RelBib
Bibliography of the Study of Religion

https://relbib.de

Dear reader,

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

Author:	Heller, Birgit
Title:	“Die »Gretchenfrage« der Religionswissenschaft: grundsätzliche Überlegungen zu Definitionen, Epistemologie und Hermeneutik“
Published in:	Erwägen, Wissen, Ethik : EWE. Stuttgart: Lucius & Lucius ; München: Deutsche Wirtschaftsdatenbank GmbH ; Kornwestheim : Brockhaus Commission
Volume:	23 (2)
Year:	2012
Pages:	271 – 272
ISSN:	1610-3696

The article is used with permission of *De Gruyter*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Die „Gretchenfragen" der Religionswissenschaft. Grundsätzliche Überlegungen zu Definitionen, Epistemologie und Hermeneutik

Birgit Heller

((1)) Die Debatte um den Begriff „Religion" quält und spaltet die Vertreter/innen des Fachs Religionswissenschaft wie das in keiner anderen wissenschaftlichen Disziplin der Fall ist. Jürgen Mohn gehört offensichtlich zu den Anhängern eines sehr weiten, funktionalen Religionsbegriffs. Religion dient demnach der Sinn- und Orientierungsstiftung, ist letztlich Weltanschauung (19). Referenzpunkte sind nach Mohn „Götter, Buddhas, Rechte, Kollektive, Vorbilder, Gesetze usw." (9). Diesem Religionsbegriff folgend müsste die Reihe wohl fortgesetzt werden mit: Kapital, ation, Gesundheit, Fußball usw. Ich zähle mich zu jenem Teil der Fachvertreter/innen, die einen derart breiten Religionsbegriff für zu unspezifisch hält. Es ist durchaus sinnvoll Phänomene, die religionsanaloge Funktionen in der Gesellschaft erfüllen, in der Religionswissenschaft zu berücksichtigen, aber ich halte im Rahmen der funktionalen Definition von Religion an der Erfahrung bzw. am Bezug zu einer *großen* Transzendenz (Schütz/Luckmann 1984, 161-177; Luckmann 1991, 166-171) fest, wobei darüber hinaus noch zusätzliche Spezifizierungen nötig sind (so etwa Knoblauch 2006, 100: „Als religiöse Erfahrung möchte ich nun solche Erfahrungen bezeichnen, in denen große Transzendenzerfahrungen auf eine symbolisch außerweltliche Weise gedeutet werden."). Die Dilemmata der Begriffsdebatte wiederholen sich derzeit in der von verschiedenen Disziplinen (besonders Gesundheitswissenschaften, Psychologie, Soziologie, Theologie) angefachten Diskussion des Begriffs Spiritualität und der Verhältnisbestimmung zu Religion (vgl. dazu Heller 2010a).

((2)) Sinnsuche, Sinngebung und Fähigkeit zur Transzendenz sind Kategorien, die in den aktuellen Definitionen von Spiritualität überwiegen. Spiritualität gilt meist als das weitere Konzept, während Religion an eine Glaubensgemeinschaft mit Traditionen, Symbolen, Riten etc. gebunden wird. Die Literatur zu Spiritualität im Gesundheitswesen tendiert zu einer möglichst weiten Definition, einem möglichst inklusiven Verständnis, das religiöse und so genannte nicht-religiöse bzw. humanistische Spiritualität verbinden möchte. In den konkreten Definitionsversuchen lassen sich jedoch de facto weitgehend (funktionale) Religionsdefinitionen erkennen. An der Wurzel des Paradoxes eine „nicht-religiöse" Spiritualität analog zu einem funktionalen Religionsbegriff zu definieren, liegt zum einen ein völlig verkürztes Verständnis von Religion: Religion wird überwiegend gleichgesetzt mit der formalen, kultischen, organisierten Tradition (wobei im Hintergrund meist eine bestimmte Sozialform von Religion, nämlich das Modell der christlichen Kirchen steht). Zum anderen wird der Begriff Spiritualität bis hin zur Weltanschauung/Lebenseinstellung ausgedehnt. Letztlich führt diese Praxis dazu, dass niemand mehr sagen kann, was Spiritualität eigentlich ist. Spiritualität ist zu einem inflationären und ausdruckslosen Begriff geworden, zu einer Worthülse, die alles und nichts bedeuten kann. Vage Rückerinnerungen an den Wortursprung *spiritus/spiritualis*, also „Geist/geistlich" – sind noch vorhanden, wenn der Mannschaftsgeist, der Geist des Kapitalismus oder des Sozialismus beschworen wird. Es wäre hilfreich, den Begriff Spiritualität auf die Ausbildung einer geistigen Dimension im Menschen zu beziehen, die die materielle Welt transzendiert. Fehlt jeder (große) Transzendenzbezug, wäre es meines Erachtens besser nicht von Spiritualität zu sprechen, um eine völlige Verwaschung des Begriffs zu vermeiden.

((3)) Wenn Religion als „Orientierungsleistung für Individuen und Kollektive" (18), als „Prinzip der Legitimation von Ordnung" (24) definiert wird, ist damit zwar eine zentrale Funktion von Religion beschrieben, aber die Menge der vergleichbaren Phänomene bleibt zu vage. Ich möchte die Sache zuspitzen und frage daher, ob es angemessen ist, die Erfahrungen des Sufi-Mystikers Al-Halladj, der Hindu-Mystikerin Akkamahādēvi oder von modernen spirituell suchenden Menschen mit den Erfahrungen von Mitgliedern der NSDAP, Börsenspekulanten oder Fußballfetischisten zu vergleichen? Wenn es um die Stiftung von Ordnung und Orientierung geht, dann würden diese Phänomene auf einer Ebene liegen. Im Rahmen einer reinen Funktionsbestimmung von Religion als Ordnungs- und Sinnstiftung sind Schlüsselerfahrungen bzw. Grundintentionen von religiösen Traditionen oder religiösen Menschen nicht erfassbar. So halte ich etwa die Grundunterscheidung von Gott und Welt, Nirvana und Samsara nicht für die zentralen Grundstrukturen von Christentum und Buddhismus (30). Die Auffassung von Mohn, dass die Historizität von Gründungsereignissen für die Religionswissenschaft aufgrund der zentralen Bedeutung des medialen Vermittlungsprozesses völlig zu vernachlässigen sei (32), ist für mich nicht nachvollziehbar. Seltsamerweise zeigt sich an dieser Stelle (sicher ungewollt) eine Parallele zur klassischen Religionsphänomenologie, die nicht zuletzt wegen ihrer A-Historizität ins Kreuzfeuer der Kritik geraten ist. Wenn die Bergpredigt bzw. die Dharma-Rede der Stifterfiguren von Christentum und Buddhismus für die Religionswissenschaft nur mehr als „mediale Produkte" relevant sind, fehlt mir jede Grundlage für Überlegungen und Aussagen über Entstehungshintergrund, Entwicklung, Identität und Wandel von religiösen Traditionen. Religionswissenschaft, die nicht tief in der Religionsgeschichte verankert ist, steht auf tönernen Füßen. Letztlich stellt sich doch die grundsätzliche (philosophische) Frage: Warum ist überhaupt etwas und nicht viel mehr nichts?

((4)) Ich teile den Ausgangspunkt von Jürgen Mohn, dass die Religionskomparatistik die zentrale Aufgabe von Religionswissenschaft sein muss und dass Religion ein spezielles kulturelles Zeichensystem darstellt. In der Reihe der beschriebenen Spezifika (Symbole, Mythen, Rituale) vermisse ich jedoch die Erfahrungsdimension und die Sozialformen von Religion. Ich halte den aisthetischen Ansatz in der Religionsforschung insofern für grundlegend als dadurch betont wird, dass die Quellen der Forschung nur in den materialisierten Zusammenhängen von Wahrnehmungsräumen vorliegen. Jürgen Mohn hat durchaus Recht mit der Aussage, dass Sprache einen spezifischen Wahrnehmungsraum konstituiert, allerdings gilt das auch für die wissenschaftliche Sprache. Die mediale Rahmung, die er selbst für das Verständnis von Religion(en) bereitstellt, ist mechanistisch-

technokratisch geprägt. Religion ist demnach ein „Ordnungsgenerator" (20), Religionen sind „die ‚Motoren' kultureller und gesellschaftlicher Kommunikation, weil sie deren Grundunterscheidungsproduzenten" sind (32). Jürgen Mohn gesteht durchaus zu, dass Wissenschaft in die gesellschaftlichen Diskurse eingebunden ist, zieht daraus aber keine hermeneutischen Konsequenzen. Er meint der Einbindung von Wissenschaft in die soziokulturellen und subjektiven Rahmenbedingungen zu entgehen, indem er Distanznahme (42; 50) und „Involvierungsresistenz" (48) beschwört. Verschiedene (post)moderne Denkansätze wie Kritische Theorie, Feministische Theorie oder Postkolonialismus haben den untrennbaren Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse entlarvt. Wissenschaft ist kein objektives, wertneutrales Unterfangen, sondern selbst ein ordnungsstiftendes System mit je spezifischen Grundunterscheidungen.

((5)) Übereinstimmend mit Jürgen Mohn denke ich, dass die Ordnung der Welt im Prozess der Anschauung konstituiert wird, das gilt aber auch für die wissenschaftliche Wahrnehmung. Ich bezweifle, dass Religionswissenschaft eine neutrale, objektive Orientierung über Orientierungsleistungen von Religion(en) (18) liefern kann, weil sie selbst weltkonstruktiv ist (vgl. Heller 2010b). Beim Lesen des in vieler Hinsicht instruktiven Artikels von Mohn habe ich mich immer wieder gefragt: Wie schaut Jürgen Mohn die Welt an? Was wissenschaftliche Forschung adäquater in der Relation zu ihrem „Untersuchungsgegenstand" macht, ist die Auseinandersetzung mit den eigenen Voraussetzungen und Gebundenheiten, die diskursive Offenheit für eine Vielfalt von Positionen und nicht zuletzt die Wechselbeziehung zu den beforschten Subjekten – es würde der Religionswissenschaft gut tun die Verbindung emischer und etischer Perspektiven von der Kultur- und Sozialanthropologie zu lernen. Ich selbst bekenne mich zur ethischen Verantwortung von Wissenschaft. Ich bin nicht der Ansicht, dass jene Forschung am vertrauenswürdigsten ist, die behauptet, dass sie keinen Bezug zu ihrem „Forschungsgegenstand" hat. Wissenschaft hat nie nur der neutralen Informationsbereitstellung gedient – im Gegenteil: Wo sie diesen Anspruch vertreten hat, ist sie oft genug schuldig geworden, indem sie indirekt oder direkt das Leben von Menschen beeinträchtigt, missbraucht oder sogar geopfert hat. Es ist heilsam sich immer wieder einmal mit dem bekannten Wort von Bertold Brecht (1963, 125) zu konfrontieren: „Ich aber halte dafür, dass das einzige Ziel der Wissenschaft darin besteht, die Mühseligkeiten der menschlichen Existenz zu erleichtern." Wissenschaft erfüllt verschiedenste Aufgaben und ich möchte nicht in dem Sinn missverstanden werden, dass ich nur Forschung, die für die Gesellschaft von unmittelbarem Nutzen ist, für legitim erachte. Allerdings fühle ich mich nicht dem Mythos objektiver Wissensproduktion, sondern der Erschaffung einer gerechteren, lebenswerten Welt verpflichtet – auch wenn ich mich damit dem Vorwurf der wissenschaftlichen „Kathederprophetie" aussetze.

Literatur

Brecht, Bertold (1963): Das Leben des Galilei (geschrieben 1938/39). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heller, Birgit (2010a): Spiritualität zwischen Traditionen und Moderne. Religionswissenschaftliche Perspektiven auf die Begriffsdebatte im Kontext von Spiritual Care. In: Hans G. Hödl/Veronika Futterknecht (Hg.): Religion nach der Säkularisierung. Religionswissenschaftliche, anthropologische, philosophische, psychologische und theologische Perspektiven. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Münster: LIT, 280-300.

Heller, Birgit (2010b): Dekonstruktion von Objektivität, Wertfreiheit und kritischer Distanz: Impulse der Frauenforschung/Gender Studies für die Religionswissenschaft. In: Susanne Lanwerd/ Marcia E. Moser (Hg.): Frau Gender Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann, 137-147.

Knoblauch, Hubert (2006): Soziologie der Spiritualität. In: Karl Baier (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt: Wiss. Buchges., 91-111.

Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1984): Strukturen der Lebenswelt. Bd. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Adresse

Prof. Mag. Dr. theol. Dr. phil. habil. Birgit Heller, Universität Wien, Institut für Religionswissenschaft, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien
E-Mail: birgit.heller@univie.ac.at