

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Religionswissenschaft als ethische Aufgabe der Kritik und der dialogischen Verständigung” by Christoph Elsas

was originally published in

Kritik an Religionen: Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen
by Gritt Maria Klinkhammer, Steffen Rink, and Tobias Frick (Eds.).
Marburg: Diagonal-Verlag (1997), 77-92.

This article is used by permission of [Diagonal-Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Christoph Elsas

Religionswissenschaft als ethische Aufgabe der Kritik und der dialogischen Verständigung

Neuzeitliche Religionskritik¹ und die heutige Debatte um einen mit dem islamischen »Fundamentalismus« an die Wand gemalten »Konflikt der Zivilisationen«² haben mich angesichts dessen, daß religiös-kulturell verschieden geprägte Menschengruppen immer mehr aufeinander angewiesen sind, dazu geführt, auch die Praxisbezüge und die gesellschaftliche Verantwortung von Religionswissenschaft als ethische Aufgabe verstärkt zu thematisieren. Um der Gefahr zu begegnen, daß Religionswissenschaft und ihre Untersuchungsergebnisse zu aktuellen Fragen von dieser oder jener Seite instrumentalisiert werden, halte ich es für wichtig, verschiedenartige Ansätze auf ihre kritische Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft hin zu reflektieren. Kritische Deskription und Analyse verbinden sich jedoch für mich über die Personalisierung unserer Wissenschaft mit dialogischer Verständigung. Religionswissenschaft als ethische Aufgabe heißt, sowohl Informationen zur besseren Verständigung zwischen Menschen mit verschiedenen religiösen Traditionen und Auffassungen bereitzustellen als auch sie mit wissenschaftlicher und innerreligiöser Kritik ins Gespräch zu bringen. Nachdem mein Weg mit Carsten Colpe von der Beschäftigung mit spätantiker Religionsbegegnung zur gegenwärtigen Begegnung mit Berliner Muslimen führte, habe ich so in Mar-

1 Eine erste Fassung wurde 1995 in Marburg vorgetragen. Ich danke den Diskussionsteilnehmern, ganz besonders aber Herrn cand. theol. Christian Hellmann, Frau Gritt Klinkhammer M. A., Frau cand. theol. Christiane Paulus und Herrn Michael Vogt M. A. aus unserem Marburger Graduiertenkolleg »Religion in der Lebenswelt der Moderne« für wertvolle kritische Hinweise, die meinen Ansatz an Konturschärfe gewinnen ließen. Die an meinen Vorgänger H.-J. Greschat anknüpfenden Teile wurden aufgenommen in meinen Beitrag »Fundamentalismus«, Kritik und dialogische Verständigung« in der von R. Mahlke u. a. für diesen herausgegebenen Festschrift *Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit*, Frankfurt 1997. Für die wissenschaftsgeschichtlichen Bezugnahmen in den Paragraphen 1-6 vgl. Ch. Elsas, »Religionskritik und Religionsbegründung«, in: H. Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin 1988, S. 197-215; auch Ch. Elsas (Hg.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, München 1975; »Selbstverständnis/Forschungsdisziplinen/Methoden der Religionswissenschaft«, in: J. Lott (Hg.), *Sachkunde Religion II*. Stuttgart u. a. 1985, S. 253-282; Art. »Religion IX, 20. Jahrhundert«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VIII, Sp. 703-713.

2 S. P. Huntington, »The Clash of Civilizations?«, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), A. 3, S. 22-49, aufgenommen u. a. bei B. Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München 1994; vgl. Ch. Elsas, »Islam verstehen: »Dialog« und »Fundamentalismus««, in: *Verkündigung und Forschung* 42 (1997), im Druck, als Sammelrezension von 36 repräsentativen Titeln.

burg gerne die Tradition von Hans-Jürgen Greschat aufgenommen, der als das Grundanliegen seiner Religionswissenschaft formulierte: »Religiöse ›Äußerlichkeiten‹ (externals of religion) wurden schon immer erforscht. Neu ist die Frage: ›was bedeuten sie den Gläubigen?‹«³

Dieser Ansatz schließt an die zum Ende der Kolonialzeit von dem Islam- und Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith geforderte Personalisierung der Religionswissenschaft an: Es gilt, das Verhältnis von Forschenden und Erforschten aus ihrer Versachlichung zu befreien – hin zu einer am Dialog orientierten Befragung. So sollten begriffliche Kategorien gefunden werden, die z. B. zugleich von Muslimen und Christen und der akademisch-wissenschaftlichen Tradition benutzt werden könnten, um zu einer für alle Beteiligten tragbaren und förderlichen dialogischen Verständigung zu kommen.⁴ Die Außenperspektive ist so zu ergänzen um eine empatisch-induktive Rekonstruktion der religiösen Innenperspektive(n) von Menschen innerhalb bestimmter Traditionen, ihrer auf den »Sinn und Zweck des Lebens« bezogenen »Ideale, Hoffnungen, Gefühle und Motivationen«.⁵ Alle derartigen »religiösen« Lebensäußerungen sind Aktualisierungen des einen Grundvermögens zu selbst-transzendierenden Akten, das sich im Kulturschaffen des Menschen beobachten läßt. In der modernen, von Aufklärung und Säkularismus entzauberten Welt ist es auch Aufgabe der Religionswissenschaft, nach Formen »verdeckter« Religiosität zu suchen.⁶ Denn deren u. U. unbewußt das Bewußtsein prägende Wirkungen sind der Reflexion zuzuführen, ebenso wie die traditionellen Formen der Religion nicht als gottgegeben, sondern als Antwort auf Offenbarwerden von Transzendenz verstanden werden sollten, wie sie dem Menschen »durch die kumulative Tradition zugänglich gemacht wurde«.⁷

Gerade wenn wir an den sog. Fundamentalismus denken, wird deutlich, was Smith im Blick hatte, wenn er betonte, daß z. B. ein Muslim erst dann anfängt, »richtig religiös zu sein, wenn er entdeckt, daß Gott größer und wichtiger ist als Religion« und daß »die schöpferische Entwicklung des Islam als einer Religion auf Erden eher in der Händen jener Moslems liegt, deren Sorge um

3 H.-J. Greschat, »Die Religionswissenschaft und die Gläubigen«, in: ders. (Hg.), *Mündliche Religionsforschung – Erfahrungen und Einsichten*, Berlin 1994, S. 1-19, hier S. 6.

4 W. C. Smith, »Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – Warum?«, in: M. Eliade; M. Kitagawa (Hg.), *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg, 1963, S. 75-105 (engl. 1959). Vgl. H.-J. Greschat, *Was ist Religionswissenschaft?*, Stuttgart u. a. 1988, S. 133 f.: Personalisierung der Religionswissenschaft und ihre Folgen; Ch. Elsas, »Interreligiöser Dialog mit Außen- und Innensicht zu Bild und Wort: Personalisierung in der Religionswissenschaft«, in: H.-M. Barth; Ch. Elsas (Hg.), *Bild und Bildlosigkeit, Beiträge zum interreligiösen Dialog*, Hamburg 1994, S. 177-189, bes. S. 183; zu Smiths Werk insgesamt A. Grünschloß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik*, Göttingen 1994, bes. S. 40 f.

5 Vgl. Grünschloß, a. a. O., S. 78 f., 81 f. zu Smiths frühen Islampublikationen.

6 W. C. Smith, »Traditional Religions and Modern Culture«, in: W. G. Oxtoby (Hg.), *Religious Diversity*, New York; London, 1982, S. 69-76; dazu Grünschloß, a. a. O., S. 246-249.

7 W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, 1962, S. 331.

die in der islamischen Geschichte entwickelten Formen und Institutionen einem starken Gefühl von dem lebendigen, aktiven Gott untergeordnet ist...«⁸

Religionswissenschaft kann so nach der Funktion von Religion fragen und von da aus nach gesellschaftlichen Defiziten. Sie kann dann induktiv von der gesellschaftspolitischen Situation her zu Kritik an einseitiger Funktionalisierung kommen und so Religions- und Gesellschaftskritik üben. Und sie kann darüber hinaus Smiths Ansatz entsprechend danach fragen, wie ähnlich oder unähnlich der jeweilige Effekt eines bestimmten »religiösen« Phänomens im Glauben dieser und jener Menschen ist und entsprechend Analogie-Relationen aufstellen.⁹ Da die heutige Diskussion um den »Fundamentalismus« deutlich macht, daß das, was mit diesem Begriff gefaßt werden soll, weithin ein Spiegelbild unserer eigenen Modernisierungsprozesse ist, dürfte von Bedeutung sein, daß Smiths Personalisierungs-Konzept auch die Forschenden einschließt:

Auch wer Religionswissenschaft treibt, tut das als Mensch mit kontextbedingten und partikularen Überzeugungen. Dabei ist der »säkulare Rationalismus« nur als eine, wenn auch für Religionswissenschaft unverzichtbare, Tradition unter anderen in der Religions- und Kulturgeschichte anzusehen¹⁰: Das rationale Erbe Griechenlands und Roms, die Visionen des Humanismus, die Vollkommenheitsideen des Idealismus, der Glaube an die Vernunft und eine vernünftige Struktur der Welt sind »faith in one of its forms«¹¹. Smith trat deshalb für die dialogische Interaktion in religionswissenschaftlicher Forschung ein, da die heutige weltweite Begegnung der Traditionen »wohl zu einem der entscheidendsten Ereignisse der Religionsgeschichte überhaupt« zählt.¹² Bei der Anhängerschaft einer Religion kann man – so hat Jacques Waardenburg Smiths Ansatz weitergeführt – von der »Orientierung oder Absicht« erfahren, welche bei ihnen hier und jetzt oder damals und dort einen Tatbestand hervorruft oder hervorrief, der für sie religiöse Zeichenfunktion hat. Aber ebenso wie die studierte andere Religion und Kultur wird auch die eigene religiös-kulturelle Prägung der Reflexion zugänglich, wenn wir so »menschliche Intentionen zum Fokus unserer Wahrnehmung machen«: entsprechend den Prinzipien unserer Wissenschaft, »Religionen als rein menschliche Angelegenheit zu erforschen«.¹³ Solche Personalisierung dürfte am

8 W. C. Smith, *Der Islam in der Gegenwart*, Frankfurt 1963 (engl. 1957), S. 292.

9 W. C. Smith, »Some Similarities and some Differences between Christianity and Islam«, in: ders., *On Understanding Islam. Selected Studies* (Religion and Reason 19). The Hague; Paris; New York 1981, S. 233-246; vgl. Grünschloß, a. a. O., S. 119-122.

10 Smith, a. a. O., 1963, S. 92; vgl. Grünschloß, a. a. O., S. 140 f.

11 Smith, »Philosophia, as One of the Religious Traditions of Mankind: The Greek Legacy in Western Civilisation, Viewed by a Comparativist«, in: J. C. Galey (Hg.), *Differences, valeurs, hierarchies: Textes offerts à Louis Dumont*, Paris 1984, S. 253-279, hier S. 271; vgl. Grünschloß, a. a. O., S. 247.

12 Smith, a. a. O., 1963, S. 97.

13 J. Waardenburg, »Die Erforschung lebendiger Weltreligionen als wissenschaftliches Abenteuer«, in: ders. (Hg.), *Scholarly Approaches to Religion. Interreligious Perceptions, and Islam* (Studia Religiosa Helvetica 1). Bern u. a. 1995, S. 71-95, hier S. 89-91.

ehesten eine historisch-wissenschaftliche Darstellung der Religionen der Menschheit auf den Weg bringen, die für jeden »vernünftigen Menschen«, ob so oder so gläubig oder ungläubig, intersubjektiv nachvollziehbar ist.¹⁴

Kritisch ist anzumerken, daß Smith, abgesehen von seinen frühesten Arbeiten, die Frage politischer Dimensionen oder das Problem von Machtgefällen im Dialog kaum thematisiert hat. Damit haben die von aufklärerisch und reformerisch orientierten Intellektuellen vorgenommenen Deutungen religiöser Traditionen unverhältnismäßig hohen Stellenwert erhalten.¹⁵ Ich möchte deshalb die in der neuzeitlichen Beschäftigung mit Religion in der westlichen Moderne eingesetzten Möglichkeiten für Religionskritik und Religionsbegründung einerseits verallgemeinerbar als zum Menschen gehörig ansehen, der sich unter den Lebewesen dadurch auszeichnet, daß er weniger festgelegt und deshalb darauf angelegt ist, jede geschlossene Lebenswelt wieder in Frage zu stellen. Diese Offenheit macht den Menschen kulturell erfinderisch, läßt ihn dabei auch Institutionen, feste Ordnungen und gedankliche Systeme schaffen, aber bei wechselnden Situationen immer wieder auch durch neu entwickelte ersetzen. Den daraus folgenden prinzipiellen »Fallibilismus« definierte der Philosoph Hans Albert für die modernen Bedingungen als Gegenposition zu »Fundamentalismus«: In einem pluralistischen Diskussionsprozeß werden »prinzipiell unabschließbare Beobachtungen, Erfahrungen, Argumente und theoretische Grundannahmen miteinander konfrontiert« in der »Bewegung der offenen und offenbleibenden Kritik«, die Erkenntnisfortschritt ermöglicht.¹⁶

Andererseits sollen Konkretionen dialogischer Verständigung einschließlich ihrer politischen Dimensionen wenigstens mit Hinweisen aus eigener Erfahrung angesprochen werden. Denn die Deutung religiöser Phänomene hängt, weil sie Teil von Vergangenheit und Gegenwart umgreifenden soziokulturellen Gesamtphänomenen sind, von der Stellung des jeweiligen Betrachters zur betreffenden Gesamtkultur ab. Da »Christentum« oder »Islam« oder eine andere »Religion« kein empirisches Datum sind in derselben Weise wie konkrete Texte, Praktiken oder sogar Ideale, hängt das, was für ihre »Realität« gehalten wird, weitgehend von den Vorstellungen und Kategorien ab, mit denen jemand wissenschaftlich arbeitet. Das weist darauf hin, daß ihre Realität primär als eine Bedeutung existiert, die die wissenschaftliche Außenperspektive oder aber die Anhängerschaft in ihr findet. Für diese sind die gleichen religiösen Gegebenheiten viel mehr als reine Fakten, nämlich Zeichen und Symbole, die – zur Deutung der Lebenssituation verwendet – Orientierung und Identität

14 Smith, a. a. O., 1963, S. 100.

15 Mit Grünschloß, a. a. O., S. 126.

16 H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969, aufgenommen bei Th. Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek 1989, 17; vgl. die Auseinandersetzung bei St. H. Pfürtnner, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*, Freiburg i. Br. 1991, S. 63-71.

vermitteln.¹⁷ Als politische Rahmenbedingungen für die Bereitschaft und Möglichkeit zu dialogischer Verständigung haben sich die Institutionen säkularer Demokratie, in die neben anderen auch religiöse Organisationen eingebunden sind, als entscheidend wichtig erwiesen.

1. Die Kritik aus Vernunft an geschlossenem Traditions-Verhalten

Als von der westlichen Moderne geprägte Wissenschaftler können wir nicht hinter die kritische Haltung gegenüber der Religion zurück, die auf die konfessionelle Spaltung im europäischen Christentum und die nachfolgenden Religionskriege zurückgeht. Hier setzte die Aufklärung entgegen: Die den Menschen als solchen zueigene Vernunft reiche aus, im Streit von zwei geschlossenen Religions-Traditionen eine für jeden gültige und erkennbare sittlich-religiöse Wahrheit aufzufinden (Herbert von Cherbury 1624). Im 18. Jahrhundert erwuchs daraus zwei Stränge der Kritik: Zum einen müßten die Menschen von religiösen Vorurteilen befreit werden, die von machtbewußte Betrüger genutzt werden, um gesellschaftliche Unrechtsverhältnisse zu ihrem Vorteil aufrechtzuerhalten (d'Holbach 1770), und zum anderen habe sich alle Berufung auf die Autorität der Religionsurkunden vor historisch-kritischer Untersuchung zu verantworten, wie es liberale Theologen forderten. Jede Rede von besonderer Offenbarung habe zumindest darin ihre vergängliche Seite, daß sie an den geistigen Besitz ihrer geschichtlichen Empfänger anknüpft (Semler 1771).

Daraus entwickelten die beiden Anthropologen Tylor und Frazer Ende des 19. Jahrhunderts eine am vernünftigen Menschen als Maßstab orientierte evolutionistische Sichtweise für die allgemeine Religionsgeschichte. Ende des 20. Jahrhunderts ist aus diesem Ansatz maßgeblich eine Einstufung von »Fundamentalismus« als reaktionärer »Aufstand gegen die Moderne« – so Thomas Meyer – hervorgegangen: »Indem der religiöse Fundamentalismus sein Erkenntnisfundament dem Diskurs seiner Skeptiker entzieht, verschließt er sich auch dem suchenden Diskurs seiner Gläubigen. Am Ende entscheidet stets nur noch Macht über Wahrheit.«¹⁸ Dazu kam eine gegenüber der primären Bedeutung des Begriffs im Sinne der Selbstbezeichnung evangelikaler amerikanischer Protestanten neue politische Dimension, seit man dieses Wort »Fundamentalismus« auch »für diejenige Deutung des Islam verwendet, die den absoluten Wahrheitsanspruch der heiligen Texte und Überlieferungen gegen

17 J. Waardenburg, »Islamic Studies and the History of Religions«, in: ders. (Hg.), a. a. O., S. 440 f.

18 Meyer, a. a. O., S. 162.

jede moderne Kritik verfißt, die moderne westliche Wissenschaft verdammt und eine Einheit von Religion und Politik erstrebt«. ¹⁹

Aus vielen Begegnungen mit Muslimen, die als »Fundamentalisten«, »Integristen« oder – um westliche Begrifflichkeiten zu vermeiden – »Islamisten« eingeordnet werden, ist mir allerdings die außerordentlich große Variationsbreite bewußt geworden; etwa zwischen iranischen Studenten, die am Rande einer Berliner Veranstaltung zur Verteidigung schriftstellerischer Freiheit Khomeinis Aufruf zur Jagd auf Rushdie begrüßten, oder dem seit Jahrzehnten in Deutschland lebenden Nurdschuluk-Vertreter Abdul-Muhsin Alkonavi, der durch seine Deutungen erstaunlich viel in Ost und West als dem Islam verwandt erklärt. ²⁰ Vom westlich-modernen Vernunftkonzept bestimmte Kritik allein zugrundezulegen, kann Menschen mit ihrer Religion unrecht tun, weil zu leicht die dem »Fundamentalismus« zugeschriebene Schwarz-Weiß-Malerei ihr Gegenbild bei den Kritikern findet. Gleichzeitige Selbstkritik und eigenes Eintreten für Abbau von Ungerechtigkeiten müssen dazukommen, wissenschaftlich gestützt durch soziologische Analyse. Denn auch bei Smith heißt »personalistisch« nicht »individualistisch«: »the personal ist also the social, and especially so in the religious realm«. ²¹

Es lassen sich dann mit Martin Riesebrodt »rationale« und »charismatische« Formen und Unterformen unterscheiden, die der für die Phänomene in den USA und im Iran gefundenen Wortprägung entsprechend als Fundamentalismus zu bezeichnen sind. Was sie verbindet, ist wesentlich ein geschlossenes Traditionsverhalten, das die Anhängerschaft der westlichen Moderne entgegengesetzt, indem sie Gesellschaftskritik mit universalistischer heilsgeschichtlicher Dramatisierung verbindet und die religiöse Tradition auf einen gesetzesethischen Monismus hin reinterpretiert. Die Krise resultiere aus dem »Abfall von ewig gültigen, göttlich offenbarten und schriftlich-wörtlich überlieferten Ordnungsprinzipien, die in einer idealen Gemeinschaft schon verwirklicht waren«. Deshalb müsse die ideale Ordnung wieder konsequent angewendet werden – und diese »eine ›richtige‹ Ethik für alle ... bildet ... eine in sich geschlossene Einheit«. ²²

Ein hilfreiches Korrektiv zur möglichen Einseitigkeit des aufklärerisch-sozialwissenschaftlichen Ansatzes entnehme ich gleichfalls der Wissenschaftsgeschichte:

19 Ebd., S. 18.

20 A. M. Alkonavi, *Islamisch konstitutionelle Gesellschaftsform gegen Diktatur und Anarchie oder Chaos in den Schriften von Bediüzzaman Said Nursi*, Berlin 1994 (unveröff. Magisterarbeit an der Humboldt-Universität); vgl. Ch. Elsas, *Ausländerarbeit*, Stuttgart u. a., 1982, S. 27 ff.; ders., »Religiöse Faktoren für Identität. Politische Implikationen christlich-islamischer Gespräche in Berlin«, in: ders. (Hg.), *Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*, Hamburg 1983, S. 40-141, hier S. 78-86.

21 W. C. Smith, »Religion as Symbolism«, Einleitung zu: »Propaedia, Part 8, ›Religion‹«, in: *New Encyclopædia Britannica*, S. 298-301.

22 M. Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990, S. 19 u. S. 80.

2. Die Kritik aus mystischen Einheitserfahrungen an geschlossener Religionskritik

Mystische Einheitserfahrungen sind bei der Beschäftigung mit Religion in der westlichen Moderne einschließlich systematisch-religionswissenschaftlicher Ansätze gleichfalls von grundlegender Bedeutung. Eine kosmos-mystische Kritik an Beschränkung auf reine Vernunftreligion kann neuplatonische und christliche Traditionen mit Analogien in östlicher Mystik verbinden.²³ Denken wie auch Handeln sind Kräfte, deren Betätigung für das mystisch-religiöse Erleben wichtig sind. Doch hat dieses Erleben jenseits von Metaphysik und Moral als den Bereichen von Denken und Handeln seinen eigenen Ort – als aufnahmebereite Ausrichtung auf den transzendenten Fluchtpunkt, aus dem beide ihren Sinn beziehen. Wie mit Schleiermachers »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« 1799 der reinen Vernunftreligion entgegengehalten wurde, gründet Religion in einzelnen Anschauungen und Gefühlen und tritt so immer nur als bestimmte und positive Religion in Erscheinung: indem eine einzelne religiöse Anschauung als »Zentralpunkt« einer geschichtlich ausgestalteten Religion fungiert.

Entsprechend ging Max Müller 1869 bei seiner Begründung der Vergleichenden Religionswissenschaft davon aus, daß Religion in der menschlichen Seele verankert sei als die Fähigkeit, das Unendliche aus innerlich bewegendem Phänomenen in der umgebenden Natur unter verschiedenen Namen und in wechselnden Gestalten zu erfassen. Und die Religionspsychologie von William James sicherte 1902 empirisch ab: Zumindest bei gewissen Personen treten zur gewöhnlichen Bewußtseinssphäre Erinnerungen, Gedanken und Gefühle hinzu, die von außerhalb des eigenen Bewußtseins in die Bewußtseinssphäre eintreten als unerklärlich erscheinende Antriebe und Hemmungen. Darin, daß sich solche Menschen durch diese Erinnerungen, Gedanken und Gefühle einem Höheren verbunden fühlen, das die unterbewußte Fortsetzung des bewußten Lebens bildet und es »in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten«, ist das Eigentümliche religiöser Emotionen begründet.²⁴ Für James Pragmatismus war dabei entscheidend, daß »wirklich etwas geschieht, geistliche Energie einfließt und in der phänomenalen Welt Wirkungen, psychologische oder materielle, hervorgebracht werden« – eben im »unterbewußten Leben des Subjekts«.²⁵

Zur Konkretisierung zwei Beispiele von Menschen, die mir wegen ihrer aus mystischen Einheitserfahrungen gespeisten Kritik eindrücklich waren: Der eine ist der die Psalmen meditierende Theologe und Hitlerattentäter Bonhoeffer, der in der Todeszelle dem System, das die technische Vernunft totalitär

23 Vgl. R. B. Harris (Hg.), *Neoplatonism and Indian Thought*, Norfolk 1979.

24 W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Olten 1979, S. 41.

25 Ebd., S. 448 und S. 227.

zur Herabsetzung und Ausmerzung des Jüdischen und nicht systemkonformen Christlichen einsetzte, Verse entgegenhielt wie »Von guten Mächten wunderbar geborgen, erwarten wir getrost, was kommen mag ...«. Der andere ist der Ägypter Salah Eid, der bei Nassers Vorgehen gegen die Muslimbrüder als »Fundamentalist« eingekerkert und während dieser Zeit zum Mystiker geworden war. Er gewann dadurch eine solche innere Stärke, daß er im Berliner Exil zu einem herausragenden muslimischen Gesprächspartner für Menschen unterschiedlichster religiöser und auch religionskritischer Haltung wurde. Kaum zufällig vollzog sich das in Zusammenarbeit mit einem für seine gesellschaftskritische Christlichkeit bekannten Bonhoeffer-Schüler.²⁶ Man sollte vorsichtig sein, alles religiös fundierte Eintreten gegen Menschenverachtung und Ungerechtigkeiten imperialistischer oder sonstiger Gruppenherrschaft als »fundamentalistisch« zu deklarieren.

Für dialogische Verständigung ist es entscheidend, daß außer der menschlichen Vernunft auch die besonderen religiösen Erfahrungen samt ihrer Ausgestaltung im Eigenverständnis der verschiedenen Traditionen zur wechselseitig akzeptierten Gesprächsebene werden. Doch wie in der Wissenschaftsgeschichte müssen auch heute die Anfragen radikaler philosophischer und psychologischer Kritik in die Religionswissenschaft eingearbeitet werden, nämlich:

3. Die Ideologiekritik aus humanistischem Freiheitswillen

Religionsgeschichtliche Themen wären die Inhalte des religiösen Bewußtseins auch als bloße Produkte der Projektion menschlichen Vorstellens oder Fühlens. Für den von Marx an Feuerbachs Christentumskritik (1835) angeschlossenen Dialektischen Materialismus bildet das menschliche Wesen, solange es in seinen gesellschaftlichen Verhältnissen noch »keine wahre Wirklichkeit« besitzt, die Religion als seine »phantastische Verwirklichung« aus.²⁷ Freuds Psychoanalyse konkretisierte dieses dahingehend, daß das göttliche Subjekt, das den Wunsch nach Schutz gegen fremde Übermacht erfüllen soll, nach dem kindlichen Vaterbild konzipiert werde. Obwohl dieser Illusionsverdacht nur zeigt, wie die Gottesvorstellung produziert wird, reduziert dieser Ansatz auch den gemeinten Inhalt auf das Psychologisch-Sinnliche: Religion entstehe durch den Verzicht, indem der Mensch »seine Triebblut der Gottheit zum Opfer« bringt.²⁸ Religionswissenschaft wird religiöse Konzepte und so auch

26 W. Maechler, »Thesen zum christlich-moslemischen Dialog«, in: *Texte aus der Arbeit der Ev. Akademie Berlin (West) mit türkischen Arbeitnehmern und zum christlich-moslemischen Dialog* (Dokumentation 23/1980), Berlin 1980; vgl. Elsas, a. a. O., 1982, S. 27 ff. und 1983, S. 77 f.

27 K. Marx, »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung« (1844), in: ders.; F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1959, S. 378.

28 S. Freud, »Zwangshandlungen und Religionsausübung« (1907), in: *Studienausgabe VII*, Frankfurt a. M. 1973, S. 21.

das in westlicher Tradition üblicherweise auf jüdisch-christlichem oder auch islamischem Hintergrund diskutierte Konzept »Gott«, das für jene Gläubigen dem Transzendenten dazu diene, ins Menschenleben einzutreten²⁹, auf solchen Ideologieverdacht zu prüfen haben. Sie wird dafür den historisch-sozialen Kontext ihrer jeweiligen Verwendung und die beobachtbare Wirkung auf Menschen in möglichst dichter Beschreibung herausarbeiten.³⁰

Nicht betroffen von solcher Religionskritik würde eine inhaltliche Bestimmung des Gottesgedankens, die nicht als gesteigerte Wiederholung der Allmacht und Autorität eines irdischen Vaters erscheint. Darauf bezieht sich die auch mögliche positivere Einschätzung von Religion, wenn die gesellschaftlichen Kräfte mit in die Untersuchung einbezogen werden, wie das auf dem Boden der Marx-Freudschen Kritik in der Philosophie Ernst Blochs und der Psychologie Erich Fromms geschah: Der Charakter der Religion verschiebe sich zwischen den Polen »repressive, regressive« und »heteronome Mythologie« sowie »Religion der humanen Utopie«³¹ dementsprechend, daß sie in unbewußten seelischen Regungen begründet ist, die sich je nach den Menschengruppen, die »mit verschiedenen realen und psychischen Interessen« die Religion praktizieren, verändern.³²

Äußere Kritik, wie sie aufmerksam beschreibende Religionswissenschaft bereitstellen kann, und innere Kritik von seiten der Gläubigen können von daher bei einem Verständnis von Religionswissenschaft als ethischer Aufgabe in dialogischer Verständigung zusammengebracht werden, um religiös begründeten Unterdrückungspraktiken entgegenzuwirken. Die politischen Dimensionen und Schwierigkeiten dialogischer Verständigung zeigen sich besonders am Freiheitsverständnis und allgemein beim Thema Menschenrechte und religiöse Traditionen. In Riesebrodts religionssoziologischer Perspektive kann Regreß auf eine offenbarte und verwirklichte ideale Ordnung als ein »utopischer« Regreß zu humanitärer sozialreformerischer Gesinnungsethik gehören. Die sowohl »rationalen« wie auch »charismatischen« Fundamentalismus kennzeichnenden Gesetzesethik wäre demgegenüber auch in der Mobilisierung zu aktivem Kampf für die gerechte Ordnung Ausdruck autoritärer Religion, die in »mythischem« Regreß auf die in der patriarchalischen Ordnung der Frühzeit verwirklichte Form der Religion beruht.³³ Induktiver Untersuchungsansatz bei den Gläubigen läßt näher erkennen, wo sich etwa bei Muslimen – selbst bei sogenannten »Fundamentalisten« wie Imam Mehdi Razvi als einem Repräsentanten der Hamburger Schiiten-Moschee – im Dialog mit Vertretern der

29 Smith, »Religion as Symbolism«, a. a. O., S. 300.

30 C. Geertz, *Dichte Beschreibung*, Frankfurt a. M. 1983.

31 E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1968, S. 23 und S. 110.

32 E. Fromm, »Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion«, in: ders., *Das Christudogma und andere Essays*. München 1963, S. 9-91; Teilabdruck in: Elsas, a. a. O., 1975, S. 246-264, hier S. 263.

33 M. Riesebrodt, a. a. O., S. 20, 191, 239.

jüdisch-christlichen und der aufklärerisch-säkularen Tradition Konvergenzen andeuten – weil auch Mohammed als Gesandter Gottes auf dessen Weisung hin die Gewissensfreiheit anderer Gläubiger und rechtschaffener Menschen respektieren sollte³⁴: Wenn die gesellschaftliche Situation Menschen die humanitäre Praktizierung ihrer Religion näherlegt als die autoritäre, finden sie auch zu Haltungen, die sich trotz Unterschiedlichkeit miteinander vereinbaren lassen.

4. Das wechselseitig-kritische Verhältnis von Religionen und säkularen Einheitserfahrungen

Anfang des Jahrhunderts war »das Heilige« als das, was den Werten den Wert gibt, von der neukantianischen Philosophie in der Sinneinheit des Grundverhältnisses aufgefunden worden, das dem logischen, dem ethischen und dem ästhetischen Bewußtsein gemeinsam ist. An solche Einheitserfahrung im Geistigen anknüpfend hat die Religionsphilosophie Tillichs die Selbständigkeit der Religion darin gesehen, daß sie allein das Unbedingte selbst, das »auf dem Bewußtsein um die Sinnunerschöpflichkeit des Sinngrundes« beruht, ausdrücklich thematisiert³⁵. Für eine als ethische Aufgabe der dialogischen Verständigung begriffene Religionswissenschaft erhält dieser Ansatz dadurch Bedeutung, daß er diese Selbständigkeit der Religion als normativen Grund aller Kultur in ihrer kritischen Bezogenheit auf die kulturelle Gestaltung herausarbeitet: Die religiöse Funktion der Selbsttranszendierung kann nur so zum Tragen kommen, daß Religion als »das, was uns unbedingt angeht«, an die Unbedingtheit des unerschöpflichen Sinngehaltes erinnert. So hindert sie – auch innerhalb religiöser Traditionen – Moralität und Kultur daran, bestimmte Ausgestaltungen zu verabsolutieren, und regt immer wieder zur Veränderung und Neugestaltung an.³⁶ Gegenüber fundamentalistischer Betonung der Geschlossenheit des Religionssystems ist das im Auge zu behalten – neben den religionssoziologischen Ansätzen von Durkheim und Weber, die sich auf die Funktion gesellschaftlicher Integration beschränken, die Religion durch selbsttranszendierendes Kollektivbewußtsein als die organisierte Einheit bzw. subjektiv sinnhaft auf andere bezogenes Gemeinschaftshandeln leistet.

34 Ch. Elsas, »Human Rights. Common Traditions, Varieties of Translations and Possibilities for Convergences in Secular Christian and Muslim Discussion«, in: ders. u. a. (Hg.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*; Berlin; New York 1994, S. 435-451; hier S. 443 zu M. Razvi, »Gerechtigkeit, Menschenrechte und Weltfrieden aus der Sicht des Islam«, in: M. Stöhr, (Hg.), *Abrahams Kinder. Juden – Christen – Moslems* (Arnoldshainer Texte 17), Frankfurt a. M. 1983, S. 149-159, bes. S. 154.

35 P. Tillich, »Religionsphilosophie« (1925), in: *Gesammelte Werke* I, Stuttgart 21959, S. 295-364, hier S. 319.

36 Ders., »Religion als Funktion des menschlichen Geistes?«, in: *Gesammelte Werke* V, Stuttgart 21978, S. 37-42, hier S. 40.

Für Offenheit durch Transzendenzbezug läßt sich bei der von der Psychologie thematisierten Einheitserfahrung im Seelischen, die durch Einbeziehen des Unbewußten erreicht wird, besonders die Jungsche Annahme von Archetypen als Bewußtseinstranszendenz heranziehen. Jung hat Vorstellungen der Religion in Entsprechung zum »kollektiven Unbewußten« verstanden, aus dem heraus vom Willen des Subjekts unabhängige, unbewußte »autonome Komplexe« wirksam werden können. Diese können an den bewußten Ich-Komplex angegliedert und bewußt werden, was einen seelischen Reifeprozeß zur Folge hat.³⁷ Ein Moment für Fundamentalismus wäre dementsprechend, das seelische Reifen anzuhalten im Sinne einer Frömmigkeit, die Hans Schär »Gehäuse-Typ« nannte.³⁸ Während soziologisch beschrieben werden kann, wie sich Menschen in »Ghettos« zurückziehen, mag die neuere Narzißmusforschung für die Religionswissenschaft die bei einem offenen Ghetto gegebenen psychologischen Möglichkeiten von Dialog erschließen: Narzistische Befriedigung ist durch ein »Sicherheitsprinzip« und ein »ozeanisches« Gefühl gekennzeichnet³⁹, wie es in der Sprache der Mystik wiederbegegnet und in der erlebten frühen Einheit des Kindes mit der Mutter gründet. Das hätte religionskritische Bedeutung, wenn nicht in der Regression ein zur Progression gehöriges, förderliches lebenswichtiges Element gesehen wird, das »einen erneuten Zugang zu einem Potential eröffnet, das durch sogenannte realitäts-gerechte Ich-Entwicklung verschüttet wurde.«⁴⁰

Westlicher soziologischer Analyse stellt sich religiöser Fundamentalismus als eine eigenständige Variante »radikal-traditionalistischer Bewegungen ... dar, die unter Beschwörung einer mythischen Vergangenheit das traditionalistische Lager politisch mobilisieren«: »Ohne eine scharfe Abgrenzung kann das traditionalistische Milieu in den Großstädten gar nicht überleben: Insofern ist es gezwungen, fundamentalistisch zu werden, um traditionalistisch bleiben zu können«. Die psychische Disposition entwickle angesichts von Wandel in der Sexualmoral, Fremdeinflüssen auf die religiös-kulturelle Identität und Fremdbestimmung der Politik als Kennzeichen einen extremen moralischen Dualismus, Fremdenfeindlichkeit aufgrund von Bedrohung der eigenen Religion und paranoide Verschwörungsgewißheit.⁴¹ Die Narzismusforschung könnte demgegenüber an die »Zärtlichkeit in der homogenen Stadt« anknüpfen, die die muslimische Soziologin Fatema Mernissi mit dem Koranvers »Euer Gott hat sich selbst die rahma vorgeschrieben« (Sure 6,55) verbindet, den man Kindern gegen »Angst im Dunklen« lehrt: »Die Umma, diese mysti-

37 C. G. Jung, »Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens« (1919), in: *Studienausgabe der Werke VIII*, Olten 1971, S. 187-206, hier S. 193 f.

38 H. Schär, *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Zürich 1950, Teilabdruck in: Elsas, a. a. O., 1975, S. 312-336.

39 J. Scharfenberg, »Narzissmus, Identität, Religion«, in: *Psyche* 27 (1973), S. 949-966, hier S. 955.

40 R. Preul, *Religion, Bildung, Sozialisation*, Gütersloh 1980, S. 224.

41 Riesebrodt, a. a. O., S. 9 und S. 117; vgl. S. 156 ff. und S. 170 ff.

sche muslimische Gemeinschaft, die zum Träumen anregt, ist voll von *rahma*, dieser Liebesbeziehung, die die Mitglieder einer Familie verbindet und bewirkt, daß sich alle für das Schicksal des anderen verantwortlich fühlen. Der Schrei der fundamentalistischen Jugend von heute ist u. a. ein Appell an diesen *rahma*-Islam.⁴² Das kann sozialpsychologisch überlegen und empirisch-religionswissenschaftlich untersuchen lassen, inwiefern ein Rückzug auf die engere vertraute, auch fundamentalistisch festgelegte Gemeinschaft innerlich stärken kann und bei entsprechenden politischen Gegebenheiten dann erlaubt, auch über die Gruppengrenzen hinaus einen Schritt nach vorn zugunsten einer gesellschaftlichen Integration zu tun, in der das Eigene neben Anderem genügend respektiert wird. Auf solcher Annahme beruht, daß ich mich seit 1979 für Gespräche auch mit Vertretern sogenannter fundamentalistischer Gruppen und für ihre Aufnahme u. a. in die Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe für Ausländerfragen eingesetzt habe. Eine Bestätigung für diese Sicht sehe ich darin, daß inzwischen auch Vertreter islamischer Organisationen aller Art ein interaktionistisches Integrationsmodell für Deutschland befürworten.⁴³

5. Das der Mystik innewohnende religionskritische Element

In der Wertekrise des Weltkriegs erfüllte Rudolf Ottos »Das Heilige« die wichtige Aufgabe, herauszustellen, daß das religiöse Erlebnis über seine empirisch beobachtbaren sozialen Ausgestaltungen hinaus durch eine offenbar seinem Transzendenzbezug zugehörige Spontaneität gekennzeichnet ist. Solches Gefühl des »Numinosen« breche auf aus dem »Seelengrunde«, wenn auch angeregt durch das Weltlich-Sinnliche und sich sogleich in dieses »einflechtend«.⁴⁴ Neuere Religionswissenschaft hat bei Otto und den an ihn anschließenden Religionsphänomenologen zu Recht kritisiert, daß sie das intuitive Verstehen durch eigene Religiosität betont und dabei stark ihre christliche Überzeugung eingebracht haben. Von Bedeutung bleibt der Ansatz m. E. dann, wenn das religionskritische Element konsequent durchdacht wird, das der mystischen Grundlage des intuitiven Verstehens zu eigen ist. Denn das Offenbarwerden des Transzendenten als solches ist dem reflektierenden Geist nicht mehr erreichbar, sondern nur doppelt gespiegelt im Erleben des Menschen und in seinem Kult oder Wort gegenwärtig. So werden die Ansätze der Otto-Schule mit der analytischen Philosophie Ludwig Wittgensteins und neuerer religionswissenschaftlicher Mystikforschung dahingehend zu relativieren sein,

42 F. Mernissi, *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Hamburg; Zürich 1992, S. 124 f.

43 Elsas, a. a. O., 1983 und M. S. Abdullah, »Der Islam will in Deutschland heimisch werden«, in: Ch. Drawer; C. Wilß (Hg.), *Islam im Abendland* (Die Brücke, Sonderband 1), Saarbrücken 1992, S. 30-48, hier S. 32 f.

44 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), München 1963, S. 138.

daß dieses »Ganz-Andere«, von dem Otto spricht, eine in seinem Inhalt nicht festgelegte Erfahrung ist und deshalb kein irgendwie positiv zu fassendes Apriori sein kann. Denn alle bewußten Wahrnehmungen, die sich mystischen Sinneseindrücken verbinden, sind eben schon ein durch die Sozialisation geprägtes »Sehen-als« und entsprechend auch »Hören-als«⁴⁵.

Alle gegenwärtig gelebte Religiosität eines Individuums wird mitgeprägt von der Gesellschaft und ihrer Geschichte und wird erst als ein bereits kulturgeschichtlich geformtes Phänomen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. Wir haben deshalb die Spannung zwischen Symbol und Symbolisiertem als zum Menschen gehörig zu veranschlagen. Der o. g. Mehdi Razvi betonte so beim Marburger Rudolf-Otto-Symposium 1993 sicherlich aufgrund seines mystisch geprägten Islamverständnisses: Was als das reine Gotteswort in der bilderreichen semitischen Sprache offenbart wurde, wird nur bei einer Substantialisierung mißverstanden, wie sie das Indogermanische nahelegt. Denn wenn der Urheber der Worte transzendent ist, wäre es falsch, sie denotativ, auf ja oder nein festgelegt zu interpretieren. So sind auch Worte und Begriffe für die Offenbarung Hilfsmittel, die für Menschen unverzichtbar sind, aber gefährlich werden, wenn man bei ihnen stehenbleibt.⁴⁶ Daß man bei ihnen stehenbleibt, gehört zur fundamentalistischen »Monopolisierung des Repräsentationsanspruchs des göttlichen Auftrags, der authentischen religiösen Ordnung und damit des zeitlosen Fundaments der religiös-nationalen Identität«⁴⁷.

6. Die auch zum Verständnis des Menschen auf Offenbarungsgrundlage gehörende Selbst- und Religionskritik

Die Folge meiner Paragraphen zeigt, daß ich mit Paul Feyerabend⁴⁸ einer anarchistischen Erkenntnistheorie folge, weil alle Methodologien ihre Grenzen haben. In diesem Verständnis beziehe ich, auch wenn die jeweiligen Erkenntnisinteressen nicht miteinander vermischt werden dürfen, auch die Methoden konfessioneller Dogmatik oder ihr verbundener Philosophie in die Religionswissenschaft ein. Daraus ein Beispiel zur Klärung, wie unterschieden werden kann zwischen Menschen, die sich in einem offenen Verständnis auf Offenbarung als Fundament für ihr Weltverständnis beziehen, und solchen, die es in einem geschlossenen und dann fundamentalistisch zu nennenden Verständnis tun:

45 Ph. C. Almond, *Mystical Experience and religious Doctrin*, Berlin u. a. 1982, bes. S. 171; vgl. Ch. Elsas, »Religion und Mystik in der deutschsprachigen protestantischen Diskussion des 20. Jahrhunderts«, in: B. Jaspert (Hg.), *Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe*, Paderborn 1995, S. 25-30.

46 Referiert bei Elsas, »Interreligiöser Dialog«, a. a. O., 1995, S. 182.

47 Riesebrodt, a. a. O., S. 241.

48 P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M. 1983.

Im Anschluß an die Offenbarungstheologie Karl Barths hat die Religionsphilosophie von Heinrich Scholz argumentiert, daß das religiöse Evidenzgefühl auf dem Unvergleichlichkeitsanspruch der religiösen Erfahrung beruht. Deren Charakter, der über Eindrücke von Gegenständen der Welt hinausgeht, geht damit auch über die Grenzen gesicherter, durch Allgemeingültigkeit ausgezeichnete Erfahrung hinaus. Die religiöse ist deshalb der allgemeingültigen Erfahrung zur Seite zu stellen. Und sogar dem Transzendenzerlebnis gegenüber wird das Transzendente als ein »Mehr-Sein« erlebt, das die mit der religiösen Erfahrung gegebenen Tatbestände transzendiert.⁴⁹

Sachgemäß kann man entsprechend von religiösem Fundamentalismus nur dann sprechen, wenn die Tatbestände religiöser Erfahrung absolut gesetzt werden. Stefan Pfürtner hat darauf hingewiesen, wie konfessionelle Fundamentalismen darin, daß sie radikalisieren, was die spezifische Prägung aus dem jeweiligen theologischen und religiösen Umfeld ausmacht, die je eigenen ideologischen Versuchungen ihrer religiösen Herkunftswelt signalisieren. In protestantischer Tradition ist das eine verabsolutierte Treue zur Bibel in der eigenen Auslegung, in römisch-katholischer Tradition ist das eine verabsolutierte Treue zur Kirche mit ihren Traditionen einschließlich ihrer traditionellen Bibelauslegung.⁵⁰ Islamischen Fundamentalismus hat Smail Balic vergleichbar als »unreflektierte Hinnahme von Inhalten der Qur'an- und Überlieferungstexte« bezeichnet, »die der guten exegetischen Tradition widerspricht«: »Wohl ist der Rückgriff auf die Quellen im Islam inhaltsbestimmend für den Glauben, doch wird dieser Rückgriff bei Inanspruchnahme ... des rationalen Abwägens« der Wissenschaft al-fiqh (Einsicht) vollzogen, wenn er traditionsgebunden und nicht fundamentalistisch ist.⁵¹

Religionswissenschaft hat von Wertungen auf der Grundlage normativer Offenbarung abzusehen. Doch meine ich mit Colpe, daß die Selbstbescheidung aufgrund eines theologisch-philosophischen Verständnisses von Offenbarung als »souveränes göttliches Handeln am Menschen« zu einem selbst- und religionskritischen religionswissenschaftlichen Ansatz beitragen kann, von dem sich menschlichem Verfügen entziehenden Offenbarwerden von Transzendenz auszugehen.⁵² Wie es der Personalisierung in der Religionswissenschaft entspricht, geht sie dann von der Unverfügbarkeit aus, die die Anhänger einer Religion im Begründungsgeschehen der für sie lebenswichtigen Überzeugung erleben, und hinterfragt von daher kritisch alle Positionen. So kann sich auch jemand, der Religionswissenschaft betreibt, als Person innerhalb einer bestimmten Religionsgemeinschaft engagieren und doch – entsprechend dieser

49 H. Scholz, *Religionsphilosophie* (1922), Berlin 1974, S. 437.

50 Pfürtner, a. a. O., S. 28 f.

51 S. Balic, *Der Islam – europakonform?*, Würzburg; Altenberge 1994, S. 126.

52 C. Colpe, »Drängt die Religionsgeschichte nach einer Summe?« (1978), in: ders., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München 1980, S. 251-277, hier S. 276.

Unverfügbarkeit – ausdrücklich davon absehen, in religionswissenschaftlichen Erörterungen die Wahrheitsgewißheit zugrundelegen, die diese Religionsgemeinschaft konstituiert. Religionswissenschaftlich gesehen handelt es sich ja auch dabei um religionsgeschichtlich bedingte Deutungen von Personen, die innerhalb bestimmter historisch-kultureller und aktuell-sozialer Bezüge stehen und darin agieren. Das müßte im Blick darauf, daß andere in anderen Bezügen stehen, zur dialogischen Verständigung führen, die bemüht ist, die anderen zu Wort kommen zu lassen. Dazu gehört, daß sie sich in dem, was ihnen wichtig ist, auch anderes darstellen, als man es aus der eigenen Sozialisation und auch Forschung zu wissen meint.

Welche Aufgaben auf eine an den Menschen orientierte Religionswissenschaft warten, mag ein Stück aus einer Lesung zeigen, die der bosnisch-muslimische Kunsthochschullehrer Dzevad Karahasan aus Sarajevo im Wiener Exil hielt. Es zeigte in künstlerischer Dichte, wie dringend nicht nur die Konfliktparteien im ehemaligen Jugoslawien sich verständigen müssen. Auch Westler, die ihr Denksystem so selbstverständlich zugrundelegen, als sei es absolut, haben erst zu lernen, was anderen Menschen wirklich wichtig ist. Auch wenn Karahasan keine Affinität zu Fundamentalismus hat, spricht er dabei ein Anliegen an, das diesen und eine Religionswissenschaft der dialogischen Verständigung eben trotz programmatischer Geschlossenheit resp. Offenheit zusammenbringt: das Personalistische nicht untergehen zu lassen angesichts der westlich-modernen »Tendenz zur Rationalisierung und Versachlichung, d. h. Entpersonalisierung, der sozialen Beziehungen in allen gesellschaftlichen Bereichen.«⁵³

Karahasan schreibt von seinem Gespräch »mit einem wohlgesinnten und klugen Menschen aus Frankreich« in der belagerten Stadt: »Daß ich wohl um fünf Kilo schlanker geworden, es aber jetzt das wichtigste sei, nicht zuzulassen, daß von den nichtserbischen Volksgruppen mit dem gleichen Chauvinismus auf den serbischen Chauvinismus geantwortet würde, durch den wir alle in der Stadt bedroht sind, auch die Serben, die dem Chauvinismus der serbischen politischen Führer nicht erlegen sind«. Er habe dem freundlichen Franzosen versichert, »daß die Kälte kein besonderes Problem sei. Aber ein Problem sei es, wenn das Miteinander der Religionen und Nationen in Sarajevo verunmöglicht wird und es auf der Welt nur noch einen Ort derart versuchten Zusammenlebens [nämlich Jerusalem, Ch. E.] gibt, denn die Ganzheit der Welt muß sich an mindestens zwei Orten erweisen, um überzeugen zu können und von uns wirklich erlebt zu werden.« Karahasans Überlegungen zu seinem Gesprächspartner schließen: »Er, so nehme ich an, trauert jetzt wegen meiner Undankbarkeit und mangelnden Bereitwilligkeit, so unglücklich zu sein, wie er es mir angeboten hat – vielleicht grenzenlos, denn buchstäblich grenzenlos ist seine Bereitschaft, an mir gute Werke zu tun. So sind wir, ohne die gering-

53 Riesebrodt, a. a. O., S. 244; vgl. S. 11.

ste eigene Schuld, weit voneinander entfernt und unfähig, uns zu verstehen, traurig und jeder in seinen Kreis gesperrt.«⁵⁴

Was kann Religionswissenschaft hier beitragen? Wohl eine historisch-kritische Analyse der religionsgeschichtlichen Hintergründe, aber in Verbindung damit auch Möglichkeiten, die Konfliktparteien untereinander und mit Vertretern an Verständigung interessierter Außenperspektiven ins Gespräch zu bringen. Ein Ansatz dafür gelang mit Vorträgen und Diskussionsrunden von je einem bosnisch-muslimischen, kroatisch-katholischen und serbisch-orthodoxen Sprecher auf Einladung unseres Marburger Fachbereichs Evangelische Theologie 1993: In einem von Studierenden der Theologie und der Religionswissenschaft besuchten Seminar hatten wir die Bosnien-Thematik vorbereitet. Der Fachbereich hatte sich den Versuch zu eigen gemacht, zu Verstehens- und Versöhnungsansätzen beizutragen. Die Referenten erwarteten sich etwas davon, daß unser Forum für alle aufgeschlossen war. Alles trug dazu bei, daß sich die Gespräche in einer für das Auditorium und auch für die Redner so eindrucksvoll fairen und konstruktiven Art entwickelten, daß sie dann auch einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden.⁵⁵ Sowohl aufgrund der vielen Gelegenheiten für wechselseitige Denkanstöße als auch solcher Mobilisierungsmöglichkeiten halte ich einen theologischen Fachbereich für einen chancenreichen Kontext für eine kritische Analyse und dialogische Verständigung im Rahmen einer Religionswissenschaft, die sich mit Greschat daran orientiert, sowohl schriftlichen Dokumenten als auch vorgefaßten Meinungen gegenüber »die Menschen in den Mittelpunkt zu stellen.«⁵⁶

54 Dz. Karahasan, »Bosnischer Discours de la méthode«, in: ders., *Tagebuch der Aussiedlung*, Klagenfurt; Salzburg 1993, S. 77-88, hier S. 78 f. und S. 86 f.

55 Ch. Elsas (Hg.), *Bosnier – Kroaten – Serben, Muslime – Katholiken – Orthodoxe im ehemaligen Jugoslawien. Dokumentation einer Podiumsdiskussion von Vertretern der drei Volks- und Religionsgruppen im Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg*, Hannover 1994 (Islamreferat des EKD-Kirchenamtes, Pf. 210220, D-30402 Hannover); ders., »Bosnien. Religionsgeschichtliche Analyse einer balkanischen Grenzlandtragödie«, in: R. Faber; B. Naumann (Hg.), *Literatur der Grenze – Theorie der Grenze*. Würzburg 1995, S. 225-236.

56 Greschat, a. a. O., 1994, S. 8.