

Eine Handvoll Schwierigkeiten

Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Religionswissenschaft

Clemens Sedmak, Salzburg

Es geht mir darum, eine philosophische Unart zu pflegen und in diesem Beitrag - als hätten wir nicht genug davon - Probleme aufzuwerfen. Eine Handvoll davon. Einen Strauß. Und wer ein echter Intellektueller oder eine anständige Philosophin ist, wird sich über diesen Strauß von Fragen freuen wie die Fee aus dem Märchen über die Blumen. Ich will Schwierigkeiten ansprechen, die sich aus einem erkenntnistheoretisch sensiblen Umgang mit Religionswissenschaft ergeben. Damit soll zweierlei geleistet werden: Zum einen soll klar werden, dass die erkenntnistheoretischen Fragen im Rahmen eines Studiums von Religionen nicht unterschätzt werden dürfen, was vielleicht gerade nach dem 11. September 2001 nicht unplausibel scheint; zum anderen soll gezeigt werden, dass die Religionswissenschaft wissenschaftstheoretisch noch nicht ausgereizt ist und hier noch mancher Acker umgegraben und manche Perle gefunden werden könnte.

1. Der Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft

Wie müsste man vorgehen, um eine Wissenschaft wie die Ufologie zu konzipieren? Vermutlich nimmt man Ufos und Aussagen darüber. Und wenn es keine Ufos gibt? Und wenn sich die Aussagen widersprechen? Und wenn nicht klar ist, was unter einem „Ufo“ - außer, dass es sich um ein „unidentified flying object“ handelt - zu verstehen ist? Und wenn die einen von Marsmännchen und die anderen von Engeln reden? Und wenn man von Ufos immer nur Teile, etwa den Unterboden oder die Vorderseite, gesehen hat, aber nie eine gründliche Untersuchung eines ganzen Ufos machen konnte? Bedeutet das schon den Tod der Wissenschaft? Die Antwort wird sicherlich lauten: durchaus nicht, sonst wäre es um die Religionswissenschaft schlecht bestellt. Denn die Religionswissenschaft zeichnet sich sicherlich nicht dadurch aus, dass sie genaue Rechenschaft über ihren Gegenstandsbereich geben könnte.

1.1. Das Problem einer Definition

Gegenstand der Religionswissenschaft ist „das Religiöse“ oder „die Religionen“. Hier liegt bereits ein kleines Problem, sozusagen der Vorgarten eines Problemkomplexes. Nathan Söderbloms klassischer Artikel *Holiness* in der *Encyclopedia of Religion and Ethics* hat angesichts der Vagheit des Begriffs des Religiösen der Idee Vorschub geleistet, „Heiligkeit“ bzw. „das Heilige“ als konstitutiv für Religion anzusehen. Rudolf Otto und Mircea Eliade hatten daraufhin bekanntlich den Vorschlag vorbereitet, „das Heilige“ als Gegenstand der Religionswissenschaft anzusehen, um vorschnelle Präjudikationen durch den beladenen Religionsbegriff zu vermeiden. Allerdings hat auch die Verwendung des Begriffs des Heiligen seine Tücken, da (i) die Auffassungen weit auseinander gehen,¹ (ii) eine Rede über das Heilige die höchsten und tiefsten Schichten menschlicher Existenz berührt (dasjenige, was nach einer Unterscheidung von Mary Douglas im Alltag „out-of-place“ und nicht „in-place“ ist) und daher Forschungsarbeiten schwer zugänglich ist, (iii) eine Untersuchung des Umgangs mit Heiligem auf eine Untersuchung von Religionen hinausläuft, während eine Untersuchung „des Heiligen“ theologische Reflexion oder philosophisches Denken bemüht. So führt die Rede vom Heiligen doch wieder zur Rede von Religion und wir finden uns erneut beim Ausgangspunkt. Die Religionswissenschaft kommt um eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Religionen nicht herum, will sie jene Wissenschaft sein, die sich mit Religion so beschäftigt, wie die Literaturwissenschaft sich mit Literatur abgibt. Es ist ja wirklich peinlich, wenn die Religionswissenschaftler beim Beruferaten verlieren, weil sie nicht sagen können, womit sie es zu tun haben. Dabei ist es von der Religionswissenschaft viel verlangt, Rechenschaft über ihren Gegenstandsbereich zu geben, denn die Aufgabe einer Definition von „Religion“ steht vor wenigstens sechs Schwierigkeiten: (i) das Dilemma zwischen Inhalt und Umfang: vergrößert man den Umfang des Religionsbegriffs, fallen also mehr Fälle unter diesen Begriff, dann wird die inhaltliche Bestimmung entsprechend diffus; präzisiert man hingegen den Inhalt, hat man mit einer deutlichen Verkleinerung des Umfangs zu rechnen. Hier steht man also zwischen einem „zu engen“ und einem „zu vagen“ Religionsbegriff oder vor der Wahl, entweder eine partikularistische Definition anzubieten oder eine inhaltsleere Generalisierung zu liefern; (ii) Das Ringen um eine „rechte Diät an Beispielen“: Eine Kategorie wie die Kategorie „Religion“ kann mit einer Schublade vergli-

1 Um nur drei Klassiker zu nennen: Rudolf Otto charakterisierte das Heilige über das Kreaturgefühl, als Fascinans und Tremens; Emile Durkheim hob die Aspekte der besonderen Macht und der Unverletzlichkeit hervor, Mircea Eliade baute sein Verständnis vom Heiligen auf dem Gegensatz zum Profanen auf und sprach von „Hierophanien“, die sich im Alltäglichen zeigen können.

chen werden, die nur dann ausgewogen bestückt ist, wenn sie von einem weiten Spektrum an Beispielen gespeist wird; ein Religionsbegriff, der sich nur auf „Weltreligionen“ oder nur auf „Schriftreligionen“ oder nur auf „theistische Religionen“ stützt, wird zu kurz greifen, ganz zu schweigen, von Versuchen, „Religion“ lediglich mit Bezug zum Christentum zu definieren; (iii) Das Problem der Übersetzbarkeit: Die meisten Sprachen haben kein Wort für „Religion“ – es gibt kein slawisches oder germanisches Pendant, das Wort wird in den meisten Sprachen aus dem Lateinischen entlehnt.² Das Problem der Übersetzung verschärft sich auch dadurch, dass die Geschichte des Religionsbegriffs belastet ist, da der Begriff lange ausschließlich für das Christentum verwendet wurde; (iv) der Konflikt zwischen „Erleben“ und „Reflexion“, zwischen „existentieller“ und „distanzierter“ Betrachtungsweise; hier melden sich jene Stimmen, die das Bemühen um eine Definition von Religion mit einem Verrat an der Sache gleichsetzen³; andere behaupten die undefinierbarkeit von Religion schlechthin⁴; (v) der Konflikt zwischen einer deskriptiven und einer normativen Bestimmung – die Frage also, ob eine Bestimmung des Religionsbegriffs gegeben werden soll, die sagt, was Religion ist (was unter „Religion“ verstanden wird) oder was unter Religion verstanden werden soll; (vi) die erwähnte Schwierigkeit der Vielzahl von Definitionen⁵ und der daraus erwachsene Frust.⁶

2 Vgl. Antes, Peter, 'Religion' einmal anders, in: *Temenos* 14 (1978) 184ff.

3 Zwei prominente Stimmen: „*Religion* ist der Begriff einer Sache, die eben durch diesen Begriff zerstört wird“ (Tillich, Paul, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*, in: *Kant-Studien* 27 (1922) 440-469, zit. nach *Gesammelte Werke* 1, Stuttgart 1959, 368); „Die Religion wurde so zur Chiffre der Gottferne und Gottwidrigkeit des natürlichen Menschen“ (Barth, Karl, *Die christliche Dogmatik und ihr Entwurf*, München 1927, 316).

4 „Der Begriff der Religion ist also im Grunde wissenschaftlich nicht definierbar, weil Religion ein existenz- und situationsbezogenes irrationales Phänomen ist, eine Funktion des Menschen und unseres Menschseins, die es außerhalb der Welt des Menschen nicht gibt, und deshalb als eine spezifische Äußerung des Humanum betrachtet werden muß, die uns aber nie als etwas Einheitliches und Eindeutiges entgegentritt“ (Goldammer, Kurt, *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, 9).

5 James Leuba konnte schon 1912 eine Liste von 48 Definitionen von Religion zusammenstellen (Leuba, James, *A psychological study of religion*, New York 1912, Appendix); zur Definitionsproblematik gibt es einige „klassische“ Arbeiten – vgl. Horton, Robert, *A Definition of Religion and its Uses*, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90 (1960) 210-226; Spiro, Melford *Religion. Problems of Definition and Explanation*, in: Banton, Michael (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 85-126; Ferré, Frederick, *The Definition of Religion*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 38 (1970) 3-16; Goodenough, William, *Toward an Anthropologically Useful Definition of Religion*, New York 1974, 165-184; Machalek, Robert, *Definitional Strategies in the Study of Religion*, in: *Journal*

Aufgrund dieser Schwierigkeiten haben einige Autoren den Vorschlag gemacht, von einer Definition von „Religion“ Abstand zu nehmen. H.G. Kippenberg etwa schlug vor, auf eine Definition von „Religion“ zu verzichten.⁷ Noch weiter ging bekanntlich Wilfred Cantwell Smith, der in seinem berühmten Buch *The Meaning and End of Religion* vehemente Kritik am Religionsbegriff äußerte (das Problem der Reifikation: es gibt keine einheitliche Entität „Religion“; das Problem der Idealisierung: wenn wir von einer historischen Religion wie dem Islam oder dem Christentum sprechen – welche Aspekte nehmen wir hinzu und welche lassen wir weg?; das Problem der Reduktion: die Innensicht der religiösen Menschen wird auf die Außensicht der Religionswissenschaftler reduziert). Smith schlug daher vor, statt von „Religion“ zu sprechen, sich an dem Begriffspaar „faith“ und „cumulative tradition“ zu orientieren. Der Vorschlag wurde zur Kenntnis genommen, aber nicht zur Anwendung gebracht, vor allem wohl deswegen, weil der Religionsbegriff Teil unseres Vokabulars ist und dieser Begriff eine wichtige Rolle in unserem Leben spielt. Hier scheint also ein erstes Dilemma der Religionswissenschaft zu liegen: Entweder man sucht nach einer Definition von Religion, die dann in jedem Fall ihre Nachteile hat, oder man verzichtet auf eine Definition, was die Frage „Womit beschäftigt sich nun eigentlich die Religionswissenschaft?“ sehr peinlich werden lässt.

for the Scientific Study of Religion 16 (1977) 395-401; Barnhart, Joe, *The Study of Religion and its Meaning*, Den Haag 1977.

- 6 „Jede dieser Definitionen ist mit guten Gründen zurückgewiesen worden. Entweder wurden sie nicht allen historischen Religionen gerecht; oder sie bewegten sich in einem hermeneutischen Zirkel und waren selber wieder erklärungsbedürftig; vor allem gelang es nicht, das spezifisch Religiöse an religiösen Handlungen, religiösen Institutionen, religiösen Erfahrungen etc. zu bestimmen und von nicht-religiösen Handlungen, Institutionen und Erfahrungen begrifflich klar zu scheiden ... Teils scheiterten die Definitionen, weil sie nur dem konzeptuellen Aspekt von Religion, nicht aber ihrem rituellen Aspekt gerecht wurden oder umgekehrt; sie scheiterten, weil sie die soziale und politische Dimension von Religionen einschließlich der unterschiedlichen Formen religiöser Macht nicht ausreichend erfaßten; oder weil sie vor allem die gesellschaftliche Funktion von Religion bestimmen, die Dimension von Erkenntnis und Glaube aber vernachlässigten“ (Stietencron, Heinrich von, *Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft*, in: Kerber, Walter (Hg.), *Der Begriff der Religion*, München 1993, 111-158, hier 116).
- 7 Kippenberg, Hans-Georg, *Diskursive Religionswissenschaft*. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert (in: Gladigow, Burkhard/ Kippenberg, Hans-Georg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9-28).

1.2. Das Problem von „langue“ und „parole“

Eine zweite erkenntnistheoretische Schwierigkeit hinsichtlich des Gegenstandsreichs der Religionswissenschaft ergibt sich aus der Tatsache, dass Religionen nicht wie Frösche oder Mäuse seziiert oder auch nicht wie seinerzeit das amerikanische Aufklärungsflugzeug durch die Chinesen zur gründlichen Untersuchung angeeignet werden können. Eine Religion liegt nicht als solches vor, sondern ist nur in vielen verschiedenen „Fragmenten“ zugänglich. Man könnte diese Situation mit dem aus der Linguistik stammenden Gedanken plausibel machen, dass uns eine Sprache („langue“) in vielen Formen („paroles“) erreicht und nicht als solche vorliegt, sondern nur in der Manifestation lokaler Instantiierungen von Sprache. Auch die von Noam Chomsky geklaute Unterscheidung zwischen (stets lokaler) Performanz und (im Rahmen einer Theorie universaler) Kompetenz ließe sich in diesem Zusammenhang verwenden.⁸ Eine Religion liegt in der Regel nicht als eine eigene Kultur vor, sondern als Vielzahl von Kulturen und Traditionen, als eine Reihe lokaler Manifestationen. Andrew Walls lädt in diesem Zusammenhang zu einem interessanten Gedankenexperiment ein⁹: Angenommen, ein Wissenschaftler mit hoher Lebenserwartung von einem anderen Planeten erhält immer wieder Forschungsgelder, um das Christentum auf Erden zu studieren. Er kommt das erste Mal um das Jahr 37, das zweite Mal zum Zeitpunkt des Konzils von Nizäa, ein drittes Mal nach Irland, wo er die Bußpraktiken der Mönche studiert, ein weiteres Mal um 1840, wo er englische Christen antrifft, die sich darauf vorbereiten, Missionare nach Afrika zu entsenden und kommt nach mehr als 100 Jahren noch einmal, um die Früchte ihrer Arbeit in Nigeria zu sehen. Dieser Forscher hat wohl kaum eine epistemische Berechtigung dafür, zu behaupten, dass es sich um dieselbe Religion handelt! Wie steht es nun um die irdischen ReligionswissenschaftlerInnen, die weniger Zeit als die Marsbewohner haben? Muss man sich mit den Bröseln zufrieden geben, die – zufällig, unsystematisch, verstreut, unbeabsichtigt – vom Tisch der Weltgeschichte fallen?

Joachim Wach hatte bereits beklagt, dass das religionswissenschaftliche Material a) quantitativ unübersehbar und b) qualitativ divers sei.¹⁰ Mircea Eliade hatte die Aufgabe der Religionswissenschaft mit der Arbeit einer Literaturwissenschaftlerin verglichen, der nur fragmentarische Quellen zur Verfügung stün-

8 Vgl. Schreier, Robert, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll/NY 1997, 114-117.

9 Walls, Andrew, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transformation of Faith*, Maryknoll/NY 1996, 3-15.

10 Wach, Joachim, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924, 33ff.

den.¹¹ Die Religionswissenschaftlerin sieht sich vor eine Fülle von Material gestellt, das unterschiedlich leicht zugänglich ist, in variierenden Vollständigkeitsgraden vorliegt, spezifisch gewichtet und doch zueinander in Beziehung gesetzt werden muss. Aus dieser grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Schwierigkeit helfen auch ausgefeilte Untersuchungsmethoden nicht heraus, da das Verlorene verloren und das Vergessene vergessen und das Bruchstückhafte eben nur bruchstückhaft vorhanden ist. An der Weite und Tiefe des Phänomenspektrums, das für eine Religion relevant ist, kann die Religionswissenschaft am grünen Tisch nichts ändern.

2. Die Perspektive der Religionswissenschaftlerin

Im Anschluss an die berühmte *Metaphysics Lecture* des Komikers Severin Darden im Jahr 1961 wird die Frage aufgeworfen, was denn die Beziehung zwischen Raum und Zeit sei. Antwort: Space occupies time. Or have you ever had some time pass when there was no space? I mean, have you ever been noplacement for a long time?“ ... Kurz, wir sind irgendwo. Das ist eine gute Nachricht für diejenigen, die gern ein Zuhause haben oder beruflich viel unterwegs sind und vielleicht weniger gute Nachricht für Steuerhinterzieher, Schwarzfahrer, Fahrerflüchtige und Größenwahnsinnige. Vom Größenwahn zur Religionswissenschaft: auch hier gibt es Schwierigkeiten mit der Perspektive.

2.1. Das Problem der Innenperspektive

Der Satz „Im vierten Stock des Wallistrakts ist ein Feuer ausgebrochen“ hat für einen japanischen Touristen, der das Geburtshaus Mozarts sucht, eine andere Relevanz (oder „force“ im Sinne Austins) als für diejenigen, die im vierten Stock des Wallistrakts arbeiten oder deren Angehörige. Das ist eine Frage der

11 „It is exactly as if a critic had to write a history of French literature with no other evidence than some fragments of Racine, a Spanish translation of La Bruyère, a few texts quoted by a foreign critic, the literary recollections of a few travellers and diplomats, the catalogue of a provincial library, the notes and exercise books of a schoolboy, and a few more hints of the same sort. That is really all the material available to a historian of religions: a few fragments from a vast oral priestly learning (the exclusive product of one social class), allusions found in travellers' notes, material gathered by foreign missionaries, reflections drawn from secular literature, a few monuments, a few inscriptions, and what memories remain in local traditions.“ (Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, 5)

Perspektive. David Kaplan¹² hat – wenn schon nicht in genialem Gedankenstreich, so doch zutreffend – darauf hingewiesen, dass sich die Perspektive eines Mannes, der im Spiegel einen Mann mit einer brennenden Hose sieht, grundlegend ändert, wenn der Mann herausfindet, dass er sich selbst im Spiegel sieht. Die Innenperspektive gibt meinen Platz im Universum an und stiftet dadurch Identität. Eine Innenperspektive kann nicht so ohne weiteres durch eine Sicht von Außen ersetzt werden. Das wird all denen, die schon einmal stundenlang mit brennender Hose vor einem Spiegel gestanden sind, einleuchten. Die Perspektive derjenigen, die von dem, worum es geht, betroffen sind (im Unterschied zur Perspektive des unbeteiligten Beobachters), wird gerne als „Innenperspektive“ bezeichnet. Eine Innenperspektive unterscheidet sich von einer Außenperspektive vor allem dadurch, dass eine Innenperspektive (i) „knowledge by acquaintance“ (im Unterschied zu „knowledge by description“) erzeugt¹³, (ii) identitätsstiftende Wirkung hat, (iii) bestimmte Handlungsverpflichtungen (sogenannte commitments) mit sich bringt.¹⁴ Eine Innenperspektive ist eine Sicht von einem bestimmten Standort aus, der eine Partizipation an bestimmten Geschehen und damit auch das Vorliegen von bestimmten Interessen einschließt.

- 12 Müller, Klaus, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität, Frankfurt/Main 1994, 193.
- 13 Knowledge by acquaintance unterscheidet sich bekanntlich von knowledge by description durch den „direkten“, d.h. ohne Beschreibungen, Dritte-Person-Perspektiven oder logische Schlüsse vermittelten Zugang zu Dingen. Dieses Wissen ist ein Wissen von Dingen und nicht ein Wissen von Wahrheiten über Dinge und ist wesentlich einfacher als das Wissen über Wahrheiten und auch logisch unabhängig vom Wissen von Wahrheiten (vgl. Russell, Bertrand, Our Knowledge of the External World, London 1929, 115). Eine Innenperspektive ist eine Beteiligtenperspektive, die man sich durch den handelnden Umgang mit dem Gegenstand, um den es geht, angeeignet hat. Knowledge by acquaintance erzeugt eine Vertrautheit mit Gegenständen, die aus dem handelnden Umgang mit diesen Gegenständen rührt. Diese Vertrautheit dient der Positionierung der eigenen Person.
- 14 Die Idee der commitments kann man sich am besten an einem Vorschlag von Charles Sanders Peirce klar machen: „In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception.“ (Peirce, Charles S., Collected Papers, 5.9) Hinter diesem Prinzip steht der Gedanke, dass Propositionen, Aussagen, Sätze in unserem Leben eine Rolle spielen. Unser Leben würde anderes aussehen, wenn wir diesen Satz nicht als wahr anerkennen würden. Wenn Bill den Satz „Bill ist mit Hillary verheiratet“ als wahr anerkennt, verpflichtet er sich, so zu handeln, dass dieser Satz im Ganzen seines Lebenszusammenhangs (man denke etwa an die Rechte und Pflichten, die aus dem Ehestand erwachsen) ohne Widersprüche wahr sein kann. Denn Widersprüche haben die unangenehme Eigenschaft, dass sie in die Handlungsunfähigkeit führen. Die praktischen commitments, die eine Proposition mit sich bringt, ergeben sich aus jenen praktischen Konsequenzen, die diese Proposition erfordert, wenn sie als wenigstens potentiell wahr akzeptiert wird.

Die Frage nach der Rolle der Innenperspektive ist auch für die Religionswissenschaft relevant. Winfred Cantwell Smith hat die Forderung aufgestellt, dass kein religionswissenschaftliches Untersuchungsergebnis Gültigkeit besitzen könne, wenn es nicht von den Anhängern der betreffenden Religion anerkannt werden würde.¹⁵ Ähnlich ist Jacques Waardenburg nur dann bereit, von einem „religiösen Sachverhalt“ zu sprechen, wenn der Sachverhalt im jeweiligen Kontext aus der Sicht der Betroffenen als religiös verstanden wird.¹⁶ Damit kommt der Innenperspektive der Betroffenen eine wichtige, ja unerlässliche Rolle in der religionswissenschaftlichen Forschung zu. Diese Fragen nach dem Status der Innenperspektive hat die Religionswissenschaft mit anderen Kulturwissenschaften, etwa der Kulturanthropologie gemein: Wenn wir Berichte Außenstehender über unsere eigene Kultur lesen, fühlen wir uns in der Regel unfair behandelt. Dieses Phänomen ist uns etwa aus den Europabeschreibungen fiktiver Reisender bekannt.¹⁷ Ich denke etwa an die Studien eines amerikanischen Kulturanthropologen über die Kultur von Alkoholkonsum im ländlichen Österreich.¹⁸ Man gewinnt (als Österreicher) den Eindruck, dass er nichts Falsches schreibt und die Regeln einigermaßen korrekt wiedergibt; aber man hat nicht den Eindruck, er würde den „Witz“ dies Brauches verstehen. Sprachspiele und auch kulturelle Aktivitäten haben ja nicht nur Regeln, sondern auch einen „Witz“.¹⁹ Dieser Witz hat mit der Motivation zu tun, das Spiel zu spielen; dieser Witz ist verbunden mit der Geschichte und Verankerung des Spiels in der gesamten Kultur; dieser Witz deutet auf eine nicht-regelhafte Seite von Spielen, die sich „zwischen den Zeilen“ manifestiert. Die nicht-regelhafte Seite von Sprache und Kultur kann nicht durch „knowledge by description“ erworben werden, das sich auf die Regeln konzentriert. Wenn ich versuche, eine Fremdsprache zu lernen, wird man den Unterschied zwischen „Erfahrungswissen“ und „Buchwissen“ sehr schnell herausfinden. Man könnte vermuten, es liegt daran, dass „knowledge by acquaintance“ ein dichteres Raster von Eigenkulturwahrnehmung er-

15 Smith, Winfred Cantwell, Vergleichende Religionswissenschaft: wohin – warum?, in: Eliade, Mircea/Kitagawa, Joseph (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963, 75-105, hier 87.

16 Waardenburg, Jacques, Religionen und Religion, Berlin 1986, 31.

17 Vgl. Gottowik, Volker, Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation, Berlin 1997, 85ff.

18 Honigmann, John, Dynamics of Drinking in an Austrian Village, in: Ethnology 2 (1963) 157-169; Honigmann, John, Perspectives on Alcoholic Behavior, in: Hamer, John/Steinbring, John, (Hg.), Alcohol and Native People of the North, Washington/DC 1980, 267-285 – siehe dazu auch die Beiträge in Douglas, Mary (Hg.), Constructive Drinking. Perspectives on drink from anthropology, Cambridge 1987 (auch hier findet sich eine Studie über den Unterschied zwischen Sekt- und Schnapskonsum im ruralen Österreich, die den „Witz“ nicht zu treffen scheint).

19 Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen § 593.

möglichst, dass langes Leben in einer bestimmten Kultur eine dichte Fülle von Referenzpunkten (Erfahrungen, Begebenheiten, Details) ermöglicht, die Kurzbesuchen in eine Kultur vorenthalten bleiben.

Thomas Nagel hatte seinerzeit einen berühmten Aufsatz *What is it like to be a bat* veröffentlicht. Darin vertrat er die These, dass ich zwar wissen kann, wie es für mich ist, eine Fledermaus zu sein, dass ich aber niemals wissen kann, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein.²⁰ Übertragen auf die Religionswissenschaft würde das heißen, dass ich zwar wissen kann, wie es für mich wäre, ein Christ in einem muslimischen Dorf Westafrikas zu sein, dass ich aber nicht weiß und auch prinzipiell nicht wissen kann, wie es für einen tatsächlich Betroffenen ist, im kulturellen Kontext eines westafrikanischen Dorfes als Christ unter Moslimen zu leben. Daraus ergibt sich eine prinzipielle erkenntnistheoretische Schranke der Religionswissenschaft.

2.2. Das Problem der epistemischen Neutralität

Mit dem Problem der Innenperspektive und der Frage „Von welchem Standpunkt aus nähern wir uns religiösen Phänomenen“ hängt eine weitere erkenntnistheoretische Schwierigkeit, das Problem der epistemischen Neutralität zusammen: Man kann sich ohne Schwierigkeiten vorstellen, dass nach dem 11. September 2001 Religionswissenschaftler im Dienst des amerikanischen Verteidigungssystems arbeiten. Ähnlich wurde Edward T. Hall als Kulturanthropologe zu Studien über Japan während des Zweiten Weltkriegs herangezogen. Hier wird die Schwierigkeit der Positionierung angesprochen. Wo verorte ich mich als Religionswissenschaftler oder Religionswissenschaftlerin? Ist es möglich und zulässig, als Religionswissenschaftlerin „advocacy research“ zu betreiben, wie es in den 1960er Jahren in der Soziologie diskutiert wurde? Kann ich als Religionswissenschaftler den Schutz von und Respekt vor religiösen Minderheiten als Ziel meiner Forschungsarbeit ansehen? Ist es legitim, mit einem Bündel ausweisbarer Interessen zu operieren? Das ist eine Frage der epistemischen Neutralität. Nach einer milden Begriffsbestimmung könne man epistemische Neutralität als die Bereitschaft verstehen, das eigene Kategorialesystem angesichts des Auftretens von Neuem zu ändern. Nach einer schärferen Bestimmung – die handlungsunfähig macht – könnte unter epistemischer Neutralität ein Standpunkt P in Bezug auf einen bestimmten Sachverhalt S verstanden werden, wobei sich P in Bezug auf

20 Nagel, Thomas, *What is it like to be a bat*, in: *Philosophical Review* 83 (1974) 435-450; siehe auch Nagels größere Studie zu diesem Thema mit der These, dass eine Sicht von Nirgendwo zwar prinzipiell unerreichbar, aber ein wichtiges Ideal sei – Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, New York 1986.

die möglichen Kategorisierungen K1-Kn von S äquidistant verhält. Das ist die Idee des göttlichen Allwissens nach Thomas von Aquin (Gott sieht gleichzeitig alle möglichen Rücksichten, unter denen ein Gegenstand betrachtet werden kann)²¹ oder die Idee, Vorkommendes *sub specie aeternitatis* zu sehen. Natürlich wird damit auch die Sicht von Nirgendwo und ein vulgäres Verständnis von „Objektivität“ angesprochen. Der Wert von epistemischer Neutralität ist kaum zu bestreiten, auch nicht für die Religionswissenschaft, obwohl sie es mit einem Gegenstandsbereich zu tun hat, zu dem man sich kaum neutral verhalten kann (in Fragen des Religiösen gibt es keinen Standpunkt der Unbeteiligung, ganz im Sinne der Warnung: „Bedenke, es könnte wahr sein“). Den Wert der epistemischen Neutralität für die Religionswissenschaft will ich mit einem Beispiel illustrieren: Die wenigen publikumswirksamen Skandale der Kulturanthropologie scheinen mit dem Problem der epistemischen Neutralität zu tun zu haben. Am berühmtesten ist vielleicht der Fall Derek Freeman versus Margaret Mead. Mead hatte 1928 ihr berühmtes Erstlingswerk *Coming of Age in Samoa* veröffentlicht, in dem sie eine Idylle freier und ungehemmter und gesunder Sexualentwicklung in der pazifischen Adoleszenz entwarf. 1983 veröffentlichte der australische Anthropologe auf der Basis von Feldforschungen eine vernichtende Kritik an Mead und beklagte vor allem, dass Mead bei ihrem Feldaufenthalt jegliches „going native“ vermieden und bei amerikanischen Missionaren recht „amerikanisch“ gelebt habe und hier überdies ihre wichtigsten Informanten gefunden hatte. Pfui! Das ist eine grobe Verletzung wissenschaftstheoretischer Reinlichkeitsstandards, vor allem der Standards epistemischer Neutralität.²² Ähnliche Vorwürfe trifft die anthropologische Forschung im Kontext der Kolonialisierung oder auch im Kontext der Evangelisierung. Das Problem ist grundsätzlich: Ist es möglich, epistemisch neutral zu sein?

Die Religionswissenschaft steht vor dieser Frage als einer großen erkenntnistheoretischen Herausforderung. Es scheint schließlich keinen neutralen Ort zu geben, von dem aus Kulturen aus der Perspektive einer Unbeteiligten betrachtet werden können.²³ Der sprichwörtliche Elfenbeinturm steht nicht außer-

21 Thomas von Aquin, STh I-I q14.

22 Vgl. Flew, Anthony, *Thinking about Social Thinking*, Oxford 1985, 7ff.

23 „There is no way of seeing from ‘nowhere in particular’. Anthropology is seeing from a point that epitomizes the contact zone. ‘There is no vantage point outside the actuality of relationships between cultures’ (Said)“ (Hastrup, Kerstin, *A Passage to Anthropology*, London 1995, 4); vgl. Byrne, Peter, *The Study of Religion: Neutral, Scientific or Neither?*, in: McCutcheon, Russell (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London 1999, 248-259; Clouser, Roy, *The Myth of Religious Neutrality*, Notre Dame/IN 1991; Donovan, Peter, *Neutrality in Religious Studies*, in: McCutcheon, Robert (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London 1999, 235-247; Montefiore, Alan/Kolakowski, Leszek (Hg.), *Neutrality and Impartiality*, London 1975.

halb, sondern stets innerhalb einer bestimmten Kultur, entwickelt selbst eine spezifische Subkultur, und der Blick aus dem Elfenbeinturm ist eine kulturelle Aktivität. Es gibt keinen kulturfreien Raum. Kann ich Manifestationen einer fremden Kultur, einer anderen Religion epistemisch neutral gegenüberreten? Alasdair MacIntyre hat in seinem kontroversiellen Aufsatz *Is Understanding Religion Compatible with Believing?* verschiedene Positionen in Bezug auf fremde Kulturen unterschieden, vor allem die Alternativen: a) fremde Religionen sind „prelogical“ (Lévy-Bruhl), b) jede Kultur und auch Religion folgt einer ganz bestimmten „Logik“, deren Regeln aber nicht universalen Normen folgen (Evans-Pritchard, Winch).²⁴ Diese kopfwehfördernden Überlegungen sind für die Religionswissenschaft immens wichtig.

Ist epistemische Neutralität für die Religionswissenschaft überhaupt wünschenswert? Schließlich ist die Religionswissenschaft ein Kind der Aufklärung und traditionell einem „methodologischen Atheismus“ verpflichtet. Ist ein methodologischer Atheismus „neutraler“ als ein anderer Standpunkt? Oder: Was soll in der religionswissenschaftlichen Praxis epistemische Neutralität heißen? Nehmen wir ein Beispiel: Im ländlichen Bhutan tritt bei Dorffesten ein Spaßmacher, ein *Atsara*, auf, der harlekinesk bekleidet und mit Phallussymbolen umhängt ist, und während der religiösen Zeremonien obszöne Witze erzählt und ein/zweideutige Gesten macht. Was heißt hier epistemische Neutralität? Heißt epistemische Neutralität in diesem Fall, (a) dass ich von meinem eigenen Kategoriensystem abstrahiere und versuche, lediglich zu beschreiben, was ich sehe? Was soll das aber heißen – nur beschreiben, nicht deuten? Auf welche Kategorien kann ich dann zurückgreifen? Sind die Kategorien „Phallussymbol“, „obszöner Witz“, „religiöse Zeremonie“ adäquat? Nach welchen Kriterien? Wer entscheidet über diese Kriterien? Oder heißt epistemische Neutralität hier, (b) dass ich gänzlich auf „indigene Kategorien“ zurückgreife, und das beobachtete Geschehen mit den lokal etablierten Kategorien beschreibe? Wie soll das aber angesichts des Problems der Übersetzung funktionieren? Muss ich nicht auf einen Informanten zurückgreifen und dessen kategorialer Deutung blind vertrauen? Ist es möglich, mein Kategoriensystem schrittweise und systematisch zu erweitern, um erforderliche neue Kategorien zu integrieren? Wie weiß ich aber, an welchen „Platz“ in meinem Kategoriensystem eine neue Kategorie (wie etwa „*Atsara*“) zu stellen ist – ist „*Atsara*“ in die Nähe von „Priester“ und „Kulträger“ oder in die Nähe von „Hofnarr“ oder in die Nähe von „Clown“ oder in die Nähe von „Kabarettist“ oder in die Nähe von „Faschingsnarr“ zu stellen? Oder

24 MacIntyre, Alasdair, *Is Understanding Religion Compatible with Believing?*, in: Hick, John (Hg.), *Faith and the Philosophers*, London 1966, 115-133 (wiederabgedruckt in: McCutcheon, Russell (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London 1999, 37-49).

heißt epistemische Neutralität hier, (c) dass ich das Geschehen in das mir zur Verfügung stehende Kategoriensystem einbette und mit den mir vertrauten Kategorien beschreibe, und dabei aber die verwendeten Kategorien explizit und systematisch einführe? Wie kann ich aber neutral sein, wenn ich ein bestimmtes Kategoriensystem vor anderen auszeichne? Aufgrund der Abhängigkeitsverhältnisse von Kategorien scheint es gar nicht möglich zu sein, eine einzelne Kategorie wie etwa „Hofnarr“ oder „Rechtsanwalt“ oder „Kirtag“ zu isolieren. Die Religionswissenschaftlerin operiert stets mit einem Kategoriengefüge. Eine eingesetzte Kategorie erweist sich gern als „Katze im Sack“. Diese Verpflichtung zum Holismus, die sich aus der Interdependenz von Kategorien ergibt, macht den Anspruch von epistemischer Neutralität schwierig, da wir es nicht mit einzelnen Bausteinen, die beliebig ausgewechselt, rekonstruiert und entwickelt werden können, sondern mit ganzen Systemen zu tun haben, die nur schrittweise und unvollständig, mit pragmatischen Kompromissen, expliziert und modifiziert werden können. Haben wir es hier mit einer grundlegenden Schwierigkeit zu tun?

3. Die religionswissenschaftlichen Methoden

„I have my methods, Watson“, sagte Sherlock Holmes bekanntlich und bückte sich, um einen Blutfleck zu begutachten. Hercule Poirot, der die kleinen grauen Zellen arbeiten ließ, hätte sich natürlich geweigert, auf den Knien am Boden herumzurutschen, was man von Miss Marple in ihrem Alter erst gar nicht erwarten würde, während Lord Peter Wimsey den unersetzbaren Bunter wohl zum Fotografieren des Blutflecks aufgefordert hätte. So haben eben alle ihre Methoden. Bekanntlich deutet das Wort „Methode“ auf den Weg hin, der Schritt für Schritt (und eben dieses schrittweise Vorgehen macht das Methodische aus) zurückgelegt wird. Die interessante Frage ist natürlich, ob tatsächlich alle Wege nach Rom führen und ob es eigentlich Rom ist, wo wir hinwollen. Wie nicht anders zu erwarten, tut sich auch hier ein Strauß von Schwierigkeiten auf, die sich dem Erkenntnistheoretiker entgegenrecken wie die Blüten der Sonne.

3.1. Anwendungsprobleme der vergleichenden Methode

Wie soll die Religionswissenschaftlerin methodisch vorgehen? Mit ein wenig Phantasie oder einem hinreichenden Maß an erkenntnistheoretischer Finesse oder allgemein menschlicher Bosheit lassen sich für jede religionswissenschaftliche Methode Schwierigkeiten finden. Die historische Methode ist den bekannten wissenschaftstheoretischen Vorbehalten gegenüber der Geschichtswissenschaft ausgesetzt (Wissenschaft des Besonderen; Frage nach den verfügbaren Kategorien und der Datenqualität, Begriff und Konstruktion der Vergangenheit, etc.), die

hermeneutische Methode ist anfällig für die vertrauten Vorbehalte gegenüber allen Theorien des Verstehens (die einschlägigen Debatten der Soziologie setzen sich im Konflikt zwischen „objektivistischer“ versus „hermeneutischer“ Religionswissenschaft fort), die kontextuelle Methode provoziert Fragen nach der Abgrenzung von Kontexten, nach den Kriterien für die Herausarbeitung relevanter Aspekte, nach der eigentlichen Vorgehensweise, usw. Ich will am Beispiel der komparativen Methode einige Schwierigkeiten aufzeigen. Die komparative Methode in der Religionswissenschaft setzt Daten aus wenigstens zwei Kontexten zueinander in Beziehung. Dabei kann der Vergleich dazu dienen, (i) Einzigartiges herauszuarbeiten, (ii) Gemeinsames aufzuweisen und damit vorsichtige Aussagen über allgemeine Strukturen zu machen, (iii) Klassifikationen zu liefern. Wenn ich zwei Dinge miteinander vergleiche, muss ich eine gemeinsame Rücksicht haben, unter die ich die beiden Dinge ansehe. Aus diesem Grund bereitet die schöne Frage „Was ist der Unterschied zwischen ‘konkret’ und ‘konkav’?“ in der Regel Schwierigkeiten.

Kann man Religionen miteinander vergleichen? Religionen liegen schließlich nicht brav auf dem Seziertisch wie die zur Obduktion sichergestellten Leichen. Hier stoßen wir wieder auf das bereits angesprochene Problem von „langue“ und „parole“. Wir müssen uns darauf beschränken, gewisse Aspekte von Religionen miteinander zu vergleichen. Hier stellen sich die bekannten Probleme der Übersetzung. Erkenntnistheoretisch am interessantesten ist hier sicherlich die Frage – welches Kriterium steht zur Verfügung, um die Angemessenheit einer Übersetzung auszusagen? Diese Frage quält auch die Religionswissenschaft: welches Kriterium steht zur Verfügung, um die Angemessenheit eines Vergleichs sicherzustellen? Wenn man sich der vergleichenden Methode bedient, scheint es wenigstens drei Möglichkeiten zu geben – man kann (a) Phänomene, (b) Texte, (c) Ideen miteinander vergleichen. Im Fall (a) geht es darum, einzelne Phänomene (etwa den Umgang mit Krankheit und Tod, die Riten zur Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft oder in den priesterlichen Stand) in verschiedenen Religionen zu identifizieren und miteinander zu vergleichen (etwa: Eucharistie und javanesisches slametan; Initiationsriten und Firmung). Eine Gefahr mag hier in der Isolation des Phänomens liegen und der damit zusammenhängenden Frage, welches Gewicht das Phänomen im jeweiligen religiösen Kontext hat. Im Fall (b) wird der Versuch unternommen, Heilige Schriften miteinander zu vergleichen. Es ist natürlich möglich, die Passagen über die Unsterblichkeit der Seele, die ideale Gesellschaft, den Wert der Freiheit, die Abscheulichkeit der Sünde etc. in verschiedenen heiligen Schriften zu sammeln und einander gegenüber zu stellen. Eine solche Sammlung hat etwa Andrew Wilson vorgelegt.²⁵ Die Grenzen dieses

25 Wilson, Andrew (Hg.), *World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts*, New York 1991; vgl. Coward, Harold, *Sacred Word and Sacred Text. Scripture in*

Bemühens liegen offensichtlich darin, (i) dass diese Methode nur für bestimmte Religionen angewendet werden kann, und (ii) dass diese Methode die Frage aufwirft, ob die zentralen Texte von Religionen auf derselben Ebene anzusiedeln sind, ob also der heilige Text S in der Religion R1 dieselbe Rolle spielt wie der heilige Text T in der Religion R2. Wilfred Cantwell Smith hat eben diesen Vorbehalt ausgedrückt, als er davor warnte, den Koran und die Bibel auf dieselbe Stufe zu stellen und den Koran als „die Bibel des Islam“ anzusehen. Smith schlug vor, dem Koran im Islam jene Rolle zuzugestehen, die Christus im Christentum spielt.²⁶ Ähnlich spielt ja auch die Bibel in verschiedenen religiösen Traditionen unterschiedliche Rollen.²⁷ Fall (c) untersucht die Lehren von verschiedenen Religionen, also etwa die Ansichten über das Leben nach dem Tod, die Bestrafung der Sünder, die Wege zur Erlösung, die Rolle von Propheten etc. Hier stellt sich in jedem Fall die Frage nach der Autorität und Quelle der Lehre, nach dem Unterschied zwischen „offizieller“ und „Volks“-Religion und nach der Vergleichbarkeit der Kategorien – ist die Kategorie „menschliche Existenz“ in einem religiösen System, das die Reinkarnation kennt, gleichzusetzen mit dieser Kategorie in einem beispielsweise christlichen Kontext?

Die Schwierigkeit der komparativen Methode scheint also in folgender Frage zu bestehen: Was garantiert die Angemessenheit eines Vergleiches?

3.2. *Das Dilemma zwischen empirischem und kategorialen Wissen*

Eine Methode ist ein Werkzeug, mit dem bestimmte Zwecke verfolgt und bestimmte Ziele erreicht werden können. Die Wahl des Werkzeugs hängt von den verfolgten Zwecken und die erreichten Resultate von den eingesetzten Instrumenten ab. Daher ist im Zusammenhang mit den religionswissenschaftlichen Methoden die Frage nach den Resultaten der Religionswissenschaft relevant. Was erwarten wir von der Religionswissenschaft? Es dürfte sinnvoll zu sein, in diesem Zusammenhang zwischen empirischem und kategorialen Wissen zu unterscheiden. Empirisches Wissen schlägt sich in den Enzyklopädien nieder, die wir alle im Wohnzimmer stehen haben, und wird durch Sätze ausgedrückt, die –

World Religions, Maryknoll/NY 1988; ders., *Experiencing Scripture in World Religions*, Maryknoll/NY 2000.

- 26 Smith, Winfred Cantwell, *Some Similarities and Some Differences between Christianity and Islam. An Essay in Comparative Religion*, in: J. Kritzeck, James/Bayly, Robert (Hg.), *The World of Islam. Studies in Honor of Philip K. Hitti*, London 1959, 47-59; vgl. Smith, Winfred Cantwell, *Is the Qur'an the Word of God?*, in: ders., *Questions of Religious Truth*, New York 1967.
- 27 Vgl. Greenspahn, Francis (Hg.), *Scripture in the Jewish and Christian Traditions*, Nashville/TE 1982.

je nach den Verhältnissen in der Welt – wahr oder falsch sein können. Beispiele für Sätze, die empirisches Wissen ausdrücken sind: „Wolfgang Amadeus Mozart wurde am 27. Jänner 1756 in Salzburg geboren“, „Der einzige Flughafen Bhutans befindet sich in Paro“, „Wenn man ein Stück Würfelzucker in ein Glas Wasser wirft, löst sich der Zucker auf“. Von empirischem Wissen ist eine andere Form des Wissens zu unterscheiden, die man „kategoriales Wissen“ nennen könnte. Kategoriales Wissen ist ein Wissen über die rechte „Schublade“, in die etwas eingeordnet werden soll.²⁸ Beispiele für Sätze, die kategoriales Wissen ausdrücken, sind: „Ein Gewitter ist ein Ereignis, keine Handlung“, „Der Satz ‘Gott ist gut’ ist kein deskriptiver Satz wie der Satz ‘Die Wand ist weiß’“, „Das Wort ‘Tisch’ ist ein Prädikator, kein Eigenname“. Kategoriales Wissen ist ein Wissen, wie ich es von der Philosophie erwarten würde. Das Wissen, das die Philosophie hervorbringt, gibt Antwort auf die Frage, wie der betreffende Gegenstand einzuordnen ist. Es handelt sich also um „grammatisches“, um „kategoriales“ Wissen, das keine neuen enzyklopädischen Einträge oder empirische Daten hervorbringt, wie sie das Resultat von Feldforschungen sind, sondern Rechenschaft ablegt über die kategoriale Bestimmung eines Gegenstands. Das ist die Nische der Philosophie, die durch keine andere Disziplin abgedeckt ist. Ein Beamter kann sich etwa fragen, ob er für erbrachte Dienstleistungen Geld verlangen soll, aber ein Philosoph wird fragen: „Was ist Korruption?“. Eine Geographin kann versuchen, die Grenzen des Sudan zu vermessen, aber eine Philosophin wird fragen: „Was ist eine Grenze?“, „Was heißt ‘vermessen’?“, „Was ist ein Staat?“. Ein Polizist kann einen Randalierer auf dem Fußballplatz festnehmen, aber ein Philosoph wird fragen: „Was ist eine rechte, was ist eine unrechte Handlung?“, „Was ist ein Gesetz?“. Eine Lehrerin kann eine Schülerin ermuntern, mehr zu lernen, aber eine Philosophin wird fragen: „Was heißt ‘lehren’, was heißt ‘lernen’?“ Die Philosophin fragt in der Regel nach den allgemeinsten Kategorien und das nicht nur für einen bestimmten Weltausschnitt, sondern für sämtliche Bereiche menschlichen Handelns.

Man ahnt die Frage schon: Welches Wissen bringt die Religionswissenschaft hervor? Erwarten wir von einer Religionswissenschaftlerin, dass sie wie Sherlock Holmes auf den Knien herumrutscht und Daten sammelt? Oder erwarten wir von ihr, dass sie wie Hercule Poirot in der Stube sitzt und die verfügbaren Daten ordnet? Joachim Wach hatte in seiner *Religionswissenschaft* die These vertreten, dass die Religionsphilosophie nach dem „Wesen“ und der „Idee“ von religiösen Phänomenen fragte, während die Religionswissenschaft Daten sammeln würde: „Die Religionswissenschaft ist eine empirische Wissenschaft. Sie ist

28 Vgl. Körner, Stephen, *Experience and Theory*, London 1966; ders., *Categorical Frameworks*, Oxford 1970.

keine philosophische Disziplin.“²⁹ Ist es denn aber genug, wenn die Religionswissenschaft die Daten sammelt? Bereits Chantepie de la Saussaye hatte bei seinem Vortrag beim ersten religionswissenschaftlichen Kongress in Stockholm 1897 Pfleiderers Gedanken gerühmt, ein Kantisches Wort zum Motto der Religionswissenschaft zu machen: „Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“³⁰ Lläuft die Religionswissenschaft Gefahr, als empirische Wissenschaft „blinde Daten“ zu erzeugen? Verwandelt sich die Religionswissenschaft durch das Ordnen von Daten und die Erzeugung kategorialen Wissens in eine philosophische Disziplin?

4. Wegweiser

Es ist eines, Schwierigkeiten aufzuwerfen, und es ist ein anderes, mit diesen Schwierigkeiten umzugehen. Das Leben in der Opposition ist vielleicht einfacher. Ich will mich aber nicht um die aufgeworfenen Schwierigkeiten herumdrücken. Ausgefeilte Antworten kann ich aber im Rahmen dieses Beitrags natürlich nicht liefern. Stattdessen möchte ich Wegweiser aufstellen, etwa in dem Sinne: „In diese Richtung könntest du gehen“ oder auch „Vorsicht, Steinschlag!“

29 J. Wach, *Religionswissenschaft* 113. Wach illustriert seine Unterscheidung zwischen religionsphilosophischem und religionswissenschaftlichem Beitrag weiter hinten an einem Beispiel: „Wir studieren das abendländische Mönchtum, suchen seine Hauptzüge von bestimmten wesentlichen Punkten (Momenten) aus zu erfassen und von da aus die Einzelerscheinungen und Modifikationen zu begreifen und darzustellen. Den Begriff des abendländischen Mönchtums, an dem wir arbeiten, haben wir an verschiedenen historischen Ausprägungen des mönchischen Ideals kennen gelernt. Wir vergleichen nun das abendländische mit dem orientalischen Mönchtum, lassen die Züge fallen, die nur individuell sind, und gewinnen so, indem sich die gemeinsamen Züge zu einem Gesamtbilde schließen, eine Vorstellung davon, was Mönchtum ist“ (ebd. 186f); die Philosophen fragen demgegenüber nach dem Wesen des Mönchtums: „Der Religionsphilosoph wird uns, um bei unserm Beispiel zu bleiben, sagen, was 'Mönchtum' schlechthin ist“ (187).

30 Chantepie de la Saussaye, Pierre, *Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube*, Freiburg 1898, 6.

Wegweiser 1.1

Die Frage nach der Vagheit des Gegenstandsbereichs kann zu drei Vorschlägen motivieren:

Erstens: Anstelle der mühseligen Suche nach einer Definition kann der Vorschlag ventiliert werden, für die Mitglieder einer Kategorie, also etwa der Kategorie „Religion“, nicht notwendige und hinreichende Bedingungen für die Mitgliedschaft anzugeben, sondern den Begriff der „Familienähnlichkeit“ ins Spiel zu bringen³¹ und davon auszugehen, dass die Mitglieder einer Kategorie durch Familienähnlichkeiten zu charakterisieren sind. Auf diese Weise kann man sich die mühsame Suche nach einem „Wesen“ von Religion sparen und sich darauf konzentrieren, zu untersuchen, was in verschiedenen Kulturen unter Religion verstanden wird.

Zweitens ist es sinnvoll, nicht hinreichende Bedingungen, sondern relevante Aspekte von Religion anzugeben. Bereits bei einer groben Sichtung vorhandener Definitionen fällt auf, dass bei den gängigen Definitionen im Allgemeinen zwei Aspekte verarbeitet werden, von denen meist einer besonders betont wird: Es handelt sich um den doxastischen Aspekt einerseits (Religionen sind Systeme von Glaubensüberzeugungen, „sets of beliefs“, etc.) und den praktischen Aspekt andererseits (Religionen sind Systeme von Handlungen, sind institutionalisierte Formen gemeinschaftlicher Gottesverehrung, etc.). Ich würde vorschlagen, wenigstens (i) den epistemischen Aspekt, (ii) den normativ-ethischen Aspekt, (iii) den affektiv-existentiellen Aspekt, (iv) den kultisch-rituellen Aspekt und (v) den sozio-kulturellen Aspekt zu unterscheiden. Auch hier kann gezeigt werden, dass die gängigen Definitionen von Religion in der Regel jeweils einen dieser Aspekte in den Vordergrund rücken. Es wäre erkenntnistheoretisch unverzeihlich und überaus halsstarrig, würde man sich auf eine bestimmte Zahl von Aspekten verbindlich einigen wollen. Es scheint wesentlich fruchtbarer zu sein, relevante Aspekte ohne Anspruch auf Hinreichendheit aufzulisten. Ninian Smart hat etwa neben den genannten fünf Aspekten noch einen mythisch-narrativen und einen materiellen Aspekt unterschieden.³² Es ist eine Frage des Geschmacks oder der Erkenntnisökonomie, ob man – um nur dieses Beispiel zu nehmen –, den mythisch-narrativen Aspekt unter die epistemische Dimension und den materiellen Aspekt unter die sozio-kulturelle Dimension einordnet oder eine eigene Kategorie beansprucht. Ähnlich lässt sich auch für eine Reduktion der Aspekte argumentieren.

31 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen* §§ 65f; Hick, John, *Religion*, München 1996, 17ff.

32 Smart, Ninian, *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations*, New York 1989.

Drittens scheint eine Veränderung der Fragerichtung hilfreich: Anstatt die Frage „Was ist Religion?“ zu stellen, würde ich vorschlagen, der Frage nachzugehen: „Welche Bedingungen müssen gegeben sein, damit Religion, so wie wir sie kennen, möglich ist?“ Diese Frage richtet den Blick auf notwendige Bedingungen der Möglichkeit von Religion und damit auf notwendige Aspekte von Religion. Eine sinnvolle Strategie, mit dieser Frage umzugehen, besteht sicherlich darin, nach Szenarien zu suchen, in denen Religion nicht möglich ist. Hier kann ein Blick in die Literatur helfen. Man kann sich etwa fragen, ob die drei Akteure in Sartres Theaterstück *Huis Clos*, auf ewig in der Hölle in Gestalt eines Hotelzimmers zusammengeschlossen, in unserem Sinne religiös sein könnten. Man kann sich fragen, ob Barbara Goodwins Gedankenexperiment³³, alle politischen Funktionen per Losentscheid für jeweils fünf Jahre zu vergeben, auch auf den Bereich des Religiösen angewendet werden könnte – durch Losentscheid wird man fünf Jahre zum Buddhisten, dann fünf Jahre zum Katholiken, dann fünf Jahre zum Quäker – jeweils mit der Auflage, die religiösen Obligationen zu respektieren. Würde das unseren Begriff von Religion zerstören? Man könnte sich fragen, aus welchen Gründen Religion in der von Aldous Huxley entworfenen Utopie einer Schönen Neuen Welt unmöglich ist. Warum ist Religion in einer Welt, in der alle Menschen glücklich sind, haben, was sie begehren und begehren, was sie haben, nicht mehr möglich? Warum sind *Brave New World* und Religion unvereinbar? Warum sind Michael Frayns Szenario einer Welt, die nur über Bildschirme erfahren wird (in seinem Roman *A Very Private Life*) und Religion inkompatibel? Usw. usw. Die Liste der Beispiele ließe sich nahezu beliebig fortsetzen. Aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive scheinen all diese Szenarien trotz ihrer Verschiedenheit in eine bestimmte Richtung zu deuten: Religion wird dort unmöglich, wo die Kontingenz der Welt mehr oder weniger vollständig getilgt, weil unter Kontrolle gebracht ist. Diese These ließe sich an weiteren Szenarien testen und erkenntnistheoretisch begründen. In jedem Fall ist damit ein Vorschlag für eine interessante Fragerichtung gemacht.

Wegweiser 1.2

Die genannte Schwierigkeit hatte darin bestanden, dass die Religionswissenschaftlerin es nicht mit „der Religion“, sondern stets nur bestimmten religiösen Phänomenen zu tun hat. Man könnte das die „Wald und Bäume“-Schwierigkeit nennen. Ich möchte zwei mögliche Marschrichtungen vorschlagen: Erstens scheint es sinnvoll, sich auf die Parallele zwischen „Religion“ und „Sprache“ zu besinnen. Diese Parallelität wurde ja auch schon mit der Verwendung der

33 Goodwin, Barbara, *Justice by Lottery*, London 1992.

sprachphilosophischen Unterscheidungen „langue“/„parole“ bzw. „Kompetenz“/„Performanz“ im Bereich der Religionswissenschaft angedeutet. Die Parallele geht noch weiter: Die Unterscheidung zwischen Hochsprache und lokalen Dialekten kann in die Unterscheidung zwischen „offizieller Religion“ und „Volksreligion“ (*religiosidad popular*) übersetzt werden, die Rolle der Sozialisation³⁴ ist im Fall von Sprache und Religion ähnlich, der Grammatik einer Sprache kann man das Regelwerk einer Religion entgegensetzen usw. Unter verschiedenen Rücksichten also lässt sich Religion mit Sprache vergleichen, wie das ja schon Friedrich Max Müller vorgeschlagen hat, der sein Projekt einer vergleichenden Religionswissenschaft auf die vergleichende Sprachwissenschaft aufgebaut hatte. Eine Religion kann nun – wie eine Sprache – mit einer „alten Stadt“ verglichen werden, in der es viele verschiedene Häuser, alte und neue gibt, die nicht alle auf einmal untersucht werden können.³⁵ In der analytischen Sprachphilosophie wurde der Vorschlag gemacht, nicht „die Sprache“, sondern einzelne Kontexte von Sprachverwendung („Sprachspiele“, „Sprechakte“, bestimmte Propositionen) in den Blick zu nehmen und den großen Kuchen der Sprache in handliche Stücke zu zerlegen. Ähnlich kann die Religionswissenschaft vorgehen, indem sie nicht „die Religion“ oder „das Religiöse“ untersucht, sondern eine Reihe von religiösen Kontexten („cultural games“, wenn man so will), die sich in verschiedener Analysetiefe („dicht“ oder „dünn“, wie Clifford Geertz diese Varietäten im Anschluss an Ryle genannt hat) untersuchen lassen. Anstatt also die Frage „Was ist das Opfer?“ zu stellen, scheint es ratsam, eine möglichst breite Palette von kulturellen Kontexten von Opferungen zu untersuchen. Dadurch erhöht sich der Druck auf „die rechte Diät an Beispielen“, zugleich wird der Geltungsanspruch herabgeschraubt, da nun mit „general claims“ vorsichtiger umzugehen ist.³⁶

- 34 „Der einzelne Mensch wächst in die Religionsgemeinschaft hinein wie in die Sprachgemeinschaft; er übernimmt von ihr die Religion, wie er die Sprache von der Volksgemeinschaft übernimmt“ (Baetke, Walter, zitiert nach Holsten, Walter, Artikel „Religionswissenschaft“, in: Galling, Kurt (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 5, Tübingen³1986, 1038-1042, hier 1041).
- 35 Das ist natürlich eine Anspielung auf ein berühmtes Zitat aus Ludwig Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen, § 18: „Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“
- 36 In den Kultur- und Sozialwissenschaften ist ein Umgang mit allgemeinen Aussagen ohnehin schwierig. Mary Douglas hat in diesem Zusammenhang vom Bongo-Bongoismus gesprochen: Wenn eine Kulturanthropologin sagt, „Alle Völker haben Riten zur Bestattung der Toten“, wird es immer eine Kulturanthropologin geben, die aufsteht und sagt: „Nein, bei den Bongo-Bongos – sehr weit weg und sehr exotisch – ist das aber nicht so“.

Zweitens scheint es sinnvoll, der Religionswissenschaft das Projekt von „lokalen Theologien“ ans Herz zu legen, das Projekt also, mit lokalen religiösen Kontexten umzugehen.³⁷ Die Religionswissenschaft könnte auf Ergebnisse der einschlägigen Forschung zurückgreifen und die Untersuchung regionaler religiöser Kontexte in ihre Kompetenz einfügen. Dazu ist es erforderlich, (i) dass sich die Religionswissenschaft Gedanken über den Zusammenhang zwischen „einer Religion“ und den jeweiligen lokalen Manifestationen dieser Religion macht, (ii) dass die Religionswissenschaft den Zusammenhang zwischen Religiosität und (je lokaler) Kultur herausarbeitet, (iii) dass die Religionswissenschaft Methoden regionaler Feldarbeit, etwa im Sinne der Vorschläge von Robert Chambers für die ländliche Entwicklung³⁸, pflegt. Gerade in der Entwicklungszusammenarbeit liegen hier brauchbare und handfeste Ergebnisse vor.

Wegweiser 2.1

Auch zum Problem der Innenperspektive können die Arbeiten von Robert Chambers hilfreich sein, der sich viele Gedanken darüber gemacht hat, wie Außenseiter in regionalen Kontexten lernen und agieren und inwieweit lokales Wissen nutzbar gemacht werden kann.³⁹ Es wird der Religionswissenschaft nicht darum gehen, die Innenperspektive abzubauen, sondern mit der Irreduzibilität der Innenperspektive zu arbeiten. Erstens dadurch, dass Betroffene eingebunden werden und die Religionswissenschaft auch methodisch (und nicht nur von ihrer Funktion her⁴⁰) dialogisch ausgerichtet ist, zweitens dadurch, dass der Faktor der gemeinsamen Lebensform kultiviert und systematisch genutzt wird⁴¹, drittens dadurch, dass die eigene Innenperspektive reflektiert wird. Peter Winch hat etwa einmal darauf hingewiesen, dass ich weiß, was ein guter Buddhist ist, weil ich

Es kann durchaus sein, dass sich für die meisten Phänomene einschlägige „Bongo-Bongos“ ausfindig machen lassen.

37 Vgl. R. Schreiter, *Constructing Local Theologies*; Sedmak, Clemens, *Lokale Theologien und globale Kirche*, Freiburg 2000; dort auch Literatur.

38 Vgl. Chambers, Robert, *Rural Development. Putting the Last First*, London 1983.

39 Vgl. R. Chambers, *Rural Development*, Kap. 1-3.

40 Bereits Friedrich Heiler hatte die friedensstiftende Rolle von Religionen betont (Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen, in: Eliade, Mircea/Kitagawa, Joseph (Hg.), *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, 40-74) ein Projekt, das vom Tübinger Projekt Weltethos weiterverfolgt wird.

41 Das ist ja auch der Weg, um mit dem Problem der Übersetzung zurande zu kommen – vgl. Haller, Rudolf, *Die gemeinsame menschliche Handlungsweise*, in: Haller Rudolf, (Hg.), *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache*, Wien 1981, 57-68; Glock, Hans-Joachim, *On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson*, in: Arrington, Robert/Glock, Hans-Joachim (Hg.), *Wittgenstein and Quine*, London 1996, 144-172.

weiß, was ein guter Christ ist. So kann sich die Innenperspektive, wenn explizit ausgewiesen und reflektiert, nicht als erkenntnistheoretischer Nachteil, sondern epistemischer Vorteil erweisen. Zwei Augen sehen mehr als eines – vor allem, wenn ein Auge die Innensicht und das andere die Außensicht einnimmt.

Wegweiser 2.2

Der Umgang mit epistemischer Neutralität besteht wohl erstens darin, den Wert und die Grenzen von epistemischer Neutralität wissenschaftstheoretisch zu reflektieren. Das Beispiel Margaret Mead hat gezeigt, dass epistemische Neutralität zumindest regulative Funktion für das Forschungsdesign haben sollte; hier lässt sich ja auch religionswissenschaftliche Theorienkonstruktion von Ideologiebildung abgrenzen. Andererseits kann man sich aber auch überlegen, ob der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Interesse und die Legitimierbarkeit bestimmter Interessen (etwa des Interesses, Ungerechtigkeit und Ausbeutung abzubauen) nicht doch die religionswissenschaftliche Arbeit, die ja in einem kulturellen und sozialen Kontext stattfindet, anleiten soll. Eine systematische und ausdrückliche Reflexion auf den Begriff der epistemischen Neutralität in der Religionswissenschaft kann sicher nicht schaden und könnte durchaus das Resultat bringen, dass es sich bei diesen Schwierigkeiten um Scheinprobleme handelt.

Zweitens kann mit dem Problem der epistemischen Neutralität so umgegangen werden, dass das verwendete Kategorialesystem schrittweise umgebaut und schrittweise ein Kategoriensystem zur Erfassung einer anderen Religion konstruiert wird. So wenig wie man eine Sprache überhaupt umbauen und „ab ovo“ beginnen kann, lässt sich das mit unseren Orientierungssystemen tun. Das heißt aber nicht, dass wir nicht in der Lage wären, eine reglementierte Sprache oder ein systematisches Kategoriensystem zur Einordnung religiöser Phänomene aufzubauen. Diesen Umbau können ja auch die „Insider“ einer anderen Kultur bzw. Religion leisten. Mary Douglas macht darauf aufmerksam, dass wir geneigt sind, den Spielraum des Individuums gegenüber den gemeinschaftlichen Normen, also die Möglichkeit epistemischer Distanz des Individuums zur eigenen Kulturgemeinschaft bei fremden Kulturen zu minimieren und bei der eigenen Kultur zu maximieren, vor allem dann, wenn es der Kulturanthropologin gelingt, soziale Faktoren in der Erzeugung und Übernahme epistemischer Kategorien auszumachen.⁴² Man könne hier an das Projekt der sogenannten Erlanger Schule erin-

42 „From this difference some anthropologists conclude that their [sie meint, die der Primitiven] cosmologies are socially determined, while we enjoy freedom within a range of options. They are brainwashed by their culture; we need not be“ (Douglas, Mary, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975, 213). Im Gegensatz dazu

nen, das für verschiedene Disziplinen Protodisziplinen entworfen hat.⁴³ Eine Protoreligionswissenschaft ist durchaus denkbar.

Wegweiser 3.1

Die Schwierigkeiten der komparativen Methode in der Religionswissenschaft (das sogenannte Äpfel-Birnen-Problem) lässt sich nicht dadurch lösen, dass man Äpfel zu Birnen erklärt oder umgekehrt. Das *punctum saliens* des Problems sind die Frage nach dem Status dessen, was verglichen werden soll, und die Frage nach der Garantie für die Angemessenheit des Vergleichs (zugegeben, das sind zwei springende Punkte und nicht einer). In beiden Fällen scheinen pragmatische Überlegungen hilfreich: das Gewicht eines Phänomens soll sich an den praktischen Konsequenzen dieses Phänomens ermessen lassen, etwa im Sinne der Idee von Peirces zitiertem pragmatischem Sinnkriterium. Hier mag das Wort „Denk nicht, sondern schau!“ gelten. Die Innenperspektive wird auch hier besonders wichtig, was wiederum die Notwendigkeit mit sich bringt, auf eine gemeinsame Lebensform zwischen Religionswissenschaftlerin und den religiösen Menschen zu rekurrieren. Die Garantie für die Angemessenheit eines Vergleichs ergibt sich ebenfalls im Rekurs auf eine gemeinsame Lebensform, nämlich a) aus dem Prinzip des Dialogs mit Insidern von beiden Seiten, b) aus der Tragfähigkeit eines Vergleichs im weiteren kommunikativen Handeln. Auch das sind pragmatische Überlegungen, die Kriterien über gelungenen Vergleich mit explizitem Bezug auf das Handeln der Menschen feststellen lassen. Dabei wird die Frage „Zu welchem Ende stellen wir den Vergleich eigentlich an?“ nicht unwichtig, da – Beispiel interreligiöser Dialog – klare Verständigungsinteressen hinter Vergleichsanstrengungen stehen können, für die es „im Leben der Menschen“ Kriterien des Gelingens gibt.

schlägt sie intellektuelle Redlichkeit vor: „Let’s face it“: „We have to see that the categories and actual principles which we find in our own world present the same problems of rational justification that baffle us in the exotic worlds of foreigners“ (277). Die Inklination, Differenzen zwischen eigener und fremder Kultur überzubetonen, ist Teil der Geschichte der Anthropologie. Liegt hier ein Fall von epistemischem Chauvinismus vor? Zeigt sich hier die anfängliche Verknüpfung von Kolonialisierung und Kulturanthropologie?

43 Vgl. Kamlah, Wilhelm/Lorenzen, Paul, *Logische Propädeutik*, Mannheim 1987; Lorenzen, Paul, *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1987.

Wegweiser 3.2

Um das vermeintliche Dilemma zwischen empirischem und kategorialem Wissen aufzulösen, schlage ich vor, den Begriff des epistemischen Gleichgewichts einzuführen. Daran will ich die These anschließen, dass die Religionswissenschaft dort möglich ist, wo ein epistemisches Gleichgewicht zwischen empirischem und kategorialem Wissen erzielt ist. Unter epistemischem Gleichgewicht verstehe ich einen Zustand, in dem

- (a) alle relevanten Daten verfügbar und identifiziert sind (das ist dann etwa nicht der Fall, wenn wichtige Evidenz übersehen oder unterdrückt wurde),
- (b) jedes Datum in einem Kategorialsystem verortet ist, das fähig ist, Handlungsorientierung zu liefern (das ist etwa dann nicht der Fall, wenn ein relevantes Datum als Eintrag in eine Residualkategorie wie „unbekannt“ geworfen werden muss oder wenn das Kategorialsystem die Fortsetzbarkeit des Handelns nicht garantieren kann, wie etwa in ethnozentrischen oder rassistischen Weisen, Religionswissenschaft zu betreiben,
- (c) keine Kategorie des Kategorialsystems leer ist (i.e. keine Daten aufweist) - (Kategorien können etwa in „idealen“ Systemen leer stehen, wenn z.B. in einer Kategorie „die gewaltfreie Religion“ existiert, aber dazu keine Beispiele angegeben werden können).

Ex negativo folgt daraus, dass religionswissenschaftliche Theorien dann nicht adäquat konstruiert werden können, (a) wenn die Tatsachengrundlage unzureichend ist – so kann eine Religionswissenschaftlerin kaum eine Studie über die Rolle des Katholizismus im Zweiten Weltkrieg schreiben, wenn sie nicht Zugang zu entsprechenden Archiven hat; (b) religionswissenschaftliche Theorienbildung nach Standards epistemischer Sicherheit wird zweitens dort verunmöglicht, wo bestimmte Tatsachen nicht eingeordnet werden können bzw. keine Kategorien für Tatsachen zur Verfügung stehen – man denke an die Diskussion, ob Scientology eine „Religion“ sei oder nicht oder ob man im Fall des Buddhismus von „Philosophie“ sprechen solle oder wie die Aum-Sekte einzuordnen sei; c) religionswissenschaftliche Arbeit ist drittens dort epistemisch gefährdet, wo Kategorien gleichsam als ungedeckte Schecks ausgestellt werden, die nicht durch Tatsachen gedeckt sind – man denke an manche Hagiographien. Die Religionswissenschaft hat daher einen methodischen Aufbau eines Kategorialsystems zu leisten. Das ist nur möglich, wenn akzeptiert wird, dass es in der Religionswissenschaft neben der Erzeugung empirischen Wissens nach anthropologischem Vorbild vor allem auch um die Bereitstellung kategorialen Wissens geht.⁴⁴

44 Vgl. Wagner, Falk, Was ist Religion?, Gütersloh 1986, 546-554; Geffré, Claude, Le Comparatisme en Théologie des Religions, in: Boespflug, Francois/Dunand, Françoise (Hg.), Le Comparatisme en histoire des religions, Paris 1997, 415-431 Griffiths, Paul,

Schlussatz

Die Religionswissenschaft steht zwischen den beiden Stühlen der empirischen Disziplinen Religionspsychologie, Religionssoziologie, Religionsethnologie einerseits und jenen Disziplinen, die kategoriales Wissen hervorbringen, wie die Philosophie oder die Theologie. In jedem Fall geht es um ein epistemisches Gleichgewicht, auch hinsichtlich des Verhältnisses zu diesen beiden Wissenschaftstypen. Wenn es nicht so unschön klingen würde, wäre man versucht, der Religionswissenschaft, eine – wie Nelson Goodman in einem anderen Zusammenhang einmal gesagt hat – erfrischende und belebende, aber auch gefährliche Bigamie zwischen empirischen Wissenschaften und kategorialen Disziplinen anzuraten. Der Philosophie (und hier insbesondere der Erkenntnistheorie) kommt dabei eine besondere Rolle zu, wie wir das ja auch von der Philosophie als Brückenbauerin im interdisziplinären Dialog⁴⁵ erwarten dürfen.

Comparative Philosophy of Religion, in: Quinn, Philip/Taliaferro, Charles (Hg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, London 1997, 615-620; Ward, Keith, *The Study of Truth and Dialogue in Religion*, in: King, Ursula (Hg.), *Turning Points in Religious Studies*, Edinburgh 1990, 221-231; Smith, Winfred Cantwell, *Toward a World Theology*, Maryknoll/NY 1989 (1981), 152-194; Wiebe, Donald, *A positive Episteme for the Study of Religion*, in: *Scottish Journal of Religious Studies* 6 (1985) 78-95.

45 Vgl. Habermas, Jürgen, *Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983, 9-28.