

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 Sinngebung. 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 bestimmbareres 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 verständigigt.
- 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:

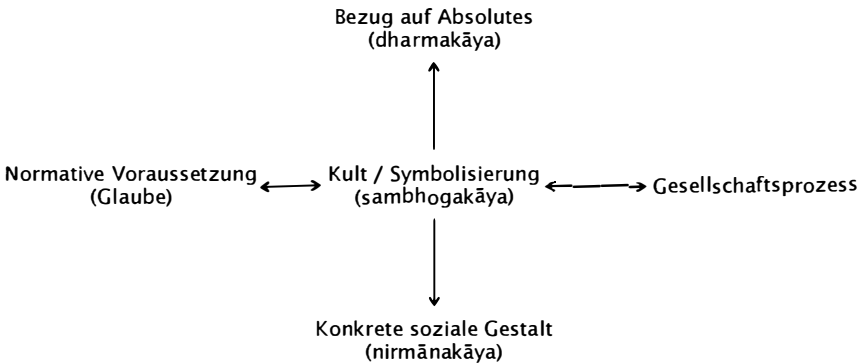


Abb. 1: Modell zum Aufbau von Kommunikationsrastern in symbolischen Vermittlungen

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 andes fassbares Beispiel an einem allgemeinen buddhistischen Realitätsschema 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 Pyes. 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.

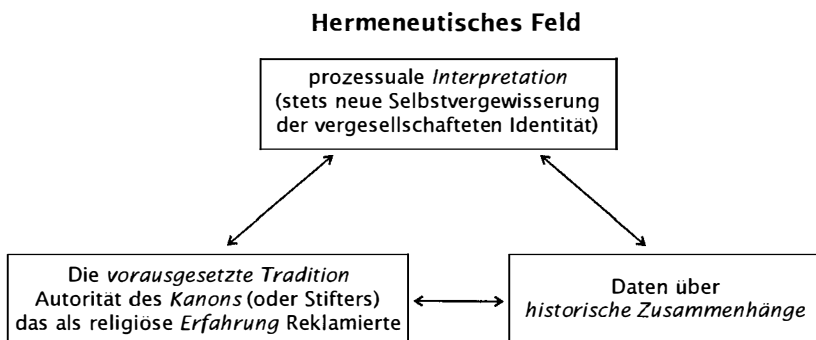


Abb. 2: Das hermeneutische Feld: Das Interpretationsnetz hat Knoten bzw. Bezugspunkte (die Eckpunkte des Dreiecks) als aufeinander bezogene Momente des Interpretationsprozesses.

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 Gadammerschen 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 hänge 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 Buddhologie (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 Explikation einer Ur-kunde (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.