

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Heller, Birgit  
Title: "Dekonstruktion von Objektivität, Wertfreiheit und kritischer Distanz : Impulse der Frauenforschung/ Gender Studies für die Religionswissenschaft"  
Published in: Frau - Gender – Queer: gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft.  
Würzburg: Königshausen & Neumann  
Year: 2010  
Pages: 137 – 147  
ISBN: 978-3-8260-4003-0

---

The article is used with permission of [Königshausen & Neumann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Dekonstruktion von Objektivität, Wertfreiheit und kritischer Distanz: Impulse der Frauenforschung/ Gender Studies für die Religionswissenschaft

Birgit Heller

## *Dekonstruktion des Objektivitätsanspruchs*

Die Dekonstruktion des Objektivitätsanspruchs bildet einen Kernbestandteil sämtlicher Denkstränge und Perspektiven, die unter dem Namen postmoderne Kritik zusammengefasst werden, dazu zählt auch die Feministische Theorie. In der Feministischen Theorie wurde das Bewusstsein, dass Kultur, Klasse und Ethnie die Wahrnehmungen der ForscherInnen beeinflussen, um die Kategorie „Geschlecht“ ausgeweitet. Als größte Herausforderung des Feminismus gilt die Erschütterung der Epistemologie.<sup>1</sup> Feministische Forschung irritiert, indem sie traditionelle Metaphern, Konzepte, Zugänge relativiert und verwirft. Die einfache Frage nach den Bedingungen und Quellen des Wissens hat die Verzerrungen der traditionellen Wissensproduktion und Wirklichkeitskonstruktion aufgedeckt. Leben und Denken von Frauen und sämtlichen zu Minderheiten deklarierten Menschengruppen haben keinen Anteil an der vermeintlich objektiven Produktion und Verbreitung von Wissen. Die Kerneinsichten feministischer Theoriebildung sind sowohl für die Frauenforschung als auch für die jüngeren Gender Studies von fundamentaler Bedeutung.

Die Erkenntnis, dass es eine rein objektive Forschung nicht gibt, ist auch konstitutiv für die religionswissenschaftliche Frauenforschung, deren Anfänge in den 1970er Jahren liegen. David Kinsley beschreibt in einem Sammelband zur Schnittstelle religionswissenschaftlicher Methodologie mit Frauenforschung aus dem Jahr 2002 die Wirkung der Frauenforschung auf das Fach Religionsgeschichte gewissermaßen als Endpunkt dieser Linie. Kinsley attestiert der Religionswissenschaft zwar die besten Absichten hinsichtlich der Neutralität gegenüber Wahrheitsansprüchen, Liberalität, Inklusivität und Objektivität, kommt aber zu dem Ergebnis, dass die Frauenforschung die Basis genau dieser Ansprüche erschüttert hat:

„Women’s Studies has had a devastating effect on many of the underlying claims of the history of religions. In general, the effect of women’s studies on history of religions has not been to cast doubt on the intent of the discipline. Rather, the effect has been to show, often in shocking and dramatic ways, the extent to which history of religions has not been true to its own mandate. It

---

<sup>1</sup> Zum folgenden vgl. O’Connor 2005, 45ff.

has been neither all-inclusive nor objective in its study of human religiousness.”<sup>2</sup>

Die kanadische Religionswissenschaftlerin Randi Warne betrachtet den Objektivitätsanspruch, der die Disziplin bis heute fest umklammert, als Hindernis für die weithin immer noch fehlende Auseinandersetzung mit dem feministischen Diskurs:

„One of the difficulties I have encountered in trying to make the case for more sustained conversation between the academic study of religion and admittedly located knowledge positions like feminist scholarship is an intense resistance to modifying the strong version of ‚objectivity‘ which undergirds much religious studies scholarship.“<sup>3</sup>

Da die Normativität des Androzentrismus nach wie vor wenig wahrgenommen wird, präsentiert sich ein partikularer, ortsgebundener, männlicher Standpunkt als rational, wertneutral und vertrauenswürdig. So fungiert ein hoch gehaltener Objektivitätsanspruch letztlich als Maske für partikuläre Interessen, Werte und Bindungen.

### *Androzentrismus und Objektivität*

Am Beginn der Frauen- und Gender-Forschung in der Religionswissenschaft vor etwa 30 Jahren stand die Androzentrismus-Kritik, die sich sowohl auf die religiösen Traditionen als auch auf die methodologischen Voraussetzungen ihrer wissenschaftlichen Erforschung richtete.<sup>4</sup> Durch die Einführung der Kategorie „Geschlecht“ wurden scheinbar generell gültige, objektive religionsgeschichtliche Daten sowie ihre Darstellung und Interpretation als Resultate partikularer männlicher Standpunkte erkennbar. Die vermeintlich menschliche Norm stellte sich als männliche Norm heraus, die das religiöse Leben, Denken und Handeln von Frauen wenn überhaupt, dann nur als Abweichung erfassbar machte.

Valerie Saiving bezieht sich auf den Sozialanthropologen Edwin Ardener, der das ‚*Problem der Frauen*‘ (1972) in der ethnographischen Forschung anspricht. Ardener führt die unbefriedigenden Erkenntnisse über die weiblichen Populationen der verschiedenen Gesellschaften auf folgenden Umstand zurück:

„The study of women is on a level little higher than the study of the ducks and fowls they commonly own – mere bird-watching indeed.“<sup>5</sup>

Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Rita Gross. Da im androzentrischen Denken männliche und menschliche Norm prinzipiell identisch sind, wird männliches Leben, Denken, Verhalten zum Standard für menschliches Leben,

---

<sup>2</sup> Kinsley 2002, 2.

<sup>3</sup> Warne 2000a, 252.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die beiden oft zitierten klassischen Beiträge von Saiving 1976 und Gross 1977.

<sup>5</sup> Zitiert in: Saiving 1976, 181.

Denken, Verhalten. Dort, wo dann deutlich wird, dass Frauen im generischen Maskulinum nicht adäquat beschrieben sind, werden sie als Objekte außerhalb der Menschheit diskutiert, *„needing to be explained and fitted into one’s worldview, having the same ontological and epistemological status as trees, unicorns, deities.“*<sup>6</sup>

Aus all dem folgt, dass der sogenannte *homo religiosus* in der Regel Frauen als religiöse Subjekte nicht umfasst und sich näher besehen als *vir religiosus* entpuppt. Die Kritik an der Kategorie des *homo religiosus* hat sich in der jüngeren Fachgeschichte vor allem auf ihre ahistorische und vom Kontext abstrahierende Verwendung in der klassischen Religionsphänomenologie bezogen. Allerdings erweisen sich die Allgemeingültigkeit beanspruchenden wissenschaftlichen Erkenntnisse über „die“ Religiosität „des“ Menschen nicht nur angesichts der je spezifischen soziohistorischen Rahmenbedingungen als unhaltbar, sondern resultieren zudem aus der eingeschränkten Perspektive auf einen männlichen Ausschnitt der Menschheit – meist ohne Differenzierung hinsichtlich Ethnizität, Klasse, Alter und Status. Deutlich zeigt sich diese androzentrische Verzerrung der Religionsgeschichte im Werk von Mircea Eliade.<sup>7</sup> So gewinnt Eliade beispielsweise seine Erkenntnisse über religiöse Initiation zum großen Teil aus den Daten über männliche Initiationsriten. Obwohl für ihn die zahlenmäßig geringeren Beschreibungen weiblicher Initiationen durchaus eine spezifische weibliche Sakralität offenbaren und bestätigen, widerspricht er sich selbst, wenn er die weibliche Welt im Unterschied zur männlichen Welt als profan charakterisiert. Eliade verallgemeinert das ihm vorliegende Material über männliche Initiation zu grundlegenden Aussagen über das Wesen und die Bedeutung menschlicher Initiation. Auf diese Weise wird der *homo religiosus* zum asketischen Heroen auf der Suche nach Transzendenz und Unsterblichkeit.

Das Werk von Eliade stellt keinen Einzelfall dar, sondern zeigt exemplarisch die Problematik einer androzentrischen Forschungsperspektive. Besonders illustrativ ist auch die viel zitierte Studie „Homo necans“ von Walter Burkert (<sup>2</sup>1997), der ebenfalls mit der Kategorie des *homo religiosus* arbeitet. Burkert sieht im Phänomen der Jagd den entscheidenden Schlüssel zur Menschwerdung. In der mit der Jagd zusammenhängenden Opfertötung erblickt er den religiösen Urimpuls, der den Selbstbewusstseinsprozess des Menschen in Gang setzt:

„Grunderlebnis des Heiligen ist die Opfertötung, Der homo religiosus agiert und wird sich seiner selbst bewußt als homo necans.“<sup>8</sup>

Burkert befasst sich ausführlich mit den altsteinzeitlichen Jägern. Die Jagd interpretiert er als die entscheidende ökologische Veränderung zwischen Primaten und Menschen. Er lässt keinen Zweifel daran, dass Jagd Männersache ist und

<sup>6</sup> Gross 1977, 10.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Saiving 1976, 183ff.

<sup>8</sup> Burkert 1997, 9.

entwirft ein Bild vom ‚*Urmenschen*‘ mit einer klaren Geschlechterrolleinteilung.<sup>9</sup> Die Frau steht für ‚*Drinne*‘, ‚*Geborgenheit*‘ und ‚*Liebe*‘ – sie garantiert das ‚*Daheim der Mutter*‘. Dem Mann fällt die Rolle des Ernährers zu, seine Welt ist geprägt durch das ‚*Draußen*‘, das ‚*Abenteuer*‘ und den ‚*Tod*‘. Fazit der Ausführungen von Burkert ist die Feststellung: „*der Mensch wurde zum Menschen durch das Jägertum, durch den Akt des Tötens*“.<sup>10</sup> Diese Aussagen über den religiösen Menschen sind offensichtlich Aussagen über den religiösen Mann.

Androzentrismus genauso wie Ethnozentrismus und Eurozentrismus machen deutlich, dass Wissenschaft nicht im luftleeren Raum entsteht, sondern in spezifischen sozialen und historischen Kontexten. Die Gender-Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts ist gekennzeichnet durch polare Gegensätze und die Trennung der Sphären in öffentlich und privat. Nach der Analyse von Randi Warne kam es diesem Schema der Gegensatzpaare folgend zu einer strengen Grenzziehung zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen Vernunft und Gefühl. Aus der Sicht der Wissenschaft funktioniert die entkörperte Vernunft unabhängig, objektiv, aus einer Position epistemischer Akontextualität, als ‚*god’s eye view*‘ oder ‚*view from nowhere*‘.<sup>11</sup> Religion und Moralität gehören zum weiblichen Innenbereich, dem der äußere, wissenschaftliche, analytische, männliche Blick gegenüber steht.

### *Religionswissenschaft und postmoderne Kritik*

Betrachtet man das aktuelle Verhältnis von Religionswissenschaft und Objektivität zeigen sich verschiedene Trends. In der Fachgeschichte der Religionswissenschaft spiegelt sich die Polarisierung von Wissenschaft und Religion, Vernunft und Gefühl in der rigiden Abgrenzung einer säkularen, wertneutralen und objektiven Religionswissenschaft von der als persönlich, normativ gebunden und wissenschaftlich unangemessen eingestuften Theologie. Im Gegensatz zu anderen Disziplinen wie Ethnologie oder Geschichtswissenschaft verteidigen viele Forscher im Bereich der Religionswissenschaft bis heute die streng objektive, nicht-gebundene Wissenschaft und halten diejenige Forschung für am vertrauenswürdigsten, die keinen Bezug zu ihrem Gegenstand hat.<sup>12</sup> Diese Einschätzung gilt auch für den englischen Sprachraum,<sup>13</sup> stellt sich hier aber widersprüchlicher dar, insofern sowohl die Abgrenzung gegenüber der Theologie als auch integrierende

---

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 25f.

<sup>10</sup> Ebd. 30.

<sup>11</sup> Vgl. Warne 2000b, 149.

<sup>12</sup> Auf das Schlagwort vom „doppelten Distanzbemühen“ in der Religionswissenschaft (nämlich zu den eigenen Befindlichkeiten und dem Forschungsgegenstand) von Sigurd Körber (1976) wird bis heute zurückgegriffen. Das Ideal der objektiven, neutralen Wissenschaft, die sich durch „desinteressierte Beobachtung“ auszeichnet, vertritt z.B. Hubert Knoblauch (2003, 41f).

<sup>13</sup> Vgl. dazu auch Warne 2000a, 249f.

Zugänge zu beobachten sind. In den USA scheint derzeit ein liberal-humanistischer Ansatz zu dominieren, der die individuelle religiöse Erfahrung ins Zentrum rückt und als Ausdruck der universalen menschlichen Natur interpretiert.<sup>14</sup> So gesehen werden die „Religious Studies“ nach wie vor von den Konzepten der klassischen Religionsphänomenologie beherrscht. Allerdings gibt es auch einen ganz anderen Ansatz, der sich kritisch von diesem Forschungstrend absetzt und das Studium der Religionen als sozialwissenschaftliches Unternehmen mit einem anthropologischen Fokus betrachtet, sich aber gleichzeitig der Naivität des Objektivitätsanspruchs bewusst ist.<sup>15</sup> Grundsätzlich mehren sich seit einigen Jahren in Nordamerika, aber auch in Europa jene Stimmen, die die postmodernen Herausforderungen (gemeint sind vor allem Orientalismus, Postkolonialismus und Feministische Theorie) für die Religionswissenschaft aufgreifen und diskutieren.

In Anknüpfung an den Reflexionsprozess des Postkolonialismus fordert die kanadische Religionswissenschaftlerin Morny Joy einen Fokuswechsel, wenn die Religionswissenschaft nicht als Relikt eines obsoleten und künstlichen Gedankengebäudes des 19. Jahrhunderts verkümmern will.<sup>16</sup> Die Auseinandersetzung mit dem eurozentrischen Weltbild und dem Anspruch des Westens auf ein kulturelles Supremat entlarvt die vermeintlich objektive Wissensproduktion mit ihrer dualistischen Trennung zwischen Subjekt und Objekt/ den Anderen als subjektiv begrenzte Realitätskonstruktion. Westliche Wissenschaft hat einen privilegierten Zugang zur Realität für sich beansprucht, wobei nicht-westliche Annäherungen verglichen mit den westlichen Normen und Standards als abweichend, fehlerhaft oder weniger entwickelt betrachtet wurden. Ohne Bewusstsein für ideologische Verflechtungen wurde die eigene Position zum einzigen Wertmaßstab der Forschung. Westliche Wissenschaft hat sich selbst zu ‚*God’s eye view*‘ stilisiert.<sup>17</sup> Morny Joy will keinen Relativismus vertreten, sondern das Eingeständnis forcieren, dass das statische Modell einer Subjekt-Objekt-Dichotomie keine adäquate Basis für die Analyse mehr bildet. Westliche Wertneutralität wird zugleich offenkundig als subjektiv begrenzter Maßstab, den menschliche Hybris als exakt oder sogar wahr aufgefasst hat. Abschließend stellt sie fest:

„It is time that we admitted that all too often the presumed God’s eyeview that governed and still governs much of our deliberations, was one that is myopic, or simply a self-authenticating narcissitic gaze.“<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. McCutcheon 2004, 317ff.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 325ff.

<sup>16</sup> Joy 2000, 137f.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 112.

<sup>18</sup> Ebd. 137.

In seiner Studie „Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion“ (1999) reagiert Gavin Flood auf die postmoderne Kritik am westlichen Rationalismus mit seinen Idealen der Objektivität und wissenschaftlicher Neutralität mit dem Votum:

„There is no way around these developments, the force of the postmodern critique of enlightenment processes and values cannot be ignored, and religious studies as a whole needs to engage with these issues to a far higher degree.“<sup>19</sup>

Flood ist stark inspiriert von den Perspektiven des Orientalismus, Postkolonialismus und der Feministischen Theorie und stellt sowohl den Objektivitätsanspruch als auch die behauptete Wertneutralität in der Religionsforschung in Frage. Kritische Religionswissenschaft muss sich wie die meisten anderen Disziplinen ihren Ursprung in der Aufklärung und der damit einhergehenden Bindung an die Ideale der Objektivität und wissenschaftlichen Neutralität bewusst machen. An der Stelle des distanzierten Beobachters, der Daten sichtet und frei von Werturteilen ist, sieht Flood den Beobachter, der in einem spezifischen historischen Kontext situiert und verkörpert ist und in einer Beziehung des Dialogs mit dem „Objekt“ oder vielmehr dem Mitsubjekt der Forschung steht.<sup>20</sup> Sein Entwurf einer kritischen Religionsforschung eingebunden in ein Dialog-Konzept weist starke Parallelen auf zum Ansatz der ‚Ethnohermeneutik‘ von Armin Geertz (1999).

Geertz versteht unter Ethnohermeneutik das Zusammenführen der hermeneutischen Horizonte des Religionsforschers und des indigenen Interpreten.<sup>21</sup> Aus der Vielfalt der Stimmen und Perspektiven ergibt sich für ihn in einem gemeinsamen, selbstkritischen, wissenschaftlichen Bemühen die so genannte dritte Perspektive.<sup>22</sup> Diese dialogisch-hermeneutischen Ansätze bieten Anknüpfungspunkte an das Modell einer diskursiven Religionswissenschaft, das Hans Kippenberg bereits 1983 in die Diskussion gebracht hat. Anders als bei Flood und Geertz sind die methodologischen Perspektiven der Feministischen Theorie und der Frauenforschung allerdings nicht im Blickfeld von Kippenberg, was für große Teile der deutschsprachigen Religionswissenschaft bis heute gilt. Selbst dann, wenn Gender Studies zu einer etablierten Forschungsrichtung innerhalb der Religionswissenschaft erklärt werden – wie das beispielsweise Klaus Hock in seiner Einführung in die Religionswissenschaft macht,<sup>23</sup> ist damit nicht gewährleistet, dass das kritische methodologische Potential der Feministischen Theorie wahrgenommen wird. So vertritt Hock zwar die Auffassung, dass die Religionsgeschichte nicht „objektive“ Tatsachen feststellt, sondern Ergebnis einer Inter-

<sup>19</sup> Flood 1999, 224.

<sup>20</sup> Vgl. Flood 1999, 168.

<sup>21</sup> Vgl. Geertz 1999, 81.

<sup>22</sup> Vgl. Geertz 1999, 82 und 2000, 72.

<sup>23</sup> Vgl. Hock 2002, 185.

aktion zwischen den Forschenden und ihren Quellen ist.<sup>24</sup> Erkenntnis leitend dafür scheinen allerdings lediglich die kritischen Positionen des Orientalismus zu sein,<sup>25</sup> auf die Einsichten der Feministischen Theorie bezieht er sich jedenfalls nicht.

Angesichts der sowohl theoretisch als auch exemplarisch breiten Entwicklung der religionswissenschaftlichen Gender Studies seit den 1980er Jahren – wenn auch vorwiegend im englischsprachigen Raum – ist die geringe Rezeption und Integration dieser Forschungsperspektive im wissenschaftlichen Mainstream kaum nachvollziehbar. Vielleicht eröffnet die Bündelung teilweise ähnlicher Perspektiven und kritischer Einsprüche aus Orientalismus, Postkolonialismus und Feministischer Theorie in Zukunft eine größere Offenheit für den Paradigmenwechsel, den Frauenforschung und Gender Studies in der Religionswissenschaft herbeiführen wollen.

### *Erkenntnis und Interesse*

Vor dem Hintergrund der Dekonstruktion der traditionellen Ansprüche von Objektivität, Wertfreiheit und kritischer Distanz stellt sich die Frage nach dem Verbleib bzw. Ersatz der dahinter stehenden Bemühungen um das Verstehen religiöser Wirklichkeiten. Unterscheidet sich gender-bewusste Religionsforschung von Feministischer Theologie (besonders entwickelt im Christentum und Judentum), die die religiöse Subjektivität betont und gesellschaftliche Veränderungen einmahnt? Ist es dieser Rekurs auf die Subjektivität, der einem generellen Paradigmenwechsel in Anknüpfung an den feministischen Diskurs in der Disziplin Religionswissenschaft im Weg steht? So zumindest sieht es die norwegische Religionswissenschaftlerin Lisbeth Mikaelsson, die den Unterschied zwischen persönlicher Betroffenheit und Professionalität hervorhebt:

„The separation between personal involvement and professional outlook in scholarship is a porous, changeable line, in need of constant critique and reflection, but the intellectual and methodological value of such a distinction should not be underrated.“<sup>26</sup>

In der Zeit der klassischen Religionsphänomenologie wurde eigene religiöse Musikalität als Voraussetzung für das Verstehen von Religionen betrachtet.<sup>27</sup> Mit der kritischen Distanznahme von den Ansätzen der Religionsphänomenologie

---

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 28.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 191.

<sup>26</sup> Mikaelsson 2004, 310.

<sup>27</sup> Als Proponent dieser Haltung gilt Rudolf Otto, für den das Verstehen der numinosen Erfahrung und damit Religion überhaupt an die eigene religiöse Erfahrung gebunden war. In dem viel zitierten Werk „Das Heilige“ (1987, 8) fordert Otto dazu auf „sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.“

wandelte sich diese Sichtweise in die verbreitete Auffassung, dass persönliche Religiosität ein Forschungshindernis darstellt. Welche Rolle religiöse Standpunkte, Glaube und Spiritualität im Rahmen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religionen spielen dürfen und sollen steht heute kaum zur Diskussion. Hin und wieder kommt es vor, dass Studierende verschämt und eher im Vieraugengespräch danach fragen, ob ReligionswissenschaftlerInnen auch religiös sein dürfen. Die Frage nach der (A-)Religiosität des Religionswissenschaftlers/ der Religionswissenschaftlerin muss zu den größten Tabus der Disziplin gezählt werden. Auf der letzten Seite seiner Einführung in die Religionswissenschaft stellt Klaus Hock die Frage, ob es „der Weisheit letzter Schluss“ ist, persönliche Prägungen einzuklammern, zu neutralisieren oder gar zu eliminieren.<sup>28</sup> Vorsichtig knüpft er daran die weitere Frage, ob „religiöse Indifferenz“ eine Haltung ist, die religionswissenschaftliche Forschung erleichtert - oder eher ein ideologisches Konstrukt.

Anders als Mikaelsson betont Ursula King die Notwendigkeit der Veränderung einflussreicher Methodologien des Faches, die den Mythos der Objektivität und Distanz verewigen.<sup>29</sup> Der Weg dazu führt nach King über eine ‚partizipatorische Hermeneutik‘, die Forschungsmethodologien erfordert, die empathisches Einlassen und persönliches Interesse in Bezug auf die eigenen Studien hervorlocken.<sup>30</sup>

### *Forderung nach Transparenz, Multizentriertheit und Gerechtigkeit*

Wie verständlich der Wunsch nach Objektivität auch sein mag: Wissenschaft scheint stets gebunden an Standpunkte, Interessen und Werte und kann sich deshalb nur dem Ideal der Transparenz verschreiben. Viel ist gewonnen, wenn die Subjektivität offen gelegt wird und nicht versteckt im Mantel des Objektivitätsanspruchs zum alleingültigen Maßstab der Realitätskonstruktion gemacht wird. Postkoloniale Studien machen mehr als deutlich, dass an die Stelle globaler „objektiver“ Einheitsschau die Vielzahl der Perspektiven treten muss, an die Stelle eines „Zentrismus“ die Multizentriertheit. Allerdings weist Armin Geertz, der sich seit Jahren mit den Facetten postmoderner Kritik auseinandersetzt, auch auf ihre Grenzen hin. Geertz plädiert für eine erneuerte Religionsforschung, die auf den Aufklärungsprinzipien eines kritisch-humanistischen Ansatzes beruht und den radikalen postmodernen Relativismus von sich weist.<sup>31</sup>

Dekonstruktion von Objektivität führt im Rahmen einer feministischen Kritik an Religion nicht zwangsläufig zu postmodernem Relativismus. Ursula King beschreibt das Studium von Religion und Gender als selbst-reflexiven Prozess, der

---

<sup>28</sup> Klaus Hock 2002, 192.

<sup>29</sup> Vgl. King 1995, 25f.

<sup>30</sup> Vgl. King 1995, 26; 28.

<sup>31</sup> Vgl. Geertz 1999, 76 und 2000, 72.

ein differenzierteres Bewusstsein schafft, eine selbstkritische Überprüfung eigener Überzeugungen, Einstellungen und Erfahrungen impliziert und auf diese Weise zu vielfältigen Transformationen führen kann.<sup>32</sup> Gender Studies bilden in Anknüpfung an den feministischen Diskurs kein neutrales, wertfreies Unternehmen, in dem kühle Analyse und akademische Distanz im Namen von Objektivität und Bindungslosigkeit herrschen. In vielen gesellschaftlichen Bereichen wie Medizin, Medien, Wirtschaft gewinnt die Auseinandersetzung mit Ethik gegenwärtig an steigender Bedeutung. Gender Studies können insgesamt für einen Forschungsansatz stehen, der sich nicht dem Mythos objektiver Wissensproduktion, sondern der Erschaffung einer gerechteren Welt verpflichtet weiß. Ursula King entwirft folgende Zielvision für religionswissenschaftliche Gender Studies:

„To rethink sex, gender and religion, we have to imagine that creative alternatives are available and that a non-hierarchical, more caring and participatory world can come into existence that is not aligned along a single, masculine model of sameness, but offers more spaces for rich cultural and religious differentiation.“<sup>33</sup>

Bleibt die Frage, ob wissenschaftliche Objektivität und Kritik vor diesem Hintergrund zur Gänze aufgegeben werden – nach Ursula King sind sie zu modifizieren und zu verfeinern. Ich halte es für sinnvoll das Ideal der Objektivität zu bewahren als eine Art ethischer Imperativ, der sich konkretisiert in der Form von Ideologiekritik auf der Basis diskursiv errungener ethischer Positionen einerseits und Freiheit von konfessioneller Bindung im Forschungsprozess andererseits. An die Stelle von Objektivität im herkömmlichen Verständnis tritt dann die *„Sensibilität für Unterschiede“*<sup>34</sup> und eine methodisch disziplinierte Parteilichkeit, die sich im intersubjektiven Diskurs der Vielfalt der Perspektiven öffnet.

---

<sup>32</sup> Vgl. King 1995, 26.

<sup>33</sup> King 2005, 3305.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Shaw 2005, 75

Literatur

Geertz, Armin W.: Ethnohermeneutics in a Postmodern World. In: T. Ahlbäck (Hg.), *Approaching Religion* 1, Stockholm 1999, 73-86.

Geertz, Armin W.: Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion. In: A.W. Geertz/ R.T. McCutcheon (Hg.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden 2000, 49-73.

Gross, Rita M.: Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions. In: Dies. (Hg.), *Beyond Androcentrism*, Missoula, Mt.1977.

Hock, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.

Joy, Morny: Beyond a God's Eyeview: Alternative Perspectives in the Study of Religion. In: Armin W. Geertz/ Russell T. McCutcheon (Hg.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden 2000, 110-140.

King, Ursula (Hg.): *Religion and Gender*, Oxford 1995.

King, Ursula: Gender and Religion: An Overview. In: L. Jones (Hg.), *Encyclopedia of Religion* 5, Detroit, Mich. 2005, 3296-3310.

Kinsley, David: Women's Studies in the History of Religions. In: A. Sharma (Hg.), *Methodology in Religious Studies. The Interface with Women's Studies*, Albany, NY 2002, 1-15.

Kippenberg, Hans G.: Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: B. Gladigow/ H.G. Kippenberg (Hg.) *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9-28.

Knoblauch, Hubert: *Qualitative Religionsforschung. Religionsgeographie in der eigenen Gesellschaft*, Paderborn 2003.

Körber, Sigurd: Bedingtheit und Distanzbemühen. Zur anthropologischen Situation des Religionswissenschaftlers. In: G. Stephenson (Hg.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Dramstadt 1974, 293-308.

McCutcheon, Russell T.: Critical Trends in the Study of Religion in the United States. In: P. Antes u.a. (Hg.), *New Approaches to the Study of Religion* 1. Regional, Critical, and Historical Approaches, Berlin 2004, 317-343.

## DEKONSTRUKTION VON OBJEKTIVITÄT

Mikaëlsson, Lisbeth: Gendering the History of Religions. In: P. Antes u.a. (Hg.), *New Approaches to the Study of Religion 1. Regional, Critical, and Historical Approaches*, Berlin 2004, 295-315.

O'Connor, June: The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion. In: U. King (Hg.), *Religion and Gender*, Oxford 1995, 45-64.

Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München Nachdr. 1987 [Breslau 1917].

Saiving, Valerie: Androcentrism in Religious Studies. In: *The Journal of Religion* 56 (1976), 177-197.

Shaw, Rosalind: Feminist Anthropology and the Gendering of Religious Studies. In: U. King (Hg.), *Religion and Gender*, Oxford 1995, 65-76.

Walter Burkert: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin <sup>2</sup>1997.

Warne, Randi: Gender. In: Willi Braun/ Russell T. McCutcheon (Hg.), *Guide to the Study of Religion*, London 2000, 140-154 (=2000b).

Warne, Randi: Making the Gender-Critical Turn. In: T. Jensen/ M. Rothstein (Hg.), *Secular Theories on Religion. Current Perspectives*, Copenhagen 2000, 249-260 (=2000a).