

Manfred Hutter

Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes

1. Definitive Vorfragen

Wenn ein bekanntes theologisches Diktum gerne von Gott oder dem Numinosen als dem „Ganz Anderen“¹ spricht, so ist dies hier nicht intendiert, wenn Religionswissenschaft programmatisch als Annäherung an das Fremde – und somit ebenfalls an mehr oder weniger „Anderes“ – umschrieben wird. Denn während die Theologie den „Weg Gottes zum Menschen“ thematisiert, will Religionswissenschaft den „Weg des Menschen zu Gott“ beschreiben. Das Bild der beiden Wege, das von Gerardus van der Leeuw entlehnt ist,² macht dabei über van der Leeuw hinausgehend, der das zweite Bild auf sein Verständnis von Religionsphäno-

¹ Berühmt geworden durch Otto R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1979 (Original 1917), 28–37, der das Numinose als das „Ganz Andere“ charakterisierte; vgl. zu Ottos Werk in jüngster Zeit z. B. Alles G. D., *Rudolf Otto (1869–1937)*, in: Michaels A. (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 198–210; ferner Obergethmann F., *Rudolf Ottos „Religiöser Menschheitsbund“ – ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6 (1998) 79–106, 94–98.

² Vgl. dazu Waardenburg J., *Gerardus van der Leeuw (1890–1950)*, in: Michaels A. (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 264–276, 271. – Van der Leeuw G., *Phänomenologie der Religionen*, Tübingen 1977, 787, differenziert die unterschiedlichen Inhalte und „Orte“ auch treffend wie folgt: „Die Theologie redet von Gott (...) Die Phänomenologie weiß von Himmel und Hölle nichts. Sie ist auf der Erde zu Hause.“

menologie beschränkt – den Ausgangspunkt einer modernen Einschätzung und Definition von Religionswissenschaft klar: Religionswissenschaft ist eine humanwissenschaftliche und empirisch arbeitende Disziplin der Kulturwissenschaften;³ sie berücksichtigt in ihrer Forschung jene Kulturgüter, die aus religiöser Überzeugung einzelner Menschen oder Gemeinschaften geschaffen wurden, dazu gehören z. B. schriftlich fixierte religiöse Traditionen, religiös motiviertes Literaturschaffen, aber auch materielle und geistige Weltgestaltung, die sich beispielsweise in der Errichtung von Kultbauten oder Krankenhäusern manifestiert. Genauso legt die Religionswissenschaft ihr Augenmerk auch auf die Gesellschaftsformen, die von religiösen Überzeugungen geprägt sind. Religionswissenschaft versteht und analysiert Religion somit als Teil des Beziehungsgeflechts von Mensch, Gesellschaft und Kultur, wobei Religion in empirisch fassbarer und erforschbarer Form *von* Menschen *für* Menschen initiiert wird. Dieser kulturwissenschaftliche Ansatz bedeutet für Religionswissenschaft zugleich, dass es eine Vielzahl von Religionen zu erforschen gibt, die dem Forscher aus einer abendländisch-christlichen Perspektive zunächst in der überwiegenden Mehrzahl als Fremdes begegnen, das in einem anderen kulturellen Milieu als dem eigenen seine Heimat hat. Nach besten Möglichkeiten sich dem Erkennen und ansatzweisen Verstehen dieses Fremden anzunähern, wobei die zunehmende Globalisierung dies aber zugleich sozusagen „vor die eigene Haustür“ bringt, gehört zu den aktuellen Aufgaben der Religionswissenschaft.

Als akademische Disziplin umfasst Religionswissenschaft mehrere Teildisziplinen, die jeweils aus ihrer eigenen Perspektive zur Erforschung aller Religionen der Menschheit beitragen; im Einzelnen sei kurz auf folgende Bereiche verwiesen:⁴ Die *Religionsgeschichte* untersucht Einzelreligionen in ihrer historischen Entstehung und Entwicklung bis einschließlich zur Gegenwart, wobei im Fachverständnis seit den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts vermehrt das Augenmerk darauf gerichtet wird, bei der historischen Forschung auch den *religionsgeographischen Aspekt*, d. h. die Wechselwirkung zwischen Religionen, Menschen,

³ Das kulturwissenschaftliche Konzept von Religionswissenschaft liegt auch den neueren grundlegenden Handbüchern für das Fach zugrunde, vgl. dazu etwa Gladigow B., Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Cancik H. / Gladigow B. / Laubscher M. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. 1. Systematischer Teil, Stuttgart 1988, 26–38; Sabbatucci D., Kultur und Religion, in: Cancik H. / Gladigow B. / Laubscher M. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. 1. Systematischer Teil, Stuttgart 1988, 43–58; Auffarth C. / Bernard J. / Mohr H. (Hg.), Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. 1. Abendmahl – Guru, Stuttgart 1999, v–xi.

⁴ Vgl. für eine detailliertere Darstellung Hutter M., Bedeutung und Selbstverständnis der Religionswissenschaft, in: Katholisch-Theologische Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz (Hg.), Theologie Interaktiv, Graz 1997 (= CD-ROM), § 1.0 – § 1.3.2.

Landschaften, Natur usw., stärker einzubeziehen. Aufbauend auf Ergebnissen von Forschungen zu Einzelreligionen, versuchen *Religionsphänomenologie* und *Vergleichende Religionswissenschaft* aufzuzeigen, inwiefern religionsübergreifende Gemeinsamkeiten festzustellen sind, welche der zu beobachtenden Phänomene in den Kulturen als „religiös“ bewertet werden können oder in welchen Ausdrucksformen (z. B. Riten, Opfern, Glaubensvorstellungen, Mythen) sich diese manifestieren. Da der Mensch im Mittelpunkt jeder religionswissenschaftlichen Beschäftigung stehen muss, resultieren daraus als weitere Teildisziplinen *Religionssoziologie* und *Religionspsychologie*. Wie wirken sich Religionen auf das Leben einer Gemeinschaft aus, indem Werthaltungen („Ethik“) der Gemeinschaft davon geprägt werden, und wie werden Religionen ihrerseits von einzelnen Gemeinwesen beeinflusst? Die Religionspsychologie fragt nach dem Zusammenhang zwischen individuellem Glauben und menschlichem Wohlergehen, ob manche Glaubenssätze oder aus einer Religion begründete bzw. abgeleitete Vorschriften zur Lebensgestaltung positiv oder negativ die individuelle Entwicklung beeinflussen bzw. ob sich Glaubenspraktiken (z. B. Riten, Meditationen) auf die „Lebensstimmung“ eines Menschen auswirken können. Die *Religionsethnologie* hat traditionellerweise die Religionen von Stammeskulturen zu erforschen, allerdings ist insofern eine Akzentverschiebung festzustellen, als manche Methoden der Religionsethnologie inzwischen auch erfolgreich in der Erforschung vieler Religionen angewandt werden. Kooperation und Koordination dieser Teildisziplinen zu einem Ganzen werden in den letzten beiden Jahrzehnten wiederum betont. Einige wissenschaftstheoretische Fragestellungen, die sich im Hinblick auf das Gesamtfach Religionswissenschaft heute ergeben, seien vor dem genannten Hintergrund als Verständnishorizont beispielhaft erörtert.

2. Eigenbegrifflichkeit und richtiges Sprechen über Fremdes

In historischer Perspektive ist die Beschäftigung mit Religionen ein Kind der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, als sich der Blick weit über Europa hinaus zu öffnen begann. An dem in jenem Jahrhundert vollzogenen Aufschwung von Geschichts- und Sprachforschung hat auch die Religionswissenschaft – v. a. betrieben als *Religionsgeschichte* – nicht nur teilgehabt, sondern durch die starke Betonung der philologischen Grundlagen des Faches auch gutes Image gewonnen. Nicht umsonst gilt der in Deutschland geborene und hauptsächlich in Oxford wirkende Sanskritist Friedrich Max Müller (1823–1900) als einer der Gründungsväter der Religionswissenschaft. Welche Bedeutung Sprachen und Sprachvergleich für Müllers Sichtweise von (vergleichender) Religionswissenschaft haben, illustriert sein bekanntes Diktum, das er von Johann Wolfgang von Goethe entlehnt

hat,⁵ der es ursprünglich auf Sprachen gemünzt hatte: Müller beansprucht es programmatisch für Religionen:⁶ „Wer eine kennt, kennt keine.“ Der methodische Ausgangspunkt für den Vergleich von Religionen ist für Müller die philologisch-historische Grundlegung. Diese Textorientiertheit religionswissenschaftlicher Forschung und die Betonung der Bedeutung der schriftlichen Quellen für die Kenntnis von Religionen als Erbe der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts ist in der Religionswissenschaft länger als in anderen kulturwissenschaftlichen Fächern erhalten geblieben. Einen wichtigen Grund dafür benennt Einar Thomassen zu Recht, wenn er betont, dass religiöse Ideen und Meinungen schwerer als andere Sachverhalte in fremde Sprachen übersetzbar sind; insofern bleibt der Religionswissenschaftler enger mit den verschiedenen Philologien vergesellschaftet als Historiker oder andere Kulturwissenschaftler,⁷ wobei aber auch die jeweilige religionsinterne Wirkungsgeschichte der Texte ein präzises Textstudium unabdingbar macht.⁸ Insofern ist es zielführend, wenn zu den Basisqualifikationen, die durch ein Theologiestudium erworben werden sollen, auch grundlegende Kenntnisse über zentrale Quellentexte wichtiger Religionen gehören.⁹ Selbstkritisch-methodisch muss man sich jedoch bewusst sein, dass Texte – selbst in kanonisierter Form – als Quellen nicht die einzige Größe sind, die Religion bestimmen. Denn einen vielleicht unbewussten, durch jüdisch-christliche Traditionen mit deren Wertschätzung der Bibel geprägten Eurozentrismus, der eine normative Religionsurkunde als Grundlage *aller* Religionen – und daraus resultierend die Überschätzung des philologischen Paradigmas – vermutet, gilt es zu vermeiden.

Die qualitative Relevanz von Philologie und Sprache für jede Annäherung an fremde Religionen ist jedoch unbestreitbar. Denn der Religionswissenschaftler muss sich methodisch immer der jeweiligen Eigenbegrifflichkeit der einzelnen Religionen für einen sachgemäßen Umgang mit ihnen bewusst sein. Was der Indologe Paul Hacker vor rund dreieinhalb Jahrzehnten bezüglich der „Methode der philo-

⁵ Von Wilpert G., Goethe-Lexikon, Stuttgart 1998 (= Kröners Taschenausgabe 407), 341.

⁶ Vgl. Klimkeit H.-J., Friedrich Max Müller (1823–1900), in: Michaels A. (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 29–40, 35; siehe ferner (auch für die durch Adolf von Harnack auf das Christentum eingeführte Variation) Gladigow B., Vergleich und Interesse, in: Klimkeit H.-J. (Hg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden 1997 (= *Studies in Oriental Religions* 41), 113–130, 118f.

⁷ Thomassen E., *Is Philology Relevant?*, in: Ahlbäck T. (Hg.), *Approaching Religion. 1. Based on Papers Read at the Symposium on Methodology in the Study of Religions*, Åbo 1999, 243–252, 245f.

⁸ Thomassen, *Philology*, 248.

⁹ Im Prinzip grundlegende Regeln für jeden Umgang mit Texten nennt – spezifisch auf Religionswissenschaft bezogen – z. B. Rudolph K., *Texte als religionswissenschaftliche „Quellen“*, in: Zinser H. (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 39–54, 48–50; u. a. ist Folgendes zu berücksichtigen: textkritische Grundlage, hermeneutische und wirkungsgeschichtliche Perspektiven des Textes, „Sitz im Leben“ und Adressatengruppe, literarische Gattungen, Entstehungsgeschichte und -daten.

logischen Begriffsforschung“ in Hinblick auf Übersetzungen ausgeführt hat, ist auch für religionswissenschaftliches Arbeiten zu beherzigen: „Die Ähnlichkeit ermöglicht eine Übersetzung, bedingt aber zugleich, weil Ähnlichkeit immer Unterschiedlichkeit impliziert, dass die Übersetzung nie adäquat ist. Das, was von der Muttersprache des eine fremde Sprachwelt untersuchenden Forschers abweicht, was er zunächst als fremd entdecken muß, gehört voraussichtlich zu den Eigentümlichkeiten der fremden Sprachwelt ... Am Protest unseres muttersprachlichen Bewußtseins können wir beim Übersetzungsexperiment u. U. erkennen, daß sich hier eine fremde Sprachgemeinschaft ein Stück Welt *anders* anverwandelt, als wir es tun. In der philologischen Begriffsforschung kommt es u. a. ganz wesentlich darauf an, zu erkennen, wo die fremde Sprachgemeinschaft sich die Welt anders anverwandelt als wir und *wie* sie es tut.“¹⁰

Für die Analyse und das Verstehen von Religionen, die einem anderen kulturellen Umfeld entstammen als der europäische Forscher, bedeutet das, dass deshalb nicht nur der historisch-philologisch arbeitende Religionswissenschaftler immer darauf zu achten hat, wie ihm durch Sprache – d. h. durch im religiösen Kontext verwendete Worte oder einen religiösen Text – vermittelt wird, wo und wie eine andere Religion sich von den eigenen Denkgewohnheiten unterscheidet. Der alltäglich notwendige Umgang mit Quellentexten oder rezenten sprachlichen Zeugnissen innerhalb der Religionswissenschaft muss auf diese unterschiedlichen Denkgewohnheiten achten. Den Quellenwert dieses „Wortes“ – mit der jeweils spezifischen Semantik der Eigenbegrifflichkeit – gilt es zu erkennen, um nicht als Religionswissenschaftler der Gefahr zu unterliegen, bloß bekannte Phänomene des eigenen Kulturkreises zu entdecken, um diese irrtümlicherweise in die fremde Religion zu projizieren. Denn sonst kann man das Fremde weder „verstehen“ noch sich „anverwandeln“, sondern lediglich „umverwandeln“.¹¹ Paul Hacker hat als historisch ausgerichteter Philologe seine Überlegungen entwickelt, jedoch bleibt die Beachtung der Begrifflichkeit auch für das Verstehen von gegenwärtigen Religionen ein wesentliches Mittel, um sich Fremdem zu nähern. Denn wo immer Angehörige einer „fremden“ Religion Gesprächspartner und „Informanten“ des Religionswissenschaftlers sind, begegnet er Vertretern einer Innensicht von Religion mit deren Eigenbegrifflichkeit. Und auch hier gilt es in der „Übersetzung“

¹⁰ Hacker P., Zur Methode der philologischen Begriffsforschung, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 115 (1965) 294–308, 304 (= Hacker P., Kleine Schriften. Hg. von L. Schmitzhausen, Wiesbaden 1978, 18–32, 28).

¹¹ Zu diesen Sprachspielen vgl. Hacker, Begriffsforschung, 306 (= Hacker, Kleine Schriften, 30); vgl. ferner auch Slaje W., Bekanntes „entdecken“: Projektionen eigener Leitvorstellungen in fremde Denkmuster, in: Preissler H. / Stein H. (Hg.), Annäherung an das Fremde. 26. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig, Stuttgart 1998 (= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement 11), 17–24, v. a. 23f.

der Sprache des Gläubigen in die Sprache des Religionswissenschaftlers zu fragen, was die Übersetzungssprache mit der religiösen Sprache gemeinsam hat und worin sie sich unterscheidet. Solche Fragen sind besonders virulent, wenn beide im Alltag dieselbe Muttersprache verwenden und so die Ähnlichkeit der Sprache implizite Unterschiede überdecken könnte.

Methodisch zusammengefasst, heißt dies somit, dass zu berücksichtigen ist, dass (religiöse) Dinge oder Sachverhalte aus anderen Kulturen nicht immer übersetzt werden können bzw. Äquivalente in anderen Kulturen (oder auch im Christentum) haben. Will man daher „richtig“ über fremde Religion sprechen, so kommt der Religionswissenschaft die Aufgabe zu, den eigenbegrifflichen Sprachgebrauch der jeweiligen Religionen zu kennen und zu respektieren und eine vorschnelle Übersetzung in einen abendländisch-christlich geprägten Sprachgebrauch zu vermeiden, um nicht mit dem Wort unbewusst auch eine Semantik zu transportieren, die dem Ausgangsbegriff nicht angemessen wäre und so die religionswissenschaftliche Annäherung an Fremdes behindern würde.

3. Interessensbewusstheit und Problemorientiertheit der Religionswissenschaft

Die philologische Grundlegung hat im Kontext des 19. Jahrhunderts das Fach zwar vor manchen vorschnell gezogenen und unhaltbaren Vergleichen einzelner religiöser Phänomene geschützt, allerdings hat die Religionswissenschaft auch an den Schwächen der damaligen Zeit teilgehabt; die Methode des Vergleichs war nämlich nicht selten zweckgeleitet, um das „objektive Wesen“ einer Sache zu finden – sei es eine „Ursprache“, eine „Urkultur“ oder eben auch eine „Urreligion“. Friedrich Max Müller beispielsweise ließ sein Programm der Vergleichenden Religionswissenschaft in der „Wesensbestimmung“ der Religion münden, wobei er Religionswissenschaft in zwei Teilbereiche gliederte: 1. vergleichende Theologie, die sich mit den historischen Erscheinungen von Religionen beschäftigt, und 2. theoretische Theologie, die die Bedingungen klären will, unter denen Religion (im Singular) entsteht.¹² Wenn Müller von „Theologie“ an Stelle von Religionswissenschaft spricht, ist dies zwar zeitbedingte Terminologie, aber selbst für den gegenüber den traditionellen christlichen Kirchen kritischen Müller symptomatisch; denn auch die Kenntnis „aller“ Religionen dient Müller dazu, *die* Religion (eben im Singular) zu (er)kennen.¹³ Solche Interessensgeleitetheit wird man aus einem kultur-

¹² Vgl. Gladigow, Vergleich und Interesse, 117–119; siehe ferner Klimkeit, Friedrich Max Müller, 35–38.

¹³ Pointiert kann man mit Kippenberg H. G., Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 69, formulieren: „Der Philologe Müller wurde zum Prediger und Theologen, als er die authentische Religion beschrieb.“

wissenschaftlichen Verständnis des Faches heute nicht mehr teilen, obgleich sie nicht völlig geschwunden ist; gerade in traditionellen – und im deutschsprachigen Raum beliebten Modellen der Religionsphänomenologie wird sie beispielsweise durch das Œuvre von Mircea Eliade bis in die Gegenwart propagiert.¹⁴ Obwohl Eliade sich als Religionshistoriker versteht, liegt sein Interesse primär in der Betrachtung religiöser Phänomene als Erscheinung des Heiligen, was in nicht wenigen Fällen zu Ahistorizität und Entkontextualisierung führt; zwar wertet Eliade solche Hierophanien als paradigmatisch und universalisierbar und möchte dadurch das Ganze von Religion in seinem Wesen erfassen und den sog. *homo religiosus* erkennen – allerdings um den Preis, dass ein eurozentrischer Trugschluss geschieht, der jenen geschichtlichen und soziologischen Gegebenheiten kaum gerecht wird, in denen ein individueller und konkreter *homo religiosus* jeweils lebt. Ein subtiles theologisches Interesse, das Eliade mit Gerardus van der Leeuw und auch mit Rudolf Otto teilt, verstellt dabei – trotz aller bewundernswerten Leistung in der Sammlung von Einzelmaterialien aus der Welt der Religionen – in manchem letztlich den Blick für die sog. *epoché*,¹⁵ die „Zurückhaltung“ bzw. methodisch notwendige Selbstkontrolle. Denn der Religionswissenschaftler darf – gerade bei einem komparatistisch ausgerichteten Blickwinkel – nicht übersehen, dass seine Interessen in erster Linie auf den religiösen „Erscheinung(en)“ und deren Deutungen bzw. Auswirkungen liegen müssen, soweit sie jeweils konkrete Menschen betreffen.

Eine „problemorientierte“ Religionswissenschaft muss nämlich zweifellos den Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, da Menschen nicht nur die Subjekte und Träger der Religionen sind, sondern Religionen auch für den Menschen gestaltet werden.¹⁶ Eine solche Betrachtungsweise von Religionen führt dabei nicht nur zu größerer „Buntheit“ und Vielfalt, sondern religionswissenschaftliches Arbeiten gewinnt dadurch auch einen deutlichen aktuellen Problembezug. Denn trotz der vorhin genannten Wichtigkeit der philologischen Grundlagen für die Erforschung von Religionen darf man nicht glauben, dass ein „Text“ bereits „Religion“ sei, sondern es geht jeweils auch um die gelebte Praxis¹⁷ – in ihrer vielfältigen gesellschaftlichen und individuellen Erscheinungsform und auch in

¹⁴ Gladigow, Vergleich und Interesse, 127; vgl. ferner Berner U., Mircea Eliade (1907–1986), in: Michaels A. (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 342–353.

¹⁵ Vgl. van der Leeuw, Religionsphänomenologie, 774 und 781–787.

¹⁶ Zum „Menschen als Zentrum der Religionswissenschaft“ vgl. Hutter, Bedeutung und Selbstverständnis, § 2.1. – § 2.3.; meine Überlegungen sind von Greschat H.-J., Was ist Religionswissenschaft?, Stuttgart 1988, 62–74, inspiriert. – Zu dem zugrunde liegenden methodischen Rüstzeug vgl. ferner Baumann M., Qualitative Methoden der Religionswissenschaft, Marburg 1992.

¹⁷ Vgl. Thomassen, Philology, 247; ferner Greschat, Religionswissenschaft, 74–86. – Systematisch innerhalb der religionswissenschaftlichen Teildisziplinen gehen solchen Fragen schwerpunktmäßig Religionssoziologie und Religionspsychologie nach.

ihrem Verhältnis zu beispielsweise schriftlich-kanonischen oder dogmatischen Grundlagen der betreffenden Religion. Methodisch ist es zweifellos verfehlt, das eine gegen das andere auszuspielen; denn dadurch kommt es entweder zu einer ungebührenden Gewichtung auf ein idealtypisches Lehr- und Glaubenssystem einer konkreten Religion, dem in der gelebten Religion wenig Reales entspricht, oder die Beschreibung gerät Gefahr, in einer unverbindlichen (und nicht repräsentativen) Bestandsaufnahme eines ahistorischen Moments der Religion zu enden.¹⁸ Die Berücksichtigung der gelebten Praxis ermöglicht der Religionswissenschaft dabei gerade in zwei Punkten, zu gegenwärtigen Fragestellungen Wesentliches beizutragen, nämlich zu einer ausgewogenen Diskussion über (neue) religiöse Formen und über (religiöse) Multikulturalität, wobei beides wesentlich zum Abbau von Missverständnissen oder Vorurteilen beizutragen vermag.¹⁹

3.1 Dass die Religionswissenschaft ein ideologiekritisches, aber auch ein religionskritisches Potential enthält, hängt mit ihrem methodischen Anspruch zusammen, Interessensgeleitetheit zu reflektieren, um Betriebsblindheit zu vermeiden. Die genannte *epoché* als Herangehen an religiöse Erscheinungen bedeutet ja nicht Standpunktlosigkeit, sondern Unvoreingenommenheit, die es ermöglicht, religiöse Ansprüche kritisch zu hinterfragen und auch zu relativieren. In der Beurteilung religiöser Strömungen der Gegenwart unabhängig davon, ob diese aus traditionellen Religionen genährt sind oder ob es sich dabei um neue Erscheinungen handelt – hat die Religionswissenschaft die Kompetenz, diese zu analysieren und zu kategorisieren. Auch wenn der religionswissenschaftliche Zugang dabei von „außen“ geschieht, ist unbedingt zu postulieren, dass auch die jeweilige „Innensicht“ der einzelnen Religionen berücksichtigt wird. Der Religionswissenschaftler muss die Aussagen der Theologen der von ihm untersuchten Religionen zur Kenntnis nehmen und ihren Aussagegehalt für die eigenen historischen oder systemati-

¹⁸ Nach meiner hier bewusst subjektiven Bewertung zeigen manche religionsgeschichtliche Handbücher über Weltreligionen erstere Schwachstelle, manche Darstellungen über Grundzüge von Weltreligionen in Hinblick auf einen interreligiösen Dialog zweite. Als gelungenes Beispiel, „Normativität“ und gelebte „Praxis“ in eine Darstellung einfließen zu lassen, die gelebten religiösen Realitäten nahe kommt, sei auf Michaels A., *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998, verwiesen; der Autor bezeichnet sein methodisches Vorgehen der Beschreibung dieser Religionswelt als „Ethnoindologie“, wobei die gegenwärtige Praxis von historischen Textmaterialien erfasst und in eine theoretische Verbindung gebracht wird.

¹⁹ Wesentlich halte ich nach wie vor folgenden Vortrag aus dem Jahr 1976, der seine grundsätzliche Aktualität auch nach beinahe einem Vierteljahrhundert nicht verloren hat: Rudolph K., Die „ideologiekritische“ Funktion der Religionswissenschaft, in: *Numen* 25 (1978) 17–39; hier zitiert nach dem Wiederabdruck in: Rudolph K., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden 1992, 81–103, v. a. 90–96 und 102f. – Vgl. ferner Löhr G., Was lehren wir, wenn wir „Religion“ lehren? Bemerkungen eines Religionswissenschaftlers zum „Religions“unterricht, in: Köhler B. (Hg.), *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. FS für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 1998, 349–357, 351f. und 355.

schen Analysen berücksichtigen, ohne sie automatisch zu den eigenen zu machen. Hierin liegt zweifellos eine nicht restlos überwindbare Spannung. Methodisch ist zu beachten, dass die religionswissenschaftliche Beschreibung einer Religion diese theologischen Stimmen zu Gehör bringt und berücksichtigt, damit die Beschreibung nicht zu einem Zerrbild führt, sondern auch dem Selbstverständnis der Religion gerecht wird. Der religionswissenschaftliche Reflexionshorizont hinsichtlich dieser Innensicht verlangt zugleich, nach der gegenseitigen Stimmigkeit von Lehren und Praktiken zu fragen, d. h. inwieweit sie *für* die Personen der betreffenden Gemeinschaft von Wert sind. Steht der Mensch im Mittelpunkt religionswissenschaftlicher Betrachtung, so ist die Religionswissenschaft auch berechtigt, vorliegende Missstände und Unterdrückung von Gläubigen aufzuzeigen und, wenn dies auf Grund der Lehrinhalte und/oder der (zu Recht oder zu Unrecht daraus abgeleiteten) Praxis einer Religion geschieht, diese Religion zu kritisieren. Die Unvoreingenommenheit der Religionswissenschaft bedeutet aber zugleich, dass Glaubensinhalte und Praktiken, die gegenüber herkömmlichen oder etablierten Religionsformen fremd erscheinen, nicht deswegen abgelehnt oder negativ beurteilt werden können; eine problemorientierte religionswissenschaftliche Beschreibung hat vielmehr die Aufgabe, zum Verstehen solcher unvertrauter Formen in der Gesellschaft beizutragen und dadurch einen Dienst zu einem menschlich-kommunikativen Miteinander zu leisten.

3.2 Globalisierung und Multikulturalität bringen in die aktuelle Lebenswelt eines jeden immer wieder Neues, wobei der Religionswissenschaftler durch die Beschäftigung mit fremden Religionen (und Sprachen) mit Teilaspekten davon durchaus vertraut ist. Religionswissenschaftlicher Lehre kommt vor diesem Hintergrund eine nicht mehr zu unterschätzende Aufgabe zu: Die Religionswissenschaft ist eines der akademischen Fächer an einer Universität, die kompetent und objektiv-sachlich Informationen über fremdes Kulturgut vermitteln kann. Ohne ein Basiswissen an Fakten – seien es religiöse Grundsätze, daraus abgeleitete moralische Prinzipien oder von der Religion mitbestimmte Alltagsregeln – ist eine einigermaßen fruchtbare Kommunikation mit Angehörigen, die einem anderen Kulturkreis als dem europäischen entstammen, nicht möglich. Im Sinne von *universitas* sollten Absolventen einer Universität wenigstens ansatzhaft diesen multikulturellen Gegebenheiten Rechnung tragen können und über einen eurozentrischen Blickwinkel hinauszusehen vermögen.²⁰ Dass keineswegs nur kulturwissenschaftliche

²⁰ Vgl. z. B. auch die treffende Stellungnahme von Lothar Zechlin als neuer Rektor der Karl-Franzens-Universität Graz nach Universitäts-Organisationsgesetz (UOG) 1993 in einem Interview für: *Unizeit* Heft 3 (1999) 26: „Die Absolventinnen und Absolventen sollten heute auch international orientiert sein, d. h. nicht nur Fremdsprachen können, sondern auch multikulturell denken und mit Vertretern anderer Gesellschaften kommunizieren können.“

Studienrichtungen das Studium von Religionen als Kulturgut berühren, sondern auch beispielsweise in wirtschaftswissenschaftlichen Studienrichtungen fremdkulturelles Wissen gefragt sein kann (etwa für den gesellschaftlichen Kontext von Wirtschaftsbeziehungen in islamische Länder oder in den asiatischen Bereich), sei hier nur am Rande erwähnt. Religionswissenschaft, die von ihrem Selbstverständnis her um eine Überwindung des Eurozentrismus bzw. zumindest um ein jeweils kritisches Reflektieren über den europäischen Standpunkt des Forschers bemüht ist, kann hier zweifellos im Rahmen des universitären Fächerkanons Wesentliches beitragen, aus dem sprichwörtlich elfenbeinernen Turm der Wissenschaft auszu-brechen.

4. Religionswissenschaft lehren und lernen

Mit der Theologie hat Religionswissenschaft Berührungspunkte, doch ist aus verschiedenen Gründen zwischen diesen beiden akademischen Disziplinen – zum Nutzen beider – eine „Kompetenztrennung“ zu verlangen, so dass man mit Hans-Jürgen Greschat zu Recht formulieren kann: „Theologen sind religiöse Spezialisten. Religionswissenschaftler sind Spezialisten für Religiöses“²¹, worin der unterschiedliche inhaltliche und methodische Zugang zum gemeinsamen Forschungsgegenstand pointiert anklingt. Ein gewisses Nahverhältnis gerade wegen zum Teil vergleichbarer Methoden – ergibt sich für die Religionswissenschaft zu philologisch-historischen Teildisziplinen der Theologie (v. a. zur Exegese als Literaturwissenschaft, zur Patrologie und zur Kirchengeschichte), wegen des religionssoziologischen Ansatzes zur (christlichen) Gesellschaftswissenschaft, schließlich auch zur Philosophie u. a. deswegen, weil philosophische Entwicklungen der asiatischen, aber auch islamischen Kulturen z. T. von religiösen Traditionen beeinflusst sind. Der Klarheit und Kompetenz halber ist jedoch zu erwähnen, dass Religionsphilosophie keine religionswissenschaftliche, sondern eine philosophische Disziplin ist. In Abgrenzung zur Theologie ist wichtig festzuhalten, dass

²¹ Greschat, *Religionswissenschaft*, 129; weitere Überlegungen zur notwendigen Abgrenzung zwischen Theologie und Religionswissenschaft sind formuliert bei Hutter, *Bedeutung und Selbstverständnis*, § 3.2., sowie bei Moenike A., *Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 49 (1997) 193–207. – Eine umfangreiche Behandlung des Themenkreises liegt vor von Hjelde S., *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*, Leiden 1994 (= *Studies in the History of Religions* 61). Ich teile jedoch Hjeldes Ergebnis nicht, dass es letztlich keine von der christlichen Theologie substantiell unterschiedene religionswissenschaftliche Beschreibung des Christentums geben könne; für zumindest ansatzhafte Versuche für Teilbereiche des Christentums seien die beiden grundsätzlich kultur- und religionswissenschaftlich ausgerichteten, jüngst erschienenen Bücher genannt: Bauer J. B. / Hutter M. (Hg.), *Lexikon der christlichen Antike*, Stuttgart 1999 (= Kröners Taschenausgabe 332); Gillman I. / Klimkeit H.-J., *Christians in Asia before 1500*, Surrey 1999.

Religionstheologie oder interreligiöse Theologien nicht den Anspruch erheben dürfen, Religionswissenschaft zu sein; vielmehr handelt es sich dabei um aktuelle theologische Teilgebiete, die ihren institutionellen Bereich im Rahmen der Fundamentaltheologie, der Ökumenischen Theologie oder der Missiologie finden könnten, wobei für gewisse klar umrissene Frage- und Aufgabenstellungen eine Kooperation zwischen Religionswissenschaftlern und Vertretern solcher theologischer Disziplinen möglich ist. Auf Grund des vorhin Dargestellten berührt sich Religionswissenschaft jedoch ungleich stärker mit kulturwissenschaftlichen Fächern.²² Solchen Zusammenhängen trägt auch die Tatsache Rechnung, dass „Religion/Religionen“ keineswegs nur ein Thema für Theologen oder für den schulischen Religionsunterricht sind.²³ Ein „Grundkurs Religionswissenschaft“, für dessen Vermittlung ein Mindestausmaß von vier Semesterwochenstunden wünschenswert ist, müsste daher sowohl Theologen als auch Kulturwissenschaftlern Minimalkenntnisse über Religionen aus verschiedenen Reflexionsstufen und methodischen Zugängen vermitteln; auf Grund der vorhin angestellten wissenschaftstheoretischen und methodischen Überlegungen würde dies beispielhaft ein Modell wie das folgende leisten.

Eine zweistündige Semestervorlesung hat die Aufgabe, in drei Einzelreligionen einzuführen. Exemplarisch sind dabei aus der Vielzahl der Religionen drei unterschiedliche Typen herauszugreifen. Den Ausgangspunkt bildet (etwa im Umfang von 25 bis 30 Prozent der zur Verfügung stehenden Zeit) eine historische Religion oder eine sogenannte Stammesreligion. Im Hinblick auf Theologen als Rezipienten der Vorlesung bietet sich eine Religion aus der Umwelt der Bibel an,²⁴ wobei zugleich der religionsgeschichtliche Vergleich am Rand thematisiert werden kann. Für die daran anschließende Behandlung einer Weltreligion ist bis zur Hälfte der Vorlesungszeit zu verwenden; für die Entscheidung, welche Weltreligion dargestellt werden könnte, kann die Präsenz von Islam bzw. Buddhismus in Mitteleuropa

-- Die konkrete organisatorische Gegebenheit, dass das Institut für Religionswissenschaft der Karl-Franzens-Universität seit seiner Entstehung der Katholisch-Theologischen Fakultät zugeordnet ist, hat dabei insofern eine positive Funktion, als man das Institut als ein Verbindungsglied zwischen der Katholisch-Theologischen Fakultät und den anderen Fakultäten betrachten könnte.

²³ Hier soll keine Didaktik der Religionswissenschaft entworfen werden, sondern v. a. mit Löhr, „Religion“ lehren, 349f., darauf verwiesen werden, dass „Religion/Religionen“ in mehreren Fächern des schulischen Unterrichts Lehrinhalte sind.

²⁴ Diese Überlegung liegt etwa auch der Reihe „Studienbücher Theologie“ zu Grunde, die in alle wichtigen Bereiche des (katholischen) Theologiestudiums einführen will. Bislang sind folgende hier relevante Bände erschienen: Hutter M., Religionen in der Umwelt des Alten Testaments. 1. Babylonier, Syrer, Perser, Stuttgart 1996 (= Studienbücher Theologie 4/1); Klauck H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums. 1. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart 1995 (= Studienbücher Theologie 9/1); Klauck H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums. 2. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart 1996 (= Studienbücher Theologie 9/2). Zwei weitere Bände über Ägypten (Manfred Görg) und Syrien und Nordarabien im 1. Jahrtausend v. Chr. (Hans-Peter Müller) sind angekündigt.

ein Kriterium darstellen,²⁵ ohne die Bedeutung von Hinduismus, Judentum bzw. chinesischen Religionen zu schmälern. Die dritte beispielhaft vorgestellte Religion (wiederum mit rund 25 bis 30 Prozent der zur Verfügung stehenden Vorlesungszeit) sollte zu den Neuen Religionen oder Neuen Religiösen Bewegungen gehören;²⁶ in dieser Hinsicht ist dabei – im Vergleich mit traditionelleren bzw. historischen Religionen – noch ungleich mehr sachliche Information notwendig, so dass ein Grundkurs Religionswissenschaft sich zweifellos dieser Aufgabe stellen muss. Will Religionswissenschaft nicht bloß archivarisches Interesse erwecken, so darf eine ernsthafte Befassung mit solchen neuen religiösen Entwicklungen keineswegs unterbleiben. Als Lehrziel ist anzustreben, dass die Lernenden einerseits Grundwissen über drei von ihrer Genese, Verbreitung und Typologie her unterschiedliche Religionen erwerben; andererseits soll die Vorlesung auch die Fähigkeit vermitteln, analoge Kenntnisse über andere Religionen durch Selbststudium zu erwerben.

Anspruchsvoller ist die weitere zweistündige Vorlesung mit Übungscharakter: Etwa ein Viertel bis ein Drittel der Zeit ist für religionswissenschaftliche Theoriefragen und Methodenlehre zu verwenden, manche diesbezügliche Teilinhalte können zweifellos als Referat von Studierenden dargeboten werden. Von der „Logik“ her wäre es zwar möglich, solche Grundfragen des Faches gleich zu Beginn des „Grundkurses Religionswissenschaft“ zu erörtern, doch scheint es mir didaktisch angemessener zu sein, diese Fragen erst aufbauend auf einige grundlegende Kenntnisse von konkreten Religionen zu stellen, um in der wissenschaftstheoretischen Reflexion über Bedeutung und Selbstverständnis von Religionswissenschaft nicht den Rekurs auf konkrete Religionen zu vergessen. Der weitaus größere zweite Teil dieser Vorlesung mit Übung ist schließlich der Vermittlung von jenen Kenntnissen und Fähigkeiten zu widmen, die die Interdependenz des Geflechts von Gesellschaft, Religionen, Individuum und Kultur zeigen, wobei sowohl historische als auch literarische und komparatistische Themenstellungen beispielhaft zu behandeln sind. Ein didaktisch für einen Grundkurs brauchbares, weil auch einigermaßen leicht zugängliches Themenfeld ist etwa der Bereich religiöser Feste und Feiern;²⁷

²⁵ Einiges zur Anwesenheit und zum Wandel dieser beiden Religionen im deutschsprachigen Raum ist in mehreren Arbeiten gut zugänglich. Vgl. Strobl A., *Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung*, Frankfurt 1997; Spuler-Stegemann U., *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander*, Freiburg 1998 (= Herder Spektrum 4419); Baumann M., *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg ²1995.

²⁶ Wenn Islam (oder Judentum) als monotheistische Weltreligion behandelt wird, liegt es – im Sinn der Vielfalt – nahe, unter den Neuen Religionen ein süd- oder ostasiatisches Beispiel zu wählen; dementsprechend wäre bei einer „asiatischen“ Weltreligion eher eine in ihrer Entstehung christlich oder islamisch geprägte Neureligion als Pendant zu wählen.

²⁷ Gelebte und konkrete Religiosität, soweit dieser Themenkreis betroffen ist, ist beispielsweise gut dokumentiert in: REMID (Hg.), *Religionen feiern. Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland*, Marburg 1997.

solche sind nicht nur für die meisten Religionen gut dokumentiert, sondern vermögen auch, „sichtbare“, „hörbare“, „erlebbare“ sowie „zwischenmenschliche“ Eindrücke religiöser Praxis zu vermitteln. Ein solches Konzept setzt sich das durchaus anspruchsvolle Ziel, dass die an der Lehrveranstaltung teilnehmenden Studierenden in unterschiedlicher Form zum Gelingen dieses Teils aktiv beitragen müssen. Teilweise wird dies durch „traditionelle“ Referattätigkeit auf Grund vorgegebener Primär- und Sekundärliteratur geschehen, die Lernfähigkeit ist aber durch alternative Methoden zu optimieren. Da die Beschreibung von gelebten Religionen nicht nur auf Grund von Texten geschehen kann, ist auf die konkrete Praxis einzelner Religionen abzu zielen; der Themenkreis „Feste und Feiern“ bietet nicht nur die konkrete Möglichkeit der Teilnahme an diesbezüglichen Veranstaltungen religiöser Gemeinschaften, sondern ermöglicht wohl auch Gespräche mit Repräsentanten solcher Gemeinschaften, so dass hier die Studierenden auch authentische Stimmen zum theologischen Selbstverständnis der jeweiligen Religion kennen lernen können. Die Reflexion über solche Teilbereiche der Lehrinhalte kann dabei beispielsweise in Form von teilnehmender Beobachtung und Protokollierung, durch Referate über das Beobachtete oder durch die schriftliche Fixierung von Gesprächen als Gedächtnisprotokoll geschehen, wobei die Sammlung und Dokumentation von den Studierenden unter Verwendung von Sekundärliteratur ausgewertet werden soll. Als Lehrziel dieses Teils im Grundkurs Religionswissenschaft gilt es, die Fähigkeit zu vermitteln, „fremde“ Religion nicht nur wahrzunehmen, sondern auch in ersten Schritten zu dokumentieren und zu analysieren; gleichzeitig soll durch den Übungscharakter die Fähigkeit gefördert werden, dass auch in anders gelagerten Fällen die Lernenden im Stande sind, unter Heranziehung der einschlägigen fachspezifischen Hilfsmittel den eigenen Wissensstand immer weiter zu entfalten.

Fasst man das Anliegen dieses Grundkurses zusammen, so wäre nochmals Folgendes festzuhalten: Auf formaler Ebene kann eine abschließende Prüfungsleistung für den gesamten Grundkurs erst erbracht werden, wenn der aktive Übungspart individuell absolviert ist, da der in der Übung gewonnene Reflexionshorizont hinsichtlich des Faches sich auch in der Prüfung niederschlagen sollte. Insgesamt soll der Grundkurs die Studierenden befähigen, Religionen als Faktoren von Kultur zu analysieren, wobei das hinsichtlich einiger Einzelreligionen gewonnene Wissen zwar nur exemplarischen Charakter hat, aber doch die Möglichkeiten eröffnet, in analoger Weise auch mit anderen Religionen, die zunächst fremd waren, im Eigenstudium annähernd vertraut zu werden. Dann können Studierende in einer – auch im deutschsprachigen Raum – multireligiösen Gesellschaft mit ihren religionswissenschaftlichen Grundkenntnissen dazu beitragen, Missverständnisse und Vorurteile, die auf Unkenntnis des Fremden beruhen, wenigstens zu mindern.

5. Zusammenfassende Schlussbemerkung

Eine so verstandene Religionswissenschaft als akademische Disziplin ist zwar kein theologischer Bestandteil eines Studiums, doch in der heutigen Zeit ein ganz wesentlicher Beitrag zum Studienbetrieb, solange Universitäten als umfassende Bildungsstätten einen Beitrag zur Gestaltung der Gesellschaft leisten und nicht zu ganz eng umrissenen berufsspezifischen Ausbildungsstätten degenerieren wollen. Spezifisch auf das Theologiestudium bezogen, bedeutet dies aber ausdrücklich, dass Religionswissenschaft ein unabdingbarer Bestandteil für Prüfungsanforderungen für alle Theologen sein *muss*, weil sie (auch als Religionspädagogen) sich zentral mit Religion befassen – jedoch im Unterschied zum Religionswissenschaftler primär mit einer und zwar mit der eigenen. Wissenschaftstheoretisch bedeutsam ist dabei zu betonen, dass das Gesagte in seinen wesentlichen Zügen Gültigkeit für jedes Theologiestudium hat, nicht nur für das an einer Katholisch-Theologischen Fakultät, sondern auch beispielsweise für eine Jüdische Theologische Hochschule oder für die seit Herbst 1998 in Wien bestehende Islamische Religionspädagogische Akademie,²⁸ die erste Bildungseinrichtung dieser Art in Europa. Denn: „Wer nur seine Religion kennt, kennt keine!“

²⁸ Vgl. dazu den Bericht von Bsteh P., Erste Islamische Pädagogische Akademie Europas in Wien, in: Religionen Unterwegs 5 / Heft 2 (1999) 22.