteil entgegenreten, es handele sich bei den fremden, chinesischen Riten durchweg um Aberglauben.

Die Berichte der Jesuiten aus China haben in Europa großes Interesse und zum Teil Begeisterung hervorgerufen, vor allem bei Leibniz.⁶⁹ Die China-Begeisterung des Aufklärungsphilosophen Christian Wolff hat wiederum den Widerspruch christlicher, pietistischer Theologen hervorgerufen, wie z. B. August Hermann

65) Siehe RESPONSIO PATRIS FRANCISCI FURTADO VICE-PROVINCIALIS SINENSIS Societatis Jesu ad duodecim quaestiones a P. F. Joanne Baptista de Morales Ordinis S. Dominici Manilensi, propositas Partribus Societatis Jesu laborantibus in praedicatione Sancti Evangelii in Imperio Sinarum anno 1640, Sexta quaestio, §27, in: INFORMATIO ANTIQUISSIMA DE PRAXI MISSIONARIORUM Sinensium Societatis Jesu, circa ritus Sinenses, data in China, jam ab annis 1636. 1640. a P. Francisco Furtado antiquo Mißionario, Vice-Provinciali Sinensi ejusdem Societatis, Parisiis M.DCC.

66) Siehe Francisco Furtado, ebd., septima quaestio, § 32.

67) Siehe Francisco Furtado, ebd., quarta quaestio, §12-14; nona quaestio, § 49-51.

68) Siehe z. B. EPISTOLA PATRIS FRANCISCI FURTADO Vice-Provincialis Sinensis die 10. Novembris, anno 1636. in: Informatio antiquissima (wie Anm. 65), § 12.

69) Vgl. dazu Poser 2000.

Francke, auf deren Betreiben hin der Aufklärungsphilosoph Preußen verlassen musste.⁷⁰ Es scheint nahe zu liegen, in dieser Kontroverse zwischen dem Philosophen der Aufklärung und den Theologen des Pietismus den Konflikt zwischen Aufklärung und Religion überhaupt zu sehen. Diese Sichtweise wäre aber irreführend – der Aufklärungsphilosoph Leibniz hatte ja in dem theologischen Ritenstreit Stellung bezogen und die Argumentation der Jesuiten übernommen.⁷¹ Es handelte sich eben primär um einen Konflikt zwischen verschiedenen religiösen Haltungen, repräsentiert in diesem Fall durch die Jesuiten auf der einen und Dominikaner sowie Franziskaner auf der anderen Seite.⁷²

3. Aufgaben der Religionswissenschaft in Theorie und Praxis

Zum Schluss stellt sich die Frage, wie das Erbe und die Haltung der Aufklärung in der Religionswissenschaft zur Geltung gebracht werden können – in historischer sowie in gegenwartsbezogener Forschung. Angewandt auf ein Beispiel aus der europäischen Religionsgeschichte – den »Fall« Savonarola – könnte die Aufgabe etwa so beschrieben werden:

Der Mönch Girolamo Savonarola, der gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Florenz eine kurze Zeit politische Macht ausübte und schließlich als Ketzer hingerichtet wurde, war zu Lebzeiten und später eine umstrittene Gestalt – entweder als Prophet und Märtyrer verehrt oder als Betrüger und Ketzer verdammt. Aus der Sicht der klassischen Religionsphänomenologie wird er als Prophet beschrieben.⁷³ Eine solche Betrachtungsweise würde sich den berechtigten Vorwurf zuziehen, das Phänomen zu dekontextualisieren.⁷⁴ Die phänomenologische Betrachtung einer solchen prophetischen Gestalt könnte aber durchaus verbunden werden mit der historischen Betrachtung des Kontextes, einschließlich der ökonomischen Verhältnisse, sodass Aufstieg und Fall eines Propheten erklärt werden können. Es ist ja nicht unmöglich, eine Gestalt wie Savonarola als Propheten und zugleich als Exponenten einer der sozialen Kräfte, z. B. als »Wortführer der Mittelklassen«,⁷⁵ darzustellen.

Beide Perspektiven können sich ergänzen und müssen in der Religionswissenschaft Platz haben – die phänomenologische, die das religiöse Selbstverständnis

70) Vgl. dazu Albrecht §11 (Wolff 1985, XLVI-LIII); Ching / Oxtoby 1992, 47f.

71) Vgl. dazu Poser 2000, 26f.

72) Siehe dazu die Schilderung bei Francisco Furtado, *Epistola* (wie Anm. 65), §1-4.

73) Siehe Heiler 1961, 399.

74) Siehe Lincoln 1996, 225; Lincoln / Grotanelli 1998, 317.

75) Siehe Bredekamp 1988, 49f.

deutet,⁷⁶ und die sozialgeschichtliche, die den historischen Kontext und insbesondere die Interessenkonflikte zwischen den beteiligten Parteien untersucht.⁷⁷ In der Praxis der religionshistorischen Forschung wird wahrscheinlich immer eine der beiden Perspektiven bevorzugt werden. Wichtig ist nur, dass die religionswissenschaftliche Betrachtung nicht einseitig zur Apologetik oder Kritik wird.

In der phänomenologischen Perspektive, die das religiöse Selbstverständnis zu deuten versucht, ist aber noch eine vernachlässigte Komponente zur Geltung zu bringen – die philosophische. Im Falle Savonarolas gehört dies notwendig dazu, weil er auch Philosoph war. So hat er z. B. die Frage, ob und wie sein prophetisches Selbstverständnis als wahr erwiesen werden kann, in der Schrift »Dialogus de veritate prophetica« ganz rational erörtert – durch eine Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis überhaupt. Es kann durchaus zu den legitimen Aufgaben der Religionswissenschaft gerechnet werden, eine solche philosophische Argumentation nachzuvollziehen und auf ihre Konsistenz zu prüfen. Zumindest in diesem Sinne kann die Religionsphilosophie als ein Teil der Religionswissenschaft betrachtet werden.

Aufklärung als Aufgabe der Religionswissenschaft kann auch bedeuten, die Tradition des aufgeklärten Denkens zur Geltung zu bringen, z. B. durch Entdeckung und / oder Bekanntmachung von Texten, die eben dieses Denken erkennen lassen und die im Lauf der Geschichte marginalisiert worden sind. So sind z. B. die Schriften Castellios, der sich im 16. Jahrhundert gegen die Hinrichtung von Ketzern gewandt hat, in keiner modernen Ausgabe zugänglich, geschweige denn in einer (deutschen) Übersetzung. Allein schon die Edition und Übersetzung solcher Quellen aufgeklärten Denkens ist eine sinnvolle Aufgabe der Religionswissenschaft, soweit sie sich auf historische Forschung konzentriert.⁷⁸

Diese Aufgabenstellung ließe sich aber auch auf eine gegenwartsorientierte Religionswissenschaft übertragen. So könnte es eine sinnvolle Aufgabe sein, Vertreter aufgeklärten Denkens zu unterstützen, die sich zu einer Religion bekennen und die sich in ihren Heimatländern mit fundamentalistischen Strömungen der betreffenden religiösen Tradition auseinandersetzen müssen. Es gibt ja z. B. in der innerislami-

76) Eliade würde diese hermeneutische Aufgabe in das Zentrum der religionswissenschaftlichen Arbeit rücken. Zum Ansatz Eliades und seiner Einseitigkeit vgl. Berner 2007.

77) Lincoln würde diesen Aspekt in das Zentrum der religionswissenschaftlichen Arbeit rücken (1996, 225); vgl. Lincoln / Grotanelli 1998, 321: »concern with issues of power and conflict«.

78) Michael Pye (1990) hat durch die Übersetzung aus dem Japanischen ein solches Dokument aufgeklärten Denkens für europäische Leser zugänglich gemacht: das Werk von Tomimaga Nakamoto.

schen Debatte über die Einführung islamischen Strafrechts in Nord-Nigeria durch- aus auch (ideologie)kritische Stimmen, die im Westen wahrgenommen werden sollten und die dadurch vielleicht noch verstärkt werden könnten.⁷⁹

Literatur

- Baumgartner, H. M., 1981, »Aufklärung« – ein Wesensmoment der Philosophie?, in: W. Kern (Hg.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf, 25-50.
- Berner, U., 1988, »Religionswissenschaft und Theologie. Das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule«, in: H. Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin, 216-238.
- Berner, U., 1997, »Religionswissenschaft und Religionsphilosophie«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, 149-178.
- Berner, U., 2001, »Religionsphänomenologie und Skeptizismus«, in: A. Michaels / D. Pezzoli-Olgiaiti / F. Stolz (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Bern, 369-382.
- Berner, U., 2004, »Africa and the Origin of the Science of Religion. Max Müller and James George Frazer on African Religions«, in: F. Ludwig / A. Adogame (Hg.), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden, 141-150.
- Berner, U., 2005, »Die Bibel in der mittelalterlichen Diskussion um Ketzer und Muslime«, in: J. Kügler (Hg.), *Auf Leben und Tod oder völlig egal. Kritisches und Nachdenkliches zur Bedeutung der Bibel*, Münster, 11-24.
- Berner, U., 2007, »Mircea Eliade and the Myth of Adonis«, in: B. Rennie (ed.), *The International Eliade*, New York (im Druck).
- Bosch, Lourens P. van den, 2002, *Friedrich Max Müller. A Life devoted to the Humanities*, Leiden.
- Boshof, E., 1969, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk* (Kölner historische Abhandlungen 17), Köln / Wien.
- Bredenkamp, H., 1988, »Renaissancekultur als ›Hölle‹: Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten«, in: M. Warnke (Hg.), *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*, Frankfurt a. M., 41-64.
- Ching, J. / Oxtoby, W. G., 1992, *Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China*, Nettetal.
- Darwin, Ch., 1989, *The Autobiography of Charles Darwin*, ed. N. Barlow (The Works of Charles Darwin, ed. P. H. Barrett / R. B. Freeman, Volume 29), London.
- Flasch, K., 1989, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz.
- Frazer, J. G., 1913, »The Scope of Social Anthropology«, in: J. G. Frazer, *Psyche's Task*, London, 159-176.
- Frazer, J. G., 1926, *The Worship of Nature. Vol. I*, New York.

79) Siehe z. B. Sanusi 2005.

- Frazer, J. G., 1980, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Third Edition. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings. Vol. I, 1913 (Reprint 1980).
- Frazer, J. G., 1994, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. A New Abridgement from the Second and Third Editions, Edited with an Introduction by Robert Fraser, London / New York.
- Gladigow, B., 1997, »Friedrich Schleiermacher (1768-1834)«, in: A. Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München, 17-27.
- Göbel, H., 1980, »Lessing und Cardano. Ein Beitrag zu Lessings Renaissance-Rezeption«, in: R. Toellner (Hg.), *Aufklärung und Humanismus*, Heidelberg, 167-186.
- Guggisberg, Hans R., 1997, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen.
- Harrison, J. E., 1909, »The Influence of Darwinism on the Study of Religions«, in: A. C. Seward (ed.), *Darwin and Modern Science*, Cambridge, 494-511.
- Heiler, F., 1961, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart.
- Henningsen, G. 1969, »The Papers of Alonso de Salazar Frias. A Spanish Witchcraft Polemic 1610-14«, in: *Temenos* 5, 85-106.
- Henningsen, G., 1980, *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, Nevada.
- Henningsen, G., 2004, *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frias and Others on the Basque Witch Persecution*, ed. by G. Henningsen, Leiden / Boston.
- Kant, I., 1970, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, Bd. VI., hg. von W. Weischedel, Darmstadt, 53-61.
- Kippenberg, H. G., 1991, Einleitung: Religionswissenschaft und Kulturkritik. Die Zeit des Gerardus van der Leeuw (1890-1950), in: H. G. Kippenberg / B. Lucchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg, 13-28.
- Kippenberg, H., 1997, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München.
- Klimkeit, H. J., 1997, Friedrich Max Müller, in: A. Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München, 29-40.
- Kohl, K.-H., 1988, »Geschichte der Religionswissenschaft, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. I, Stuttgart u. a., 217-261.
- Krüger, S., 1968, »Konrad von Megenberg«, in: G. Pfeiffer (Hg.), *Fränkische Lebensbilder*, Würzburg, 83-103.
- Krüger, S., 1972, »Krise der Zeit als Ursache der Pest? Der Traktat De mortalitate in Alamannia des Konrad von Megenberg«, in: *Festschrift für Hermann Heimpel*, Bd. II, hg. von den Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Göttingen, 839-883.
- Lang, A., 1901, »Mr. Frazer's Theory of the Crucifixion«, in: *The Fortnightly Review* 69, 650-662.
- Lessing, G. E., 2003, *Werke 1754-1757*, hg. von C. Wiedemann (Gotthold Ephraim Lessing, Werke und Briefe in zwölf Bänden, hg. von W. Barner, Bd. 3), Frankfurt a. M.
- Lincoln, B., 1996, »Theses on Method«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 8, 225-227.

- Lincoln, B. / Grotanelli, C., 1998, »A Brief Note on (Future) Research in the History of Religions«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 10, 311-325.
- Masuzawa, T., 2003, »Our Master's Voice: F. Max Müller after a Hundred Years of Solitude«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 15, 305-328.
- Müller, F. M., 1868, *Chips from a German Workshop. Volume I. Essays on the Science of Religion*, London.
- Müller, F. M., 1874a, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Strassburg.
- Müller, F. M., 1874b, *Eine Missionsrede in der Westminsterabtei am 3. Dezember 1873 gehalten*, Strassburg.
- Müller, F. M., 1892a, *Physische Religion. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Glasgow im Jahre 1890*, Leipzig.
- Müller, F. M., 1892b, *Anthropological Religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1891*, London (Nachdruck 1997).
- Müller, F. M., 1893, *Theosophy or Psychological Religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1892*, London.
- Müller, F. M., 1898, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India. The Hibbert Lectures 1878*, London and Bombay.
- Müller, F. M. 1901, *Last Essays. Second Series. Essays on the Science of Religion*, London.
- Poser, H., 2000, »Leibnizens *Novissima Sinica* und das europäische Interesse an China«, in: W. Li / H. Poser (Hg.), *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart, 11-28.
- Pye, M. 1973, »Aufklärung and Religion in Europe and Japan«, in: *Religious Studies* 9, 201-217.
- Pye, M. 1992, »An Asian Starting Point for the Study of Religion«, in: M. Nowaczyk / Z. Stachowski (Ed.), *Language – Religion – Culture. In Memory of Witold Tyloch*, Warsaw, 27-36.
- Riem, A., 1788, *Ueber Aufklärung. Ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey, und seyn könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*. Erstes Fragment, dritte unveränderte Auflage, Berlin.
- Rudolph, K., 1985a, *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, New York / London.
- Rudolph, K., 1985b, »The Foundations of the History of Religions and Its Future Task«, in: J. M. Kitagawa (Ed.), *The History of Religions. Retrospect and Prospect*, New York / London, 105-120.
- Rudolph, K., 1991, Die religionskritischen Traditionen in der Religionswissenschaft, in: H. G. Kippenberg / B. Lucchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg, 149-156.
- Rudolph, K., 1992, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden / New York / Köln (Studies in the History of Religions LIID).
- Sanusi, L. S., 2005, »The West and the Rest: Reflections on the Intercultural Dialogue about Shariah«, in: Ph. Ostien / J. M. Nasir / F. Kogelmann (eds.), *Comparative Perspectives on Shariah in Nigeria*, Ibadan, 251-274.
- Sharpe, E., 1991, *Comparative Religion. A History*, La Salle, Illinois.
- Stark, R., 1999, »Atheism, Faith, and the Scientific Study of Religion«, in: *Journal of Contemporary Religion* 14, 41-62.

- Tominaga, Nakamoto, 1990, *Emerging from Meditation*. Translated with an Introduction by Michael Pye, London.
- Trompf, G. W., 1978, *Friedrich Max Mueller As a Theorist of Comparative Religion*, Bombay.
- Waardenburg, J., 1986, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin / New York.
- Wiebe, D., 1999, »Religion and the Scientific Impulse in the Nineteenth Century: Friedrich Max Müller and the Birth of the Science of Religion«, in: Ders., *The Politics of Religious Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York, 9-30.
- Wolff, Chr., 1985, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht, Lateinisch-Deutsch, Hamburg.
- Ziegeler, W., 1973, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter. Zeitgenössische Stimmen und ihre soziale Zugehörigkeit*, Köln / Wien.

»Philosophische Argumentation« und »religiöse Praxis« im Hinduismus

Angelika Malinar, London

Untersucht man das Verhältnis zwischen den Begriffen »Religion« und »Philosophie« und den mit ihnen verbundenen Phänomenen im Kontext der europäischen Tradition, so erfolgt das zumeist auf einer sicheren Basis. Die beiden »Groß-Begriffe« sind in ihrer Sinnhaftigkeit gesichert und können nach Maßgabe der jeweiligen interpretatorischen Interessen spezifiziert und kontrovers diskutiert werden. Der Konsens über die Sinnhaftigkeit dieser Begriffe, bei allem Dissens über die Deutung, zeigt, dass sie zu den Spezifika und zum besonderen Besitzstand abendländisch-westlicher Kultur zählen. Beide Begriffe tragen somit wesentlich zur Bestimmung der kulturellen Grenzlinien bei.

Dieser Zusammenhang zwischen Begriff und dem dadurch markierten kulturellen Besitzstand wird deshalb besonders deutlich, wenn man sich die Probleme vor Augen führt, die bei der Übertragung solcher Groß-Begriffe in einen anderen Kultur- und Sprachraum entstehen. So etwa, wenn man fragt, ob es Religion und Philosophie auch außerhalb Europas gibt. In diesem Fall dient das semantische und phänomenologische Spektrum, welches beide Begriffe aufrufen, nicht mehr allein einer intra-kulturellen Selbstverständigung, sondern wird zum Bestandteil und Thema inter-kultureller Kontakte. In diesem Fall stehen die Begriffe »als solche« auf dem Spiel und deren Anwendung auf eine andere Kultur wird dann ebenso problematisch wie deren Übersetzung in eine fremde Sprache. Diese Probleme sind jedoch auch erhellend, denn gerade das Fragen nach Übersetzungsmöglichkeiten und Parallelen für das Eigene im Fremden lädt dazu ein, die Bedingungen und die Bedingtheit der vertrauten Termini zu erkennen und zu formulieren. Eben weil »Religion« und, in noch viel stärkerem Maße, »Philosophie« als Kulturleistungen des »Westens« gelten, müssen vor der Beschäftigung mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Religion im Kontext der indischen Kultur zunächst einmal die Begriffe gesichert werden.

Deshalb werde ich mich in einem ersten Schritt zunächst mit den Problemen beschäftigen, die mit deren Anwendung auf indische Quellen einhergehen. Dazu ist es notwendig, kurz auf die Anfänge der europäischen Beschäftigung mit Indien im frühen 19. Jh. einzugehen, da die dort getroffenen Bestimmungen nach wie vor als paradigmatisch für den europäischen Diskurs angesehen werden können. In einem zweiten Schritt werde ich mich mit den Vorbehalten gegenüber der Anwendung

des Begriffs »Philosophie« auf indische Quellen kritisch auseinander setzen. Dabei geht es mir nicht darum nachzuweisen, dass es in Indien »Philosophie« gibt, sondern herauszuarbeiten, dass in der indischen Tradition argumentative und performativ-praktische Ebenen in einer Weise voneinander unterschieden werden, die als »philosophisch« bzw. »religiös« angesprochen werden können. Anhand ausgewählter Beispiele wird erörtert, wie sich »philosophische« Diskurse von »religiösen« unterscheiden und sich die Beziehung zwischen philosophischen Lehren und religiösen Praktiken gestaltet.

1. Philosophie und Religion in Indien?

Seit seinen Anfängen im späten 18. Jh. ist der inter-kulturelle Kontakt zwischen Indien und Europa von dem Versuch begleitet, die beiden Begriffe »Philosophie« und »Religion« auf Indien anzuwenden.¹ Der Fall Indien war dabei von besonderer Bedeutung, weil es sich hier um eine Schriftkultur handelt, die in hohem Maße durch Selbstreflexion und Kanonisierung ihres kulturellen Wissens gekennzeichnet ist. Die in Europa veröffentlichten Quellen² führten bald zur Diskussion grundsätzlicher Fragen, wie z. B.: Gibt es auch in Indien, und nicht nur in Europa, »Philosophie«? Kann man für bestimmte Praktiken und Diskurse der indischen Kultur den Begriff »Religion« verwenden? Wenn ja, unter welchen Bedingungen? Wichtig ist weiterhin, dass dabei die beiden Begriffe in einer Wechselwirkung gesehen wurden und die Frage nach der Existenz einer indischer Philosophie die Deutung von Religion in Indien beeinflusste und umgekehrt. Bis heute zögert man gelegentlich, den Hinduismus einfach als Religion zu bezeichnen, ohne auf eine ihm innewohnende philosophische Dimension zu verweisen. Das führt zur Kennzeichnung des Hinduismus als »philosophische Lebenshaltung« oder »Weltsicht«. In Deutschland kristallisierten sich in Folge dieser Diskussion zwei einander entgegengesetzte Haltungen gegenüber der indischen Kultur heraus, die bis heute

1) Zur Geschichte und zu den Themen dieses Kulturkontakts siehe Halbfass 1981.

2) Für die Beschäftigung mit indischer Religion war die frühe Übersetzung der Bhagavadgītā durch den Kolonialbeamten Wilkins 1785 bedeutsam; philosophische Texte wurden sehr früh vor allem von Colebrooke 1837 behandelt (die Aufsätze erschienen in Zeitschriften bereits in den 1820ern). Besonders einflussreich war Colebrooke auch deshalb, weil er Passagen aus den Lehrtexten der sog. indischen philosophischen Schulen übersetzte. Er war der Ansicht, dass es in Indien nicht nur religiösen bzw. »philosophisch verbrämten« Mystizismus gebe, sondern auch eine Tradition der Logik, die der griechischen Philosophie und dem aristotelischen Syllogismus vergleichbar sei. Damit begann eine Diskussion über den Wert der indischen Logik und indischer Formen der Schlußfolgerung und Argumentation, die bis heute geführt wird, neuerdings des Öfteren in Bezug auf den Begriff der »Rationalität«. Siehe dazu u. a. Ganeri 1996.

präsent sind. Diese beiden Positionen kann man als die romantisch-interessierte und die anti-romantisch-skeptische Haltung bezeichnen.³

Die frühen europäischen Antworten waren nicht zuletzt deshalb so bedeutend und prägen bis auf den heutigen Tag die lehrphilosophische Haltung zum Thema »indische Philosophie«, weil sie von hochkarätigen Philosophen des 19. Jhs. gegeben wurden wie F. Schlegel, W. von Humboldt, Hegel und Schopenhauer. Der einflussreichste dieser Philosophen war und ist Hegel. Er repräsentiert die anti-romantisch-skeptische Haltung gegenüber Indien, die sich in Deutschland in Abgrenzung zur Romantik konstituierte. Denn Hegel entwickelte sein Urteil über den nur bedingten Wert der indischen Kultur in der Kritik an der anfänglichen, von den Brüdern Schlegel und W. v. Humboldt geäußerten Begeisterung über die Poesie und Religion der indischen Texte.⁴ Die positive Einschätzung der sich in den indischen Texten ausdrückenden Einsichten speiste sich bei v. Humboldt und den Schlegels zum einem aus ihrem ausgeprägten sprachphilosophischen bzw. poetischen Interesse. Zum anderen jedoch aus einem Verständnis von Religion als einer »Erfahrung« bzw. eines »Erlebnisses« göttlicher Transzendenz, welches sich nicht in rituellen Handlungen oder anderen Äußerlichkeiten artikuliere, sondern vor allem ein inniges, in der »Tiefe« des einzelnen Subjekts verankertes Gefühl sei. Dieses Verständnis zirkulierte in den romantischen bzw. pietistischen Kreisen, denen sich die Freunde der indischen Kultur oft zugehörig fühlten. Sie begeisterten sich für die Poesie der alten Sanskrit Hymnen an die vedischen Götter und für die »Tiefe« der Gedanken in den sog. mystischen Texten der Upaniṣaden.

Für Hegel war dieses ganze Verständnis von Religion, welches sich in einer fremden Kultur widerzuspiegeln und durch sie bestätigt glaubte, eine »Trunkenheit«, der man nur mit dem Wunsch nach Ernüchterung begegnen könne. Zudem sei

3) Zum romantischen Indienbild liegen zahlreiche Publikationen vor, vgl. z. B. v. Glasenapp 1960, Willson 1964, Behler 1968. Die Indien-Skepsis und die Wechselwirkung zwischen beiden Positionen haben weniger Beachtung gefunden.

4) Diese Auseinandersetzung entfachte sich an W. v. Humboldts Würdigung der Bhagavadgītā und ihrer philosophischen Lehren, die Hegel zurückwies. Humboldts Haltung wird in folgender Feststellung recht deutlich: »Es ist mir, als würde mir etwas recht Wesentliches gefehlt haben, wenn ich, ohne das [die Bhagavadgītā; A. M.], hätte die Erde verlassen müssen.« (So Humboldt 1823 in einem Brief an A. W. Schlegel, zit. nach Leitzmann 1908, 159.) Demgegenüber führt Hegel in seiner Rezension von Humboldts Artikel aus, dass z. B. die Yoga-Lehre des Textes nichts anderes als eine »Verdampfung der Seele« sei (vgl. Hegel 1827, 77f.). Diese Geringschätzung des Textes, wenn man ihn denn überhaupt wahrnimmt, im Rahmen der westlichen Schulphilosophie ist nach wie vor aktuell, vgl. etwa Höhle 1986. Zu dieser Diskussion siehe auch Malinar 1996, 24ff.

fraglich, ob man es in Indien mit Philosophie zu tun habe.⁵ Die im Kontext der Romantik artikulierte Annäherung von Religion und Philosophie über den Begriff der »Erfahrung« bzw. des »Erlebnisses« war Hegel und der sich darin anschließenden Tradition suspekt. Wahrheit als Erkenntnis eines »Absoluten« oder auch nur eines »Gegenstandes« blieb für ihn eine Sache der Erkenntnis, die logisch und argumentativ nachvollziehbar sein müsse, um Verbindlichkeit beanspruchen zu können. Philosophie und Wissenschaft seien diejenigen Instanzen, die diese Erkenntnisräume eröffnen und ermessen sollen und können. Der Religion gehöre hingegen ein eigenes Feld, und die Trennung von Religion und Philosophie sei eine der wichtigsten Errungenschaften der europäischen Tradition, die sie von allen anderen Kulturen unterscheide. Denn das eröffne dem Individuum eine einzigartige Freiheit und Selbstbestimmung, welche die Grundlagen des modernen Staates seien. Nur ein freies Subjekt könne Philosophie und Religion stiften. Trotz dieser Kritik beharrten Hegels Gegner jedoch auf ihrer Einschätzung und hielten es gerade angesichts einer »sinnentleerten«, zunehmend »gottlosen« Moderne für wichtig, in Indien eine Tradition zu erkennen und zu erforschen, in der Religion und Philosophie, d. h. hier Transzendenzerfahrung und Wahrheitserkenntnis, zusammenhängen. Genau darin liegt die Bedeutung der indischen Quellen für die Romantik: Sie bewahren einen verloren gegangenen Erfahrungsraum, den es zu erschließen gelte.

Vor diesem Hintergrund bewegt sich auch die Debatte über die Frage, ob man Religion und Philosophie in Indien findet. Dabei wurde die Diskussion in Bezug auf den Religionsbegriff schon bald offener geführt, und man war generell geneigt, die Frage, ob der Hinduismus eine Religion sei, positiv zu beantworten. Diese Situation lässt sich u. a. damit erklären, dass der Begriff der Religion im 19. Jh., im Zuge der »Entdeckung der Religionsgeschichte«⁶, pluralistisch gedacht wurde: Denn zum einen wurde durch die zunehmende Erforschung fremder Kulturen eine Pluralität von Religionsformen zugänglich gemacht, wie z. B. Stammes- und Naturreligionen, zum anderen sah man sich mit weiteren sog. historischen Religionen wie dem Buddhismus und Hinduismus konfrontiert, die nun neben die Abrahamitischen Religionen gestellt wurden.⁷ Die Streitigkeiten, wie man diese Religionen genau definieren und klassifizieren soll, bewegen sich deshalb auf einem relativ gesicherten Boden, weil die Anwendbarkeit des Begriffs »Religion« auf diese kaum mehr prinzipiell bestritten wird. Inzwischen wird der Sanskrit-Begriff

5) Hegels Quelle für die Bestätigung seiner Auffassung sind die Aufsätze von H. T. Colebrooke »On the philosophy of the Hindus«, die ab 1823 in den »Transactions of the Royal Asiatic Society« erschienen und auch von v. Humboldt des öfteren zitiert werden.

6) So der Titel von Kippenbergs Studie 1997.

7) Vgl. das Programm von Max Müllers monumentaler Kodifizierung asiatischer Religionen in der Reihe »Sacred books of the East«. Vgl. Müller 1876; bes. xli.

dharma als ein mögliches Äquivalent für das Wort »Religion« angesehen, und er dient z. B. im Hindi als Übersetzung von »religion« oder »faith«. ⁸

Beim Begriff »Philosophie« liegen die Dinge jedoch etwas anders. Denn hier wird immer wieder darauf hingewiesen, dass man das, was man in den indischen Quellen findet, nicht als Philosophie im »eigentlichen«, d. h. westlichen Sinne bezeichnen könne. Als Begründung werden u. a. die folgenden Merkmale indischer philosophischer Texte angeführt⁹:

1. Es gibt keinen Begriff aus dem Sanskrit, der dem Begriff »Philosophie« äquivalent wäre. Zwar wurden vereinzelt Worte dafür in Betracht bezogen, aber es stellte sich heraus, dass sie jeweils nur bestimmte Teilaspekte abdecken.¹⁰ Besonders häufig wird das Wort »*darśana*« im Sinne von Philosophie verwendet. Es bezeichnet jedoch nicht Philosophie als eine bestimmte Methode oder Denkperspektive, sondern eine »philosophische Schule« bzw. »Lehrtradition« oder auch eine bestimmte Sichtweise oder »Einsicht (in die Wahrheit)«. Das gilt auch für das Wort »*vāda*«, welches man oft zur Bezeichnung einer Lehrmeinung oder eines philosophischen Lehrsatzes verwendet. Ein Oberbegriff, der diese verschiedenen Traditionen und Lehren als eine spezifische Form des Denkens und Fragens, d. h. als »Philosophie« ausweisen würde, findet sich jedoch nicht.

2. Philosophie und Religion sind (noch) nicht voneinander getrennt. Deshalb gibt es für die indischen Denker keine philosophische Methode, die von »dogmatischen Bindungen« unabhängig wäre. Die vorgetragenen Argumente zielen nicht auf die Erkenntnis z. B. eines Begriffs als Begriff oder auf »Objektivität« im Sinne einer Bestimmung des zu erkennenden Gegenstandes nach rationalen oder logischen Kriterien, sondern sie dienen zuallererst dem Nachweis einer »weltanschaulichen Position«. Den Grund dafür suchte man u. a. in einer evolutionistischen Deutung der Geschichte des menschlichen Denkens. Während deren höchste Form von den Griechen und dann der europäischen Moderne geschaffen worden sei, befänden sich die anderen Kulturen auf »niederen«, d. h. zumeist »vor-rationalen« Stufen der Entwicklung.¹¹ In diese Argumentationslinie gehört auch, dass man den zweifellos in Indien belegten Traditionen logischen Denkens und Argumentierens, wie sie sich etwa in der Nyāya-Schule kristallisierten, den Status einer Logik im eigentlichen Sinne absprach. So wertete man die verschiedenen Formen der im Nyāya

8) Vgl. dazu im einzelnen Halbfass 1981, 358-402.

9) Vgl. auch Moore 1961.

10) Siehe dazu die Diskussion bei Halbfass 1981, 296-327.

11) Auch hier ist Hegel der mächtigste Vertreter dieser Deutung; jedoch hat das evolutionistische Deutungsschema keineswegs an Gültigkeit z. B. in der Soziologie verloren.

gelehrten Schlussfolgerung (*anumāna*) nicht als Syllogismen, sondern als »Analogieschlüsse« von eher geringer Qualität.¹²

3. Philosophische Positionen werden allein wegen eines damit verbundenen Nutzens oder praktischen Interesses untersucht. Der dabei am häufigsten anzutreffende Zweck sei die Erlösung. Philosophische Betätigung ist somit in Indien kein Selbstzweck und deshalb keine wirkliche »Philosophie«, sondern diene der Leidvermeidung bzw. religiösen Heilszielen.

4. Wahrheit werde in der indischen Tradition allzu oft an die »Erfahrung« von Wahrheit gebunden und weniger an deren Erkenntnis. Dementsprechend gebe es keine rationalen Kriterien für die Wahrheitsfindung. Das argumentative Spektrum sei begrenzt, weil Logik und Rationalität sich nicht frei entfalten können, da sie zumeist nicht als letztgültige Kriterien für Wahrheit angesehen werden.

5. Es gibt in einer vor-modernen Gesellschaft wie der indischen keine Individualität und deshalb auch keine Individuen, die philosophisch, d. h. »frei« denken können. Dieses Argument basiert im Kern wiederum auf einer bestimmten, evolutionistischen Deutung des sozio-historischen Kontextes, der »freies« Denken überhaupt erst erlaube. Ein solcher Kontext sei jedoch in Indien nicht nachzuweisen, da die indische Gesellschaft genau dadurch funktioniere, dass sie Individualität unterdrückt. Deshalb sind die meisten innovativen Impulse in Indien auf den Kontakt mit fremden Kulturen zurückzuführen.¹³

Die meisten dieser Positionen finden sich nicht nur in einschlägigen Werken über indische Philosophie, sondern auch in vielen Lehrbüchern der Philosophiegeschichte. Bereits im 19. Jh. gehörte ein Kapitel über »östliche« bzw. »orientalische« Philosophie oder zumindest deren Erwähnung zu einer auf Vollständigkeit zielenden Darstellung der Geschichte bzw. Weltgeschichte der Philosophie. Eine Wertschätzung oder ein genuines Interesse wurde damit jedoch nicht unbedingt bekundet. So werden z. B. in Windelsbands »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« Indien und China zwar erwähnt, doch zugleich wird festgestellt, dass man in beiden Fällen kaum eine »Geschichte der Philosophie« nachzeichnen könne. Die alten Kulturen seien zu sehr an Religion und Mythos gebunden; der »orientalische Geist« sei eigentümlich gebunden und damit gehemmt und deshalb »fehle ... zu

12) Siehe dazu Ganeri 1996.

13) Im Anschluss an Hegel hat insbesondere der einflussreiche französische Soziologe Louis Dumont die These von den »Abwesenheit des Individuums« vertreten; vgl. Dumont 1980. Bronkhorst 1999 versucht nachzuweisen, dass »rationales Denken« bzw. »Philosophie« durch die Griechen nach Indien gekommen sei.

fruchtbarer und selbständiger Entwicklung die Initiative von Individuen.«¹⁴ Einen konsequenten und berühmten Verfechter der gegenteiligen Auffassung fand das indische Denken jedoch im Sanskritisten Paul Deussen, einem begeisterten Anhänger Schopenhauers. Er legte eine »Allgemeine Geschichte der Philosophie« vor, in der Indien ausführlich behandelt wurde. Seiner Meinung nach hätten die Inder schon lange vor dem Kontakt mit anderen Kulturen die wesentlichen Aspekte ihres Denkens entwickelt und in seiner Einleitung »Über den Wert der indischen Philosophie« stellt er mit einer deutlichen Spitze gegenüber Hegel fest: »einen Nutzen wird das allgemeine Bekanntwerden der indischen Weltanschauung doch haben: diesen nämlich, uns zum Bewusstsein zu bringen, dass wir mit unserm gesamten religiösen und philosophischen Denken in einer kolossalen Einseitigkeit stecken, und dass es eine ganz andere Art, die Dinge aufzufassen, geben kann, als die, welche Hegel als die allein mögliche und vernünftige konstruiert hat.«¹⁵

Dennoch wird selbst von denjenigen, die den soeben präsentierten Katalog der Gründe dafür, warum es in Indien »Philosophie« im eigentlichen Sinne nicht gibt, akzeptieren, ein Sachverhalt nicht bestritten: Es wird nicht bezweifelt, dass es in den indischen Texten Fragestellungen und Reflexionsfiguren gibt, die man der Philosophie zurechnen und somit als »philosophisch« bezeichnen kann. Fragen wie z. B. nach dem, was ein Seiendes in seiner Existenz bestimmt, was eine moralisch legitime Handlung ist, wodurch Erkenntnis bedingt wird usw. Diejenigen, die sich dazu entschließen, von »indischer Philosophie« zu sprechen, reklamieren denn auch häufiger diese Fragen als Bezugspunkte für ihre Auffassung. In Hinsicht auf diese Fragestellungen haben die Texte durchaus etwas zur »allgemeinen« Philosophiegeschichte beizutragen. Das gilt sowohl für den ein oder anderen neuen oder auch nur anders positionierten Gedanken, als auch für die spezifische Struktur und den Kontext philosophischer Debatten. Die Struktur der Debatte unterscheidet sich z. B. von der europäischen Tradition durch das andere begriffliche Repertoire. Nicht allein spielen andere Begriffe wie »*karman*«, das Prinzip der Retribution, eine wichtige Rolle, auch ist die Gewichtung vergleichbarer Begriffe anders. So kommt z. B. dem Begriff des »Nicht-Seienden« (*asat*) eine weitaus wichtigeren Rolle zu als z. B. dem der »Natur«. Weiterhin unterscheidet sich jedoch auch der sozio-kulturelle Kontext für die Thematisierung dieser Fragestellung an wichtigen

14) Windelband 1916, 21. Ueberweg ordnet zwar die indische Philosophie den Orientalen zu und weist auf die bekannte Charakteristika hin, hält aber die indische Philosophie für eine echte Parallele zur frühen europäischen Philosophie (1920, 12). Gleichwohl führt diese Feststellung nicht zu einer näheren Berücksichtigung, und an einer anderen Stelle erfährt man, dass die indischen philosophischen Traditionen wahrscheinlich aus den griechischen abgeleitet seien (ibid., 33).

15) Deussen 1919, 36.

Punkten von dem der europäischen Moderne. Beide genannten Aspekte müssen somit bei der Erörterung des Verhältnisses von Religion und Philosophie in indischen Traditionen berücksichtigt werden.

Vor dem Hintergrund der soeben aufgezeigten Vorbehalte bei der Anwendung des Begriffs »Philosophie« möchte ich mich nun einigen indischen Traditionen zuwenden. Ich hatte bereits eingangs darauf hingewiesen, dass es im Folgenden nicht darum geht, für die Existenz von »Philosophie« im europäischen Sinne auch in Indien zu argumentieren. Vielmehr trage ich der strittigen Sachlage dadurch Rechnung, dass die Begriffe im Titel meines Beitrags als Adjektive und nicht als Substantive erscheinen. Damit möchte ich einerseits andeuten, dass es philosophische Fragestellungen auf diese spezialisierte Argumentationsformen auch im vor-modernen Indien gibt. Andererseits möchte ich eine Gleichsetzung mit dem abendländischen »Groß-Begriff« vermeiden, weil dadurch genau der Kontext indischer Texte ausgeblendet wird, der ihnen ihre eigene Qualität verleiht. Denn »philosophische« Debatten sind in der Tat oft auf praktische oder auch performative Ebenen bezogen, welche deren Ort bestimmen. Diese Ebene kann in vielen Fällen als »religiös« angesprochen werden. Damit bestätigt sich die von den Kritikern bemängelte »Zweckgebundenheit« philosophischer Lehren zumindest insofern als letztlich die Frage »*cui bono*« fast immer im Raum steht. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Argumentation an jeder Stelle eines philosophischen Textes durch diese Frage geleitet oder restringiert wäre. Der Wert eines Arguments in einer laufenden Debatte wird nicht nach dem Zweck, dem es vielleicht dient, bemessen, sondern in erster Linie nach seiner logischen Überzeugungskraft. Das erklärt auch den ausgeprägten Hang zur Ausbreitung aller logischen Details und Verästelungen der vorgetragenen Argumente, der manchmal zur Vernachlässigung anderer wichtiger Fragestellungen führt. Eine Ursache dafür liegt in einem dialogischen Aufbau der Argumentation, der für viele philosophische Texte charakteristisch ist. Sehr oft wird eine Lehre nicht systematisch aus ihren eigenen Begriffen und Axiomen entwickelt, sondern in einer permanenten Auseinandersetzung mit Gegnern aus anderen philosophischen oder auch religiösen Traditionen.¹⁶ Diese dialogische bzw. agonale Struktur ist jedoch inszeniert und dient letztlich allein der Widerlegung des Gegners. Gelingt dieses nicht, so kommt es zumeist zu einer wiederholten Affirmation der eigenen Position. Diese Kontext- und Zweckgebundenheit philosophischer Debatten führt manchmal zu Lücken in der systematischen Darlegung wichtiger Thesen. Dieser Umstand sollte jedoch nicht daran hindern, sich mit den Hintergründen dieser Zweckbindung bzw. Kontextualisierung näher zu beschäftigen.

16) Diese Struktur prägt vor allem die Kommentarliteratur zu den zumeist in Form sog. *sūtras*, d. h. knappen Merksätzen, überlieferten »Grundtexten« der philosophischen Schulen. Der Proponent der im Text vertretenen Lehre (sog. *siddhāntin*) setzt sich dann in einer laufenden Diskussion mit den Fragen und Einwänden eines Gegners (*pūrvapakṣin*) auseinander.

2. Wechselwirkung zwischen »philosophischer Lehre« und »religiöser Praxis«

Vor dem Hintergrund der soeben unternommenen Skizzierung der Probleme, die mit der Anwendung vor allem des Begriffs »Philosophie« auf die indische Tradition einhergehen, möchte ich mich nun mit der Frage beschäftigen, wie sich philosophische Debatten und die dabei vertretenen philosophischen Lehren zu den religiösen Traditionen und Praktiken verhalten, in denen sie verwendet werden. Dazu ist zum Verhältnis zwischen philosophischer Lehre und religiöser Praxis grundsätzlich zunächst Folgendes festzuhalten:

1. Im Rahmen einer religiösen Tradition des Hinduismus besteht eine Wechselwirkung zwischen der argumentativ erwiesenen Gültigkeit bestimmter philosophischer Begriffe oder Lehrsätze und der Legitimation bzw. Struktur der entsprechenden religiösen Praxis.

2. Zugleich sind die beiden Bereiche – Diskurs und Praxis – jedoch auch voneinander getrennt, indem Argumentation und Legitimation von einer nicht durch diskursive Mittel kommunizierten Erfahrung von Transzendenz unterschieden werden.

Das Zusammenspiel der beiden genannten Aspekte lässt sich anhand einzelner religiöser Gemeinschaften sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart aufzeigen. Die besagte Wechselwirkung zwischen philosophischem Diskurs und religiöser Praxis hat sich in den religiösen Überlieferungstraditionen auf paradigmatische Weise ausgebildet, die sich ab dem ca. 7. Jh. n. Chr. im Hinduismus formierten. Diese religiösen Überlieferungstraditionen und die sich daran anschließenden religiösen Gemeinschaften stellen eine Organisationsform des Hinduismus dar, in deren Rahmen sich das religiöse Leben für zahlreiche Hindus abspielt. Diese Gemeinschaften werden als »*sampradāya*« oder auch als »*panth*« bezeichnet.¹⁷ Beide Begriffe werden immer wieder missverständlich mit dem Wort »Sekte« übersetzt. Das ist insofern irreführend als die Bezeichnung »Sekte« aus dem christlichen Kontext stammt und die Abspaltung einer Gruppe von einer die Orthodoxie repräsentierenden Zentralinstanz, wie z. B. der katholischen Kirche, beinhaltet. Eine solche kirchliche Struktur liegt aber im Falle des Hinduismus nicht vor. Vielmehr bezeichnet der Begriff *sampradāya* einen Bereich der Interaktion zwischen kanonischen Texten und einer an Lehrerpersönlichkeiten und Lokalitäten gebundenen Überlieferungstradition. Angemessener ist deshalb die Übersetzung

17) Für die Struktur solcher Gemeinschaften siehe Burghardt 1978, Malinar 2005; zum Begriff »*panth*« vgl. McLeod 1978.

»Überlieferungsgemeinschaft bzw. Lehrtradition«. Diese Gemeinschaften gehen meistens auf eine charismatische Stifterpersönlichkeit zurück. Sie tradieren deren Lehre und ein entsprechendes kanonisches Textkorpus in einer möglichst ununterbrochenen Lehrer-Schüler Sukzession. Zumeist sind sie durch klösterliche Institutionen lokal vertreten, oft auch auf regionalen und pan-indischen Ebenen miteinander vernetzt. In den meisten Klöstern befindet sich ein Tempel bzw. ein Schrein, in dem die Gottheiten nach der für den *sampradāya* verbindlichen Ritualtradition verehrt werden. Man wird durch eine Initiation Mitglied der Gemeinschaft. Das erfolgt zumeist aufgrund einer persönlichen Entscheidung. Fast alle bekannten religiösen Gemeinschaften des Hinduismus vertreten auch eine philosophische Lehre, die sie ihren Mitgliedern vermitteln und gegenüber anderen Traditionen behaupten. Orte dieser Behauptung sind nicht allein Texte, sondern auch öffentliche Disputationen (sog. *śāstrārthas*), in denen Anhänger verschiedener Traditionen ein Streitgespräch über eine bestimmte Frage oder eine strittige Position führen.

Die beiden Ebenen, auf denen sich eine religiöse Gemeinschaft situiert, die philosophische Lehre und die religiöse Überlieferung, werden auch begrifflich voneinander getrennt. So verwendet man eine Bezeichnung für die religiöse Gemeinschaft als »Überlieferungsgemeinschaft« und eine andere für die philosophische Lehre, die im Kontext der Gemeinschaft vertreten wird. Zur Bezeichnung der religiösen Gemeinschaft dienen zumeist die bereits erwähnten Worte *sampradāya* oder *panth*, und zwar oft in Kombination mit dem Eigennamen des Stifters bzw. ersten Lehrers. Eine religiöse Gemeinschaft ist zumeist in zwei Gruppen untergliedert. Die eine Gruppe umfasst diejenigen, die ihr Leben ganz der Lehre und Praxis dieser Tradition verschrieben haben und oft in einer monastischen Institution leben. Die andere Gruppe wird von Laienanhängern gebildet, welche zwar regelmäßigen Kontakt zu den Institutionen pflegen, ansonsten aber am sozialen Alltagsleben teilnehmen. Dabei stehen Mitglieder der beiden Gruppen sehr häufig in einem engen Kontakt mit dem Oberhaupt der Institution, dem sog. *ācārya*.¹⁸ Er ist der maßgebliche Lehrer und Träger der Überlieferungstradition, der idealerweise rituelle Autorität und argumentativ-exegetische Virtuosität und Kreativität in sich vereinen sollte. Als Repräsentant einer möglichst ununterbrochenen Überlieferungstradition (*paramparā*) sollte er somit auch die philosophische Lehre vertreten und gegen Kritik verteidigen können. Dazu gehört, dass man in dieser Position selbst produktiv ist und zum Textkorpus der religiösen Gemeinschaft beiträgt. Die Fähigkeit zu einer an überlieferten Texten orientierten, argumentativen Darlegung der Lehre gehört zu den wichtigsten Faktoren, welche die Reputation eines Lehrers begründen. Dementsprechend hängt der Status einer religiösen Gemeinschaft von der Qualität und Produktivität ihrer Lehrer ab. Kann eine religiöse Gemeinschaft,

18) Dazu und zum benachbarten Wort »*guru*« vgl. Hara 1980.

die einen kanonischen Text für sich beansprucht, keine auf diesen basierende Lehrtradition nachweisen oder erbringen, so können sich die anderen Gemeinschaften weigern, sie als Lehrtradition überhaupt anzuerkennen. Das gilt insbesondere dann, wenn der betreffende Text auch in anderen Gemeinschaften als kanonisch gilt. So gab es im 17. Jh. in der nordindischen Stadt Amber, dem späteren Jaipur, eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften, die sich alle als »viṣṇuitisch« bezeichneten und deshalb ihre gemeinsame Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Verehrer des Gottes Viṣṇu im Prinzip anerkannten. Der Streit drehte sich darum, dass man den Madhva Gaureśvara *sampradāya* nicht als »seinesgleichen« akzeptieren wollte, weil er keinen Kommentar zu einem der kanonischen Lehrtexte, dem Brahmasūtra, vorweisen konnte. Zugleich ging es jedoch auch um die Patronage durch den damaligen König Jai Singh. Das führte dazu, dass ein solcher Kommentar abgefasst und die Gemeinschaft ihren Status wahren konnte.¹⁹

Die in einer religiösen Gemeinschaft vertretene philosophische Lehre wird entweder in Form eines Kommentars oder in einer eigenständigen Abhandlung argumentativ dargelegt. Diese Lehre wird zumeist als »vāda«, »siddhānta« oder »mata« bezeichnet. Das Wort »vāda« bedeutet, wie bereits zuvor angedeutet, »philosophische Lehrmeinung«. So werden in philosophischen Diskussionen die verschiedenen *vādas* angeführt, wie z. B. der sog. *satkārya-vāda*, »die Lehre, dass die Wirkung bereits vor ihrem Erscheinen in der Ursache vorhanden ist«, d. h. die Wirkung als eine Modifikation der Ursache gilt. Solche Kausalitätstheoreme spielen insbesondere bei Erklärungen der Welterschöpfung eine große Rolle. Entsprechend gibt es zwei Referenzebenen für die jeweilige Gemeinschaft: Bezieht man sich auf den Kontext religiöser Praktiken, so verwendet man die zumeist mit dem Stifternamen der religiösen Gemeinschaft verbundene Bezeichnung. Geht es um bestimmte philosophische Lehrsätze, dann identifiziert man dieselbe Gruppe mit Bezug auf die philosophische Lehre (*vāda*), die sie vertreten, und bezeichnet sie als »vādin«, d. h. als Vertreter eben dieser Lehre. Es muss jedoch beachtet werden, dass die *vādas*, die philosophischen Lehrmeinungen, nicht exklusiv einer einzigen religiösen Gemeinschaft zugehören. Vielmehr können Traditionen, die sich in ihrer religiösen Orientierung erheblich voneinander unterscheiden, durchaus bestimmte Lehrmeinungen miteinander teilen. So akzeptieren z. B. sowohl einige buddhistische Schulen als auch die hinduistische Vaiśeṣika Philosophie das als »*asatkārya-vāda*« bezeichnete Kausalitätskonzept. Im Gegensatz zum o. g. *satkārya-vāda*, besagt dieses, dass die Wirkung nicht bereits in der Ursache enthalten ist. Das belegt, dass philosophische Positionen durchaus unabhängig von religiösen Zwecken ent-

19) Siehe dazu Wright und Wright 1993. Für eine vergleichbare Kontroverse im 19. Jh. siehe Clementin-Ojha 2001.

wickelt, aber gleichwohl in unterschiedliche religiöse Traditionen integriert und für ihre Legitimation herangezogen werden können. Diese Wechselwirkung sei anhand von zwei Beispielen konkretisiert:

1. Die Anhänger einer der zehn verschiedenen klösterlichen Gemeinschaften, die sich auf den Philosophen Śaṅkara (ca. 8. Jh.) zurückführen, sind im Allgemeinen unter dem Namen ihrer Überlieferungstradition bekannt, d. h. als Daśanāmī *sampradāya*. Bei der Darlegung ihrer philosophischen Position beziehen sie sich jedoch auf den sog. »*advaita-vāda*« oder auch »*advaita-vedānta*«, d. h. die monistische Lehre, wonach es nur ein einziges, namen- und formloses Seiendes gibt, welches als Anfang und Ende aller Erscheinungen gilt. Diese Lehre hat unmittelbare Konsequenzen für die Wertung »theistischer«, d. h. auf Namen und Formen von Göttern bezogene Praktiken wie dem Tempelritual etc., da sie nur als Vorstufen für die eigentlich zu leistende Erkenntnis des »Absoluten« anzusehen sind. Denn als Prinzip alles Seienden gilt ein neutrales, durch keine Attribute oder personalisierbare Aspekte bestimmtes »absolutes Sein« (*brahman*). Für die religiöse Praxis und auch die Haltung gegenüber anderen religiösen Traditionen bedeutet das einerseits deren Anerkennung als Mittel bzw. Optionen auf dem Weg zur Erkenntnis des höchsten Prinzips, andererseits jedoch deren Relativierung. Obgleich man es für eher unwahrscheinlich halten könnte, dass aus einer ursprünglich monistischen Philosophie eine religiöse Bewegung mit monastischen Institutionen und Ritualtraditionen entstehen könnte, ist genau das eingetreten.²⁰ Nach wie vor steht jedoch die Erkenntnis (*jñāna*) des Absoluten nicht allein als Ziel, sondern auch als wichtigstes Instrument der religiösen Praxis im Zentrum der Lehre. Aufgrund der überragenden Bedeutung einer auf überlieferten Texten (*śabda*) basierenden Erkenntnis, spielt das Studium und die meditative Praktizierung der Texte eine entscheidende Rolle.²¹ Der Lehrer ist dabei von zentraler Bedeutung, denn er vermittelt in erster Linie die Texte und die philosophische Lehre. Das Oberhaupt der religiösen Gemeinschaft wird von daher als direkter Nachfolger des Lehrers Śaṅkara angesehen und wird auch als »Śaṅkarācārya« titulierte.²² Die in der religiösen Tradition postulierte Kultivierung der Erkenntnis basiert auf einem philosophischen Lehrsatz, der das Absolute als ein absolutes, reines Bewusstsein definiert, welches unwandelbar ist. Deshalb kann man dieses nur durch Erkenntnis, nicht jedoch durch (rituelles) Handeln oder ekstatische Zustände erreichen. Dementsprechend ist die Schöpfung der Welt und alles das, was in der Körperwelt geschieht letztlich eine »Illusion« (*māyā*) und die Manifestation des höchsten »*brahman*«

20) Zur religiösen Praxis siehe Sawai 1992.

21) Siehe dazu Rambachan 1991 und die Aufsätze in Halbfass 1991.

22) Siehe dazu Cenker 1983.

z. B. in Form körperlich existierender Wesen nur das Resultat einer »Schein-Kausalität«. Diese Kausalitätslehre wird als »*vivarta-vāda*« bezeichnet und gilt als Charakteristikum der Śāṅkara-Tradition. Keine einzige Erscheinungsform, keine Wirkung der Ursache hat eine substantielle Qualität, sondern ist, ontologisch gesehen, »unwirklich« bzw. »nicht-seiend« (*asat*). In der religiösen Praxis ist es von daher wichtig, diese Perspektive auf die Körperwelt zu entwickeln und sich intellektuell von ihr zu distanzieren. Das heißt jedoch nicht, dass man aufhören muss in ihr zu funktionieren, obgleich man immer in der Lage sein sollte, die Dinge aus der Perspektive der höheren Wahrheit zu betrachten und dementsprechend zu relativieren. Das unterscheidet diese Gemeinschaft (*sampradāya*) von den zahlreichen sog. *bhakti*-Traditionen, in denen die Kultivierung einer emotionalen Beziehung zum Gott oder zur Göttin im Mittelpunkt steht. Die Śāṅkara-Tradition und die philosophische Tradition des *advaita-vedānta* hat in Indien zahlreiche Anhänger, gerade auch unter den Gelehrten. Deren Einfluss führt zuweilen dazu, dass der Hinduismus insgesamt nach Maßgabe dieser Lehre als »Einheit« einer nur scheinbaren Vielfalt angesehen wird. Vor allem die theistischen Traditionen werden dadurch relativiert, dass deren Gottheiten als »verschiedene Namen« für das einzige Absolute angesehen werden. Dieses ist jedoch unpersönlich und namenlos. Kaum eine der theistischen Traditionen würde mit dieser Deutung einverstanden sein, da sie eine klare Ablehnung oder zumindest Herabstufung ihrer jeweiligen Erlösungslehre beinhaltet. Von daher zählt der *advaita-vāda* zu den philosophischen Lehren, die von den theistischen Traditionen zuallererst abgelehnt werden. Das gilt auch für das folgende Beispiel einer *bhakti*-Tradition.

2. Die Anhänger des charismatischen Religionsstifters Caitanya (1586-1633) identifizieren sich in der Regel durch ihre Zugehörigkeit zum Madhva-Gaureśvara *sampradāya*. Mit dieser Bezeichnung wird die doppelte genealogische Filiation des *sampradāya* angezeigt, indem man einerseits den Philosophen Madhva und andererseits Caitanya (hier unter seinem Namen Gaureśvara) als Begründer der religiösen Überlieferungstradition anerkennt.²³ Letzterer ist jedoch für seine Anhänger von überragender Bedeutung, da er eine neuartige Form der sog. *bhakti*, einer auf Liebe und Sehnsucht basierenden Verehrung des Gottes Kṛṣṇa verkörpert. Anders als in der Śāṅkara-Tradition ist die Verehrung eines persönlichen Gottes nicht Vehikel, sondern Ziel der religiösen Praxis, man sucht die Erlösung in Kṛṣṇas ewiger Welt. Diese besteht nicht in einer ultimativen »Erkenntnis« des höchsten Gottes, sondern in dessen wiederholter Erfahrung und ist von daher an eine, wenngleich auch transformierte, Körperlichkeit gebunden. Die meditative Versenkung und Evokation des Namens Gottes stehen als Formen der »Vergegenwärtigung« (*smaraṇa*) im Mittelpunkt des religiösen Lebens. Oft wird diese Tradition als eine mys-

23) Zu den Hintergründen dieser doppelten Affiliation siehe Deadwyler 1992.

tische bzw. ekstatische Religion betrachtet, und von daher als im besonderen Maße »irrational«. Dabei wird jedoch ausgeblendet, dass die religiöse Gemeinschaft auch eine recht komplexe philosophische Lehre vertritt, den sog. »*abhedabheda-vāda*«, d. h. die Lehre von der Trennung in der Verbindung, der Differenz in der Einheit. Dabei wird das Verhältnis zwischen Gott und Welt als eines der Trennung bei gleichzeitiger Verbindung gedeutet. Der Gott *Kṛṣṇa* ist somit in der Welt anwesend, aber zugleich abwesend; er besitzt körpergebundene Attribute (*saguṇa*), weilt jedoch zugleich in seiner höchsten Seinsform ohne diese (*nirguṇa*). Diese These wird durch eine entsprechende Interpretation von Kausalität gestützt. Demnach kann man Entstehungsprozesse nur dann adäquat erfassen, wenn man einerseits die epistemologische Verbindung zwischen Ursache und Wirkung und andererseits deren ontologische Getrenntheit erkennt. Man kann somit »hier auf Erden« die Wirkung deshalb auf eine Ursache zurückführen, weil letztere erkennbare, d. h. anerkannten Formen des Wissens zugänglich ist. Gleichwohl bleibt jedoch, von einem ontologischen Standpunkt betrachtet, die letztendliche Ursache alles Gewirkten (Gott) dem epistemologischen Zugriff entzogen. Das hat unmittelbare Konsequenzen für das Verhältnis des Gottes *Kṛṣṇa* zur Welt. Denn die Caitanya-Tradition lehrt, dass Gott zwar in der Welt erscheint, zugleich jedoch in seinem unmanifesten, höchsten Sein verweile. Damit wird die Paradoxie metaphysischer Argumentationsfiguren nicht umgangen oder weg erklärt, sondern zum Kern der religiösen Lehre erhoben. Das führt zu spezifischen Formen des Bezuges der religiösen Adepten zur »anwesenden Abwesenheit« Gottes in der Welt. Denn obwohl es in der religiösen Praxis um die Erfahrung und das letztendliche Erreichen der ewigen und transzendenten Präsenz Gottes geht, bedeutet das nicht, dass man auf Erkenntnis verzichtet, vielmehr ist Reflexion notwendig, um die Erfahrung als Erfahrung zu erkennen. Die philosophische Darlegung ist deshalb notwendig, um die Spezifika religiöser Praxis zu erklären und deren Intensität noch dadurch zu steigern, dass man deren Begründung versteht. So wird z.B. die spezifische Form der Liebes-Sehnsucht (*viraha-bhakti*) nach der Präsenz Gottes in ihrer Emotionalität und Sensualität auch dadurch intensiviert, dass man über die paradoxe Spannung zwischen Anwesenheit und Abwesenheit reflektiert. Die These, dass etwas anwesend und abwesend zugleich ist, wird somit in ihrer Paradoxiehaltigkeit und einer die binäre Logik und Rationalität überschreitenden Qualität religiös ausgelotet. Das führt nicht so sehr zu mystischen Sentenzen, sondern eher zur argumentativen Darlegung des diese Praxis fundierenden philosophischen Lehrsatzes (*vāda*).

In beiden hier erörterten Traditionen wirkt die philosophische Lehre als übergeordneter Diskurs für die Thematisierung religiöser Erfahrung. Deshalb wird diese Erfahrung auch nicht gegen die Lehre ausgespielt, ebenso wenig wie umgekehrt. Philosophische Lehre und religiöse Praxis stehen in einer Wechselwirkung. In Bezug auf die Śāṅkara-Tradition lässt sich sogar festhalten, dass die Philosophie

Gegenstand der religiösen Praxis ist. Der ausgeprägt philosophische Charakter hinduistischer Religion ist dementsprechend in der Forschung auch immer wieder vermerkt worden. Das hat manchmal dazu geführt, die Bezeichnung des Hinduismus als einer »Religion« zu qualifizieren und von »philosophischer Lebenseinstellung« zu sprechen.²⁴ Formulierung und Explikation der jeweiligen religiösen Lehre und Praxis sind, wie man in den Texten, aber auch in Gesprächen mit Angehörigen einzelner Religionsgemeinschaften immer wieder feststellen kann²⁵, von philosophischen Argumentationsmustern durchzogen. Die Trennung zwischen philosophischen Positionen und religiösen Lehren wird auch daran erkennbar, dass verschiedene religiöse Gemeinschaften durchaus einzelne philosophische Lehrsätze miteinander teilen können, ohne dass sie deshalb einer gemeinsamen Religion anhängen. So kann sowohl ein Anhänger des Gottes Viṣṇu als auch ein Anhänger des Gottes Śiva davon überzeugt sein, dass Gott als die Ursache der Welt prinzipiell und unüberschreitbar von der Welt als einer Wirkung getrennt ist. Beide können also das vertreten, was wir als Dualismus (z. B. zwischen Geist und Materie) bezeichnen, aber doch bei einem ganz anderen Gott ihr Seelenheil suchen. Eine philosophische Lehre ist somit nicht zwangsläufig an eine bestimmte religiöse Praxis oder Doktrin gebunden.

Bekanntheit mit solchen »nicht-konfessionsgebundenen« philosophischen Diskursen machte auch manch christlicher Missionar, der mit seinen theologischen Anliegen von gelehrten Hindus durch »Theologie-Verweigerung« nicht selten in eine gewisse Ratlosigkeit getrieben wurde. Denn theologische Explikationen wurden ebenso wie Predigten über das »Wort Gottes« von hinduistischen Gelehrten immer wieder mit Hilfe sämtlicher logischer Widerlegungsstrategien für inakzeptabel erklärt. Auf theologische bzw. religiöse Anliegen wurde mit philosophischen Argumenten reagiert.²⁶ So ist es für inter-religiöse Begegnungen, nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart, durchaus nicht ungewöhnlich, wenn man z. B. auf die Frage nach der Schöpfung der Welt zunächst eine ausführliche Widerlegung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit dem Hinweis auf deren logische Widersprüche erhält. Stattdessen wird nicht etwa eine andere Schöpfungsgeschichte vorgetragen, sondern z. B. eine hochkomplexe Kausalitätslehre, die sich mit dem Verhältnis zwischen zeitloser, unveränderlicher Ursache und ihren zeitgebundenen, vergänglichen Wirkungen beschäftigt. Angesichts einer

24) Auch bei der Bestimmung des Buddhismus als »Religion« ergaben sich ähnliche Probleme; vgl. dazu Chatalian 1983.

25) Im Rahmen meiner Feldforschung in klösterlichen Institutionen des o. g. Madhva Gaureśvara *sampradāya* konnte ich immer wieder die Erfahrung machen.

26) Siehe dazu die Analyse der frühen Auseinandersetzungen zwischen christlichen Missionaren und hinduistischen Gelehrten von Young 1981 sowie die von ihm gesammelten Quellen.

langen Tradition des religiösen Pluralismus in Indien bei gleichzeitiger Konkurrenz um Anhängerschaft und Patronage, gehörte die von allen religiösen Bindungen befreite Auseinandersetzung mit grundlegenden philosophischen Fragestellungen zum fest etablierten Repertoire wertgeschätzter Kommunikationsformen. Dieses war eine in den Gelehrtenkreisen recht weit verbreitete Praxis, die überdies bis in die Moderne in öffentlichen Arenen ausgetragen und entschieden wurde. Raghavan z. B. fasst diese Situation wie folgt zusammen: »When Hinduism had to be safeguarded against the Buddhist and Jain faiths, Sanskrit philosophers studied thoroughly the metaphysics of the rival school and kept up a continuous philosophical contest in the works they produced.«²⁷ Die von westlicher Seite immer wieder kritisierte Zweckgebundenheit dieser Argumentation wurde dabei offen thematisiert und keineswegs als Behinderung des Denkens angesehen. Denn der jeweilige Zweck führte nicht dazu, die Logik außer Kraft zu setzen, weil man ihn immer gegenüber einem Gegner verteidigen musste, der ihn nicht akzeptierte oder als fehlerhaft auszuweisen suchte. Damit komme ich zur bereits genannten zweiten Ebene der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen philosophischer Lehre und religiöser Praxis: Die Konfrontation von Erkenntnispraktiken und Erkenntnissen mit der Frage »wozu?«.

3. Die Deutung von Erkenntnis und die Zweckgebundenheit des Wissens

Erkenntnis, Argumentation und philosophische Lehre werden in der indischen Tradition in der Regel an Zweckbestimmungen gebunden. Damit bestätigt sich der eingangs erörterte Vorwurf, dass in Indien eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen, ein rein theoretisches Interesse am Wissen, nicht im Zentrum der kulturellen Praktiken stand und man deshalb nicht von »Philosophie« im eigentlichen Sinne sprechen könne. Ich möchte jedoch nicht bei dieser Diagnose stehen bleiben und die Situation als Zeichen eines frühen und nunmehr überwundenen Entwicklungsstadiums des Denkens werten (siehe dazu oben). Vielmehr möchte ich einen Schritt weitergehen und fragen, wie diese Zweckbindung in der indischen Tradition erklärt wird. Die Begründung findet sich in einer Lehre bzw. einem Axiom, das philosophische Diskussionen durchzieht und als weitgehend konsensfähig erachtet werden kann. Dieses betrifft die »Natur« von Erkenntnisprozessen: Generell werden Prozesse des Wahrnehmens und Erkennens als Handlungen (*karman*) gedeutet. Sie gelten als natürliche, d. h. aus der naturgegebenen Konstitution des Körpers entstehende Aktivitäten eines erkennenden Bewusstseins bzw. eines personengebunde-

27) Raghavan 1957, 215.

nen Erkenntnisapparates.²⁸ Sinnliche Wahrnehmung, Denken, Urteilen, Kommunizieren – alles das ist nach indischer Auffassung nichts »Theoretisches« oder »rein Geistiges«. Vielmehr handelt es sich dabei um Tätigkeiten, die Auswirkungen und Rückwirkungen auf weitere Erkenntnisprozesse und den Erkennenden selbst haben. Sie gelten somit ebenso als »*karman*« wie ein Ritual oder die Nahrungsaufnahme. Erkenntnisleistungen werden somit zunächst nicht in einer »unkörperlichen« Region des Geistes oder der Vernunft angesiedelt; vielmehr gehört die Tätigkeit des Erkennens zur natürlichen Konstitution körperlicher Existenz. Denn Bewusstseinsleistungen werden in feinstofflichen Organen angesiedelt, welche mit allen anderen Organen und Bestandteilen des Körpers eine grundlegende Eigenschaft teilen: sie sind aktiv, selbsttätig und zweckorientiert. Die Zweckbestimmung der einzelnen Vermögen kann dabei durchaus in Konkurrenz mit anderen treten. Deshalb beschäftigen sich indische Texte über Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozesse auch immer mit der Hierarchie der verschiedenen Erkenntnis- und Sinnesvermögen sowie mit den Kontrollmöglichkeiten, die dem Bewusstsein sowohl in Bezug auf die Selbsttätigkeit der Sinnesvermögen als auch in Bezug auf seine eigene Selbsttätigkeit zur Verfügung stehen. Diese Kontrolle ist wünschenswert, weil nur sie eine Distanzierung von den Notwendigkeiten und Begrenzungen der körperlichen Existenz erlaubt und dadurch das Streben nach Erlösung fördert. Erkenntnis ist somit deshalb zweckorientiert, weil die gesamte Existenz einem Zweck dient. Zumeist wird dieser Zweck als Fortschritt in der Leidreduktion und der Annäherung an die Befreiung von allen Bindungen definiert. Das Leben in einem Körper, der Aufenthalt auf Erden ist somit kein Selbstzweck. Die Zweckbindung von Erkenntnissen basiert somit auf einer der körperlichen Existenz insgesamt zugeschriebene Sinnhaftigkeit und Zweckbestimmung. Die Frage, was Erkenntnis ist und soll, wird somit nicht »an sich« gestellt, sondern im Hinblick auf die Frage, was Erkenntnisse bewirken und ob man diese (Aus-) Wirkungen anstreben soll oder nicht. Die Beurteilung der Folgen von Erkenntnissen oder bestimmter Fragestellungen führt in der Tat dazu, dass man dem Denken nicht unkontrolliert »freien Lauf« lässt und bestimmte Denkmodelle prinzipiell ablehnt. Das betrifft insbesondere Lehren, welche genau diese Zweck- und Sinnhaftigkeit der Existenz bezweifeln und damit die Grundlage des (traditionell hierarchisch strukturierten) sozialen Lebens bedrohen.²⁹

28) Vgl. etwa die Lehre vom dreifachen »inneren Organ« (*antaḥkaraṇa*) in der Sāṃkhya-Philosophie, nach der drei »feinstoffliche« kognitive Organe unterschieden werden (siehe dazu Larson / Bhattacārya 1976, Introduction). Zu anderen Systemen siehe z. B. Hulin 1978 und Matilal 1986.

29) Das zeigt sich z. B. in der vehementen Ablehnung materialistischer Positionen oder des Zweifels an der Gerechtigkeit des *karman*-Prinzips (siehe z. B. Mahābhārata 3.32-33).

Somit wird nicht jedes Denken als sinnvoll erachtet, bloß weil es stattfindet; nicht jeder Frage und jedem Erkenntniswunsch soll man folgen, nur weil die Sprache einen dazu verleitet. Das Ansammeln von Wissen und der Durst nach Erkenntnis ist, wenn es unkontrolliert bleibt, eben nur »Durst«, d. h. naturwüchsige Körperlichkeit und möglicherweise Ausdruck der Ohnmacht gegenüber der natürlichen Selbsttätigkeit des kognitiv-sinnlichen Apparates. Deshalb soll auch der Erkenntniswunsch kontrolliert und das heißt eben zweckorientiert sein. Über die genaue Bestimmung und Deutung dieses Zwecks gibt es zwischen den einzelnen Schulen z. T. heftige Auseinandersetzungen. Nicht zuletzt deshalb ist die indische Kultur bis heute von einem starken religiösen Pluralismus geprägt. Als ein konsensfähiges Grundprinzip der Zweckbestimmung körperlicher Existenz gilt, dass man vor allem diejenigen Erkenntnisse und Verhaltensweisen kultivieren sollte, die eine Verminderung von Leid und »Durst« bewirken, d. h. zur Distanzierung von den natürlichen Abläufen führen. Eine »rein geistige« Ebene steht somit dem Einzelnen nicht von vornherein zur Verfügung, vielmehr muss er sie sich erst erwerben bzw. erobern. Dementsprechend sollte sich die Autorität eines »Wissenden«, eines Lehrers, der eine bestimmte Erkenntnis für sich reklamiert und andere darüber belehrt, daran messen lassen, ob er sie auch im Handeln zu erkennen gibt. Die in unserem europäischen Kontext durchaus vertraute Diskussion z. B. der Frage, ob ein Morallehrer selbst moralisch leben müsse, wäre im Rahmen der eben präsentierten Deutung von Erkenntnis als einer »Handlung«, eines *karman*, eher unverständlich und merkwürdig. Vielmehr soll man die eigenen Fragen und Erkenntnisse immer an dem messen, was sie mit einem »machen«. Nicht zuletzt wegen der transformativen Dimension des Erkennens, die ihm als »Handlung« innewohnt, sollte man nicht alle Fragen, die einem in den Sinn kommen können, auch beantworten. Im Gegenteil, manche Fragen sollte man sich eher aus dem Kopf schlagen. Deshalb geht es in manchen philosophischen Debatten nicht selten darum, eine Frage oder einen Begriff überhaupt als sinnvoll zu erweisen.

Das gilt insbesondere für solche Fragen, die Anlass sowohl für philosophische Dispute als auch für religiöse Praktiken werden können, beispielsweise solche nach »unsichtbaren Entitäten« oder nicht beobachtbaren Produktionsprozessen und Ursachen. Also z. B. die Frage nach der Existenz eines »Selbst« (*ātman*), d. h. einer im Körper anwesenden unsterblichen Wesenheit, oder die Frage, ob es eine einzige, einheitliche Ursache für alle Körper gibt, d. h. so etwas wie »Natur« (*prakṛti*), oder einen Gott (*īśvara*) als den Schöpfer der Welt etc. Da man diese Entitäten nicht sinnlich wahrnehmen kann, muss man sie argumentativ, d. h. mit den logischen Mitteln der Schlussfolgerung nachweisen. Nur wenn dieser Nachweis erbracht wurde, kann eine Beschäftigung mit solchen Entitäten angeraten sein, nur dann macht eine Lehre Sinn, die etwa behauptet, dass die Erkenntnis des Selbst zur Beendigung des Leidens führt.

Als Beispiel für eine solche Bestimmung des Sinns einer Frage aus dem Wert ihrer Beantwortung, kann ein Passus aus dem Kommentar zu einem Grundtext der philosophischen Schule des Sāṃkhya dienen, der Sāṃkhyakārikā.³⁰ Dieser Kommentar, die Yuktidīpikā, stammt ca. aus dem 8.-9. Jh. n. Chr. Der Passus findet sich in einer Erklärung der für eine Schlussfolgerung (*anumāna*) notwendigen Schritte. Es geht mir dabei an dieser Stelle nicht um die syllogistischen Einzelheiten, sondern um das Motiv bzw. den Anlass für einen logischen Beweis. Denn entgegen der immer wieder angeführten Meinung (siehe oben), es gehe den indischen Philosophen in erster Linie um den Nachweis eines theologischen Dogmas, wird die Ausgangssituation für eine logische Argumentation in den ältesten philosophischen Texten etwas anders beschrieben. Diese besteht nämlich in einer Lehrsituation, einem Frage- und Antwort-Kontext. Der erste Schritt in die Beweisführung ist der Anlass zu rationaler Argumentation und wird in diesem Text, wie auch in zahlreichen anderen, als *jijñāsā* bezeichnet. *Jijñāsā* heißt wörtlich »Wissen-Wollen« (dann auch »Nachforschung«) und entsteht in der Regel aus einem Zweifel. Im Text heißt es (Yuktidīpikā ad Sāṃkhyakārikā 6): »[Das erste Element der Beweisführung ist] *jijñāsā*: ›Der Wunsch zu erkennen – das ist das »Wissen-Wollen« (*jijñāsā*). [Das heißt:] Einer wendet sich an irgendeinen (Lehrer) und spricht: ›Ich möchte den *puruṣa* (d. h. die Bewusstseinsentität, das Selbst) erkennen. Existiert sie (die Bewusstseinsentität) oder existiert sie nicht?« – [Der Lehrer antwortet]: ›Woher kommt der Zweifel?« [und] der so Befragte erwidert: ›Weil bei etwas, was man nicht durch Wahrnehmung erkennen kann, beides möglich ist. Hier auf Erden wird das, was nicht durch Wahrnehmung erkannt werden kann, auf zweierlei Weise gedeutet: Entweder als existent oder als nicht-existent. So wird die andere Seite der Mondscheibe als existent angesehen (obwohl man sie nicht sieht), das Hasenhorn³¹ gilt jedoch als nicht existent (obwohl man es auch nicht sieht). Dieses Selbst wird ebenfalls nicht durch Wahrnehmung erkannt. Deshalb entsteht der Zweifel, ob es existiert oder nicht.« – [Daraufhin] wird er [der Fragende vom Lehrer] befragt: ›Was für einen Zweck hat dieses Rāsonieren?« – [Er antwortet]: ›Der Zweck ist: Das Verständnis der Lehrwerke und seiner Prinzipien und dadurch das Erlangen der Befreiung (*mokṣa*).« – ›Wie das?« – Wenn erwiesen wird, dass das ›Selbst‹ existiert..., dann ist auch das Erreichen der Befreiung als unbedingt existent erwiesen...«³²

30) Dieser Text stammt ca. aus dem 4.-5. Jh. n. Chr. Zur Sāṃkhya Schule siehe Larson / Bhat-tacārya 1987.

31) Das ist ein typisches Beispiel, wenn gezeigt werden soll, dass ein Wort nicht immer etwas bezeichnet, was tatsächlich existiert, obgleich man sich einen Hasen mit einem Horn durchaus vorstellen kann.

32) Yuktidīpikā ad Sāṃkhyakārikā 6, pp. 89, 19-90, 5.

Hier werden die philosophische Lehre und der argumentative Nachweis ihrer Richtigkeit zur Bedingung für die Sinnhaftigkeit von Heilsbemühungen erhoben. Das religiöse Streben ist aussichtsreich, weil der Gegenstand des Heilsstrebens, hier der *ātman* (das unsterbliche Selbst) als »existent« erwiesen wurde. Dieser Textpassus zeigt, und das ist wohl ein wesentlicher Unterschied zur dominanten europäischen Tradition, dass Fragestellungen nur dann als sinnvoll gelten, wenn ihre Beantwortung sinnvoll und zweckdienlich ist und somit Folgen für die Lebensführung desjenigen hat, der fragt. Diese Forderung folgt aus der o. g. Deutung der prinzipiellen, natürlichen Zweckbindung des Erkenntnisapparates. Umgekehrt sollen eine Erkenntnis oder ein Begriff nur dann Grundlage einer religiösen Praxis sein, wenn sie erwiesen wurden.³³ Ein Wissen um des Wissens willen, eine Befragung, die nur in der Feststellung eines Tatbestandes endet, war anscheinend wenig attraktiv. Streben nach Wissen und Erkenntnis, ja selbst die Beseitigung von Zweifeln ist nur dann sinnvoll, wenn das wünschenswerte Resultate zeitigt und z. B. der Verminderung von Leiderfahrung, von Konfusion und Gewalt oder dem Erwerb von individueller Macht über die körperliche Existenz dient. Diese Zweckbestimmung setzt dem Fragen nach allem und jedem eine Grenze, es soll Zweifel und Neugier beschränken. Wissen und Erkenntnis sind somit wertgebunden, d. h. sie werden nach einer Taxonomie der ihnen zugeschriebenen Folgen beurteilt. Sie haben zwar keinen Wert an sich und für sich, jedoch wird die Beschäftigung mit vielversprechenden, weil folgenreichen Fragen honoriert. Man kann somit sagen, dass die Realisation des als wahr Erwiesenen und damit die praktischen Auswirkungen des Erkannten als Wert »an sich« erachtet wurden. Dieser wurde durch den sozialen Kontext der traditionellen indischen Kultur ebenso getragen, wie es in der europäischen Tradition in Bezug auf das Programm eines »Wissens als Wert an sich« der Fall war, das zur Institutionalisierung der Wissenschaft und damit der Wissensbeschaffung als gesamtgesellschaftliches Projekt führte.

3. Schlussbemerkung

Es sollte gezeigt werden, dass man in der indischen Tradition die unterschiedlichen Beziehungen zwischen »philosophischen Lehren« und »religiösen Praktiken« nicht durch die Einführung einer Abstraktionsstufe und übergreifender Begriffe zu klären versuchte. Man fasste die Auseinandersetzung mit den »*vādas*«, den philosophischen Fragen und Antworten nicht unter einen Begriff zusammen, der als ein Äquivalent für »Philosophie« gelten kann. Ebenso wenig gibt es einen Meta-Dis-

33) Erwiesen kann hier zweierlei heißen: zum einen »argumentativ« überzeugend, zum anderen aber anhand ihrer »Wirkungen« messbar, d. h. auch hier wird der Wert wieder an den Folgen gemessen.

kurs, eine reflexive Wendung auf diese Sachverhalte: Es gibt im indischen Kontext traditionellerweise keine »Philosophie der Philosophie« oder eine »Philosophie der Religion«. Es gibt stattdessen jedoch Kontexte, welche das Verhältnis bestimmbar machen. Philosophische Lehre und religiöse Praxis sind beide in einen kulturellen Kontext eingebunden, in welchem Erkenntnis als Handlung gedeutet und damit zweckbestimmt wird. Diese Kontextabhängigkeit und Zweckgebundenheit wurden in Bezug auf Philosophie in Indien immer wieder beklagt. Nichts sei hier absolut, so der Vorwurf, weder die Wahrheit, noch die ethischen Grundsätze oder die religiöse Praxis. In der Tat kann man sagen, dass philosophisches Denken in einen innerweltlichen Referenzrahmen und seine religiöse bzw. kosmologische Deutung situiert ist. Solange man sich davon nicht befreit, bleiben Lehren und Praktiken an ihre Auswirkungen gebunden und werden daran gemessen. In Indien ging traditionellerweise der Nachweis wahrer Erkenntnis zumeist mit einer sozialen Positionierung von Wahrheitsansprüchen einher. Die Reklamation von Wahrheit hat somit ein soziales und praktisches Pendant, welches dann auch den Grad der Verbindlichkeit determiniert. Die Vorstellung, dass die Reklamation von Wahrheit kontextabhängig sein soll, ist ein im herkömmlichen europäischen Diskurs wohl eher unvertrauter Gedanke, den man erst neuerdings unter Begriffen wie »Kulturrelativismus« bzw. »Post-Moderne« verhandelt. Was auf der Ebene des Handelns und dem Gebiet der Ethik vielleicht noch einleuchten mag, nämlich, dass moralische Prinzipien und deren Gültigkeit im Hinblick auf soziale bzw. empirische Situationen und Probleme entworfen werden, gilt im indischen Kontext auch für die Bestimmung des Denkens und Glaubens. Obgleich »Wahrheitsfindung« oder »Transzendenzbezug« auch in indischen Kontexten auf das »Höchste« zielen, sind sie doch nicht absolut und repräsentieren auch nicht »Absolutes« und somit etwas, was vom allgemeinen Bedingungsrahmen menschlicher Existenz abgelöst wäre.

Wir haben gesehen, dass genau dieser Sachverhalt zuweilen ein gewisses Unbehagen gegenüber indischen philosophischen Texten auslöste. Philosophische Diskurse sind im indischen Kontext traditionellerweise so positioniert, dass sie zwar von der Gesellschaft wahrgenommen und auch genutzt werden können, sie sind jedoch so definiert, dass sie nicht die Diskurshegemonie über die Gesellschaft beanspruchen können. Um es pointiert zu formulieren: Gelehrte und philosophische Lehrer beanspruchen Wahrheitserkenntnisse, die sie zwar verbreiten und weitergeben wollen, sie sind jedoch nicht auf eine Durchsetzung dieses Wahrheitsanspruchs um jeden Preis aus. Ihre Dignität als Lehrer kann sich gerade am situativen Verzicht auf Durchsetzung der von ihnen erkannten höchsten Wahrheit außerhalb der dafür vorgesehenen sozialen Kontexte erweisen. Das alles basiert auf dem, was ich als Handlungscharakter des Erkennens und dessen transformativer Qualität bezeichnet habe. Von indischer Seite erscheint die Frage, was es denn mit einer Wahrheit auf sich hat, die keine Relevanz für den Erkennenden hat, nicht weniger

legitim als die Position, dass Wahrheit erst dann wahr ist, wenn sie absolut ist, d. h. wenn das Erkannte in allen möglichen Kontexten gültig ist, und es dabei zunächst gleichgültig ist bzw. erst in einem zweiten Schritt relevant wird, was sie für Erkennenden bedeutet. Die These von einer »reinen« Theorie oder Philosophie, die ein von anderen Bereichen der Existenz abgelöstes Dasein führen soll und muss, erscheint im Rahmen der indischen Tradition und im Kontext hinduistischer Gemeinschaften nicht unmittelbar einleuchtend, ja vielleicht sogar fragwürdig. Näher liegt hier die Auffassung, dass philosophische Lehren Konsequenzen haben: sowohl für denjenigen, der sie vertritt, als auch für diejenigen, die ihm folgen. Zu den Zeichen philosophischer Einsicht und einer gelungenen religiösen Praxis gehört, dass man beides erkennen und beachten kann.

Literatur

- Behler, E., 1968, »Das Indienbild der deutschen Romantik«, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, NF 28, 21-37.
- Bronkhorst, J., 1999, *Why is there philosophy in India?* Sixth Gonda Lecture 1998, Amsterdam.
- Burghart, R., 1978, »The founding of the Ramanandi sect«, in: *Ethnohistory* 25, 121-139.
- Cenkner, W., 1983, *A tradition of teachers: Śaṅkara and the Jagadguru today*, Delhi.
- Chatalian, G., 1983, »Early Indian Buddhism and the Nature of Philosophy: A Philosophical Investigation«, in: *Journal of Indian Philosophy* 11, 167-222.
- Clementin-Ojha, C., 2001, »A Mid-nineteenth-century Controversy over Religious Authority«, in: V. Dalmia / A. Malinar / M. Christof (ed.), *Charisma and Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, Oxford, New Delhi, 183-201.
- Colebrooke, H. T., 1837, *On the Philosophy of the Hindus*, London.
- Deadwhyler, W., 1992, »The Sampradāya of Śrī Caitanya«, in: Steven J. Rosen (ed.), *Vaiṣṇavism: Contemporary Scholars discuss the Gauḍīya Tradition*, New York, 127-140.
- Deussen, P., 1919, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, Berlin.
- Dumont, L., 1980, *Homo Hierarchicus. The caste system and its implications*, Chicago.
- Ganeri, J., 1996, »The Hindu syllogism: Nineteenth-Century Perceptions of Indian Logical Thought«, in: *Philosophy East and West* 64, 1-16.
- Glaserapp, H. v., 1960, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart.
- Halbfass, W., 1981, *Indien and Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel.
- Halbfass, W., 1991, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian thought*, New York.
- Hara, M., 1980, »Hindu concepts of teacher, Sanskrit Guru and Ācārya«, in: *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H. Ingalls*, Dordrecht, 93-118.

- Hegel, G. W. F., 1827, Recension von: »Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gītā bekannte Episode des Mahabharata; von W. v. Humboldt. Berlin, 1826«, in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1827, 51-63, 1441-1488; 1489-1492. (Nachdruck in: Hegel, G. W. F., 1970: Werke Bd. 11: »Berliner Schriften 1818-1831«, Frankfurt a. M., 131-204.)
- Höfle, V., 1986, »Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur«, in: W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, 136-182, Frankfurt a. M..
- Hulin, M., 1978, *Le principe de L'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkāra*, Paris.
- Humboldt, W. v., 1826, »Über die unter dem Namen Bhagavad-Gītā bekannte Episode des Maha-Bharata«, in: *Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Aus dem Jahre 1825, Berlin, 1-64.
- Humboldt, W. v., 1826a, »Ueber die Bhagavad-Gita. Mit Bezug auf die Beurteilung der Schlegelschen Ausgabe im Pariser Asiatischen Journal. Aus einem Briefe des Herrn Staatsminister von Humboldt. Nebst einer Vorerinnerung des Herausgebers«, in: *Indische Bibliothek* 2, 218-258, 338-372.
- Kippenberg, H. G., 1997, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München.
- Larson, G. J. / Bhattacharya, R. S., 1987, *Sāṃkhya: A dualist tradition in Indian philosophy* (Encyclopaedia of Indian Philosophies, vol. 4), Princeton.
- Leitzmann, A. (Hg.), 1908, *Briefwechsel zwischen Wilhelm von Humboldt und August Wilhelm Schlegel*, Halle.
- Malinar, A., 1996, *Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*, Wiesbaden.
- Malinar, A., 2005, »Genealogies and Centres: Communities of the Caitanya Tradition in Orissa«, in: G. Pfeffer (Hg.), *Centre and Periphery: Groups, Categories, Values*, Delhi, Heidelberg.
- Matilal, B. K., 1986, *Perception. An essay on classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford.
- McLeod, W. H., 1978, »On the word panth: a problem of terminology and definition«, in: *Contributions to Indian Sociology* (N. S.) 12, 287-295.
- Müller, F. M., 1879, »Preface to the Sacred Books of the East«, in: *The Sacred Books of the East*. Translated by Various Oriental Scholars and edited by F. Max Müller. Vol. 1, Oxford, ix-iv.
- Moore, Charles A., 1961, »Philosophy as distinct from Religion in India«, in: *Philosophy East and West* 11, 3-25
- Raghavan, V., 1957, *Contemporary Indian Literature*, Delhi.
- Sawai, Y., 1992, *The Faith of ascetics and Lay Smārtas. A study of the Śāṅkaran tradition in Śrīṅgeri* (Publications of the de Nobili Research Library 19), Vienna.
- Ueberweg, F., 1920, *Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, 11. Aufl.
- Wilkins, Ch., 1785, *The Bhāgavat-Geetā, or dialogues of Kreeṣhna and Arjoon in eighteen lectures with notes*, London, 1785 (Facsimile reproduction by Hendrick, G. Gainesville 1959).
- Willson, A. L., 1964, *A mythical image: The ideal of India in German romanticism*, Durham, N. C.
- Windelband, W., 1916, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, 7. Aufl.

- Wright, M. / Wright, N., 1993, »Baladeva Vidyābhūṣaṇa: The Gauṛīya Vedāntist«, in: *Journal of Vaiṣṇava Studies* 1/2, 158-184.
- Young, R. F., 1981, *Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, Vienna
- Yuktidīpikā, 1998, *The most significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā*. Critically edited by A. Wezler and S. Motegi, Stuttgart.

Die Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Ulrich Berner, geb. 1948, Professor für Religionswissenschaft an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth.

Forschungsschwerpunkte: Europäische Religionsgeschichte, Afrikanisches Christentum, Systematische Religionswissenschaft.

Neuere Veröffentlichungen: »Modes of Religiosity and Types of Conversion in Medieval Europe and in Modern Africa«, in: H. Whitehouse / L. H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past*, New York 2004; *Opfer und Gebet in den Religionen* (Mit-Hg.), Gütersloh 2005; »Christentum und Herrscherkult«, in: W. H. Ritter / J. Kügler (Hg.), *Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik*, Münster 2006.

Prof. Dr. Burkhard Gladigow, geb. 1939, em. Professor für Allgemeine Religionswissenschaft und Klassische Philologie an der Universität Tübingen, Gastprofessor für Religionswissenschaft an der Universität St. Gallen (Schweiz), Fellow am Zentrum für interdisziplinäre Forschung Bielefeld (ZiF) und Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI).

Forschungsschwerpunkte: Antike und Europäische Religionsgeschichte, Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen, Wissenschaftsgeschichte, Systematische Religionswissenschaft.

Neuere Veröffentlichungen: »Homines hominum causa. Kultur und Menschenbild«, in: J. Straub (Hg.), *Was ist der Mensch, was ist Geschichte?*, Bielefeld 2005; *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart 2005; »Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance«, in: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1. *Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven*, hg. von Monika Neugebauer-Wölk.

Prof. Dr. Jean Greisch, geb. 1942, Professor für Philosophie am Institut Catholique de Paris.

Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie und Hermeneutik, Religionsphilosophie, Ontologie, zeitgenössische Philosophie.

Neuere Veröffentlichungen: *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion* (3 Bde.), Paris 2002-2004; *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Paris 2004 (co-ed.).

Dr. Anne Koch, geb. 1971, wissenschaftliche Assistentin im Interfakultären Studiengang Religionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Forschungsschwerpunkte: Religion und Medizin, Religionsästhetik, Religionsökonomie, religionswissenschaftliche Wissenschaftstheorie, kognitionswissenschaftliche Religionswissenschaft, Angewandte Religionswissenschaft.

Neuere Veröffentlichungen: *Das Verstehen des Fremden. Eine Simulationstheorie im Anschluss an W. V. O. Quine*, Darmstadt 2003; *Multireligiös + Multikulturell. Kompetenz im religiösen Feld der Gegenwart. Ein Praxishandbuch + CD-Rom mit drei Religions-Kompetenz-Trainings*, Frankfurt 2005; *Ästhetik – Kunst – Religion*, Themenheft der Münchener Theologischen Zeitung, 2004 (Hg.).

Dr. Angelika Malinar, geb. 1961, Lecturer für Hinduismus am Department of the Study of Religions der London School of Oriental and African Studies.

Forschungsschwerpunkte: Geschichte des Hinduismus und des Kulturkontakts zwischen Indien und Europa, indische Philosophie und Ästhetik.

Neuere Veröffentlichungen: *Rajavidya. Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgita*. Wiesbaden 1996; *Indien-Forschung im Zeitwandel: Analysen und Dokumente zur Indologie und Vergleichenden Religionswissenschaft in Tübingen (Mit-Hg.)*, Tübingen 2003; *Text and Context in the history, literature and religion of Orissa*, New Delhi 2004 (co-ed.).

Dr. Ronny Miron, geb. 1968, Dozent (Senior Lecturer) am Department of Hermeneutics und am Department of Philosophy der Bar Ilan University Ramat Gan, Israel.

Forschungsschwerpunkte: Europäische Philosophy mit Schwerpunkt Phänomenologie, Idealismus, Hermeneutik, Existenzialismus und gegenwärtige geistige Strömungen im Judentum.

Neuere Veröffentlichungen: *Karl Jaspers: From Selfhood to Being*, Bar Ilan University Press, Ramat Gan 2006;

»Towards Reality: The development of the philosophical attitude to reality in Karl Jaspers' thought«, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 37/2 (2006), 152-172; »Transcendence and Dissatisfaction in Jaspers' idea of the Self«, in: *Phänomenologische Forschungen* NF. 10 (2005), 221-241; »Was Jaspers really Kantian?«, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 19 (2006), 73-106.

Prof. Dr. Jürgen Mohn, geb. 1963, Ordinarius für Religionswissenschaft an der Universität Basel.

Forschungsschwerpunkte: Westliche Buddhismusrezeption im 19. und 20. Jahrhundert, europäische Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Religions- und Wissenschaftsgeschichte der Religionsforschung, Religionsästhetik, Medienanalyse, Komparatistik, Mythostheorien, Zeit- und Raumkonzepte.

Neuere Veröffentlichungen: Mythostheorien: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität, München, 1998; »Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Ansätze einer systematischen Religionswissenschaft«, in: Münchner Theologische Zeitschrift 55 (2004).

Prof. Dr. Lidia Procesi, geb. 1951, Professorin für Geschichte der Philosophie am Dipartimento di Filosofia der Università degli Studi Roma 3.

Forschungsschwerpunkte: Klassische Deutsche Philosophie. Analytische Psychologie. Afrikanische Philosophie.

Neuere Veröffentlichungen: Fabien Eboussi Boulaga. Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione, Milano 2007 (Hg.); »Institutionalität und Gnosis: Carl Gustav Jung und die katholische Kirche«, in: S. Dietzsch / Gianfranco Frigo (Hg.), Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum, Berlin 2006; »»Filosofia africana: un problema di storiografia filosofica«, in: Bene navigavi. Studi in onore di Franco Bianco, Macerata 2006.

Prof. Dr. Michael von Brück, geb. 1949, Professor für Missions- und Religionswissenschaft am Interfakultären Studiengang Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Forschungsschwerpunkte: Asiatische Religionen, Zen-Buddhismus, Religionsbegegnung und Hermeneutik des interreligiösen Dialogs.

Neuere Veröffentlichungen: Zen. Geschichte und Praxis, München 2004; Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß, München 2005; Ewiges Leben oder Wiedergeburt? Sterben, Tod und Jenseitshoffnung in europäischen und asiatischen Kulturen, Freiburg 2007.

Die Erforschung von Religionen liegt im Schnittpunkt einiger wissenschaftlicher Disziplinen. Die Beiträge dieses Bandes bringen unterschiedliche Forschungsperspektiven ins Gespräch und regen zu einer erweiterten Theoriebildung an.

In der kulturwissenschaftlichen Religionsforschung kommt der Religionswissenschaft eine besondere Funktion der Koordination und Moderation zu. Die Religionswissenschaft kann zur Theorieschmiede im breiten kulturwissenschaftlichen Feld werden. Der »watchtower« hilft, im unübersichtlichen kulturwissenschaftlichen Feld den Überblick zu behalten, Wegmarken zu setzen und die Selbstreflexion auf die Reichweite eigener wissenschaftlicher Tätigkeit nicht zu vernachlässigen.

Anne Koeth (Hg.) **Watchtower Religionswissenschaft**

diagonal-Verlag Marburg
ISBN: 978-3-927165-96-0

