

WAHRHEIT DER RELIGIONEN
EIN PROBLEM DER NEUEREN RELIGIONSWISSENSCHAFT
UND DER RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE

Johann Figl, Wien

Neuere Religionswissenschaft versteht sich als eine *empirische* Wissenschaft, und es gibt die weit verbreitete Position, dass

„innerhalb unserer Wissenschaft ein Konsens darüber bestehen (sollte), dass die Wahrheitsfrage die Religionswissenschaft nichts angeht, bzw. nur indirekt von ihr aufgenommen werden kann“, [und] „dass es nicht Aufgabe dieser Disziplin sein kann, die Wahrheitsfrage auf irgendeine Art und Weise zu beantworten, denn dann würde sie ihren wissenschaftlichen Charakter verlieren und letztendlich nichts anderes als Bekehrung betreiben (...). Wenn die Religionswissenschaft tatsächlich die Frage nach der religiösen Wahrheit aufnehmen würde, würde sie norm- und wertbildend wirken, ihre empirische Basis und damit ihren Gegenstand, die konkreten Religionen, verlieren (...)“

Doch gerade diese konkreten Religionen zeigen uns, dass die

„Werte des Wahren, Schönen, Guten usw. atomistisch aufgefasst werden (können), daß nämlich ein jedes Religionssystem aus sich selbst heraus eben diese Werte freisetzt.“¹

Die These ist klar: Religionswissenschaft untersucht und analysiert die Wahrheitsansprüche der Religionen, ohne selbst eine Aussage über deren Wahrheit zu treffen. Bevor ich diese dezidierte Position näher erläutere, möchte ich in einem *ersten Punkt* deren wissenschaftsgeschichtliche Gegenposition aufzeigen, nämlich die Religionsphänomenologie. Im *zweiten Punkt* will ich die Entwicklung kurz skizzieren, die zu der erwähnten Position der *Ausklammerung* der Wahrheitsfrage geführt hat. Vor diesem Hintergrund soll im Anschluss an Ansätze der sogenannten Neuen Religionsphänomenolo-

¹ FLASCHE 1998: 13-20, Zitate: 13.

gie (CARSTEN COLPE, JACQUES WAARDENBURG) im *dritten Punkt* versucht werden, der Wahrheitsthematik innerhalb der Religionswissenschaft einen neuen Stellenwert zu geben, der sowohl dem wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis dieser Disziplin entspricht als auch offen für existenziell-hermeneutische Dimensionen des lebensweltlichen Gesamtkontextes religiöser Phänomene ist. Hier ist die Brücke zur wichtigen Thematik der Glaubensgewissheit gegeben, zur Rückbindung religiöser Tradition in den Daseinsvollzug des Menschen, wie GERHARD OBERHAMMER grundlegend ausführt.²

Etwas vereinfacht dargestellt geht es bei diesem Dreischritt um folgende Positionen: 1. Die Religionsphänomenologie geht von einer Zurückhaltung gegenüber dem Wahrheitsverständnis der Religion aus, was im Begriff der *Epoché* (Enthaltung vom Urteil) zum Ausdruck kommt; es ist gleichsam eine „Einklammerung“ (zumindest auf Zeit) der Wahrheitsfrage; 2. Die darauf folgende Position der Religionswissenschaft ist durch eine *Ausklammerung* der Wahrheitsfrage gekennzeichnet. Im 3. Punkt geht es mir um die religionswissenschaftliche Thematisierung *religiöser Wahrheit* in einem neuen Konzept, das das heutige Selbstverständnis der Religionswissenschaft als ihre wissenschaftstheoretische Basis versteht, sich jedoch weiteren und weiterführenden hermeneutischen Dimensionen nicht verschließt. Bei diesem hier verfolgten Ansatz, der die Thematik religiöser Wahrheit weder zeitweise „einklammert“ noch generell „ausklammert“, ist die intentionale und pragmatische Struktur religiöser Wahrheitsaussagen mitzubeachten.

1. „Einklammern“ der Wahrheitsfrage (*Epoché*) – zur Methode der klassischen Religionsphänomenologie

Lange Zeit stellte die Religionsphänomenologie, die GUSTAV MENSCHING eine „Religionswissenschaft des Verstehens“ genannt hat,³ eine maßgebende Richtung der Religionswissenschaft dar; sie wurde als eigene (Teil-)Disziplin dieses Faches (insbesondere neben

² Vgl. OBERHAMMER 2004, in diesem Band, pp. 9-25.

³ MENSCHING 1948: 80.

Religionsgeschichte) verstanden. Die einer weiteren Öffentlichkeit bekannten Religionswissenschaftler NATHAN SÖDERBLOM, RUDOLF OTTO, FRIEDRICH HEILER, MIRCEA ELIADE, GUSTAV MENSCHING, KARL GOLDAMMER u.a. gelten als Religionsphänomenologen.

Einer der entschiedensten Vertreter der phänomenologischen Denkweise war GERARDUS VAN DER LEEUW. Seine methodologischen Prinzipien, die in den ‚Epilegomena‘ seiner *Phänomenologie der Religion* (= PhR)⁴ formuliert sind, wurden später fast schulmäßig angewendet.⁵

Es sind zwei *Hauptbegriffe* der Religionsphänomenologie, die deren Methode ihrer Grundstruktur nach erfassen und die wiederum am klarsten VAN DER LEEUW herausgestellt hat: das Prinzip der *Epoché* und das Prinzip der Erfassung des *Eidos*, des Wesens.⁶ Der Einfluss HUSSERLS scheint hier offenkundig zu sein; gleichwohl aber gewinnen diese phänomenologischen Schlüsselbegriffe im religionswissenschaftlichen Kontext ihre spezifische Bedeutung: *Epoché* meint Absehen vom eigenen Urteil, dessen Zurückhaltung, das „Einklammern“ der mitgebrachten Meinungen. Nur das Phänomen als Phänomen solle sich zeigen; und allein von diesem sich Zeigenden gelte es Zeugnis abzulegen. Wenn jemand Phänomenologie treibt, soll er „reden über das, was sich gezeigt hat“ (PhR 772). Dieses Reden impliziert eine Reihe von Stufen, die in der Praxis ineinander übergehen, von VAN DER LEEUW aber im Einzelnen aufgezählt werden: die *erste* Stufe ist die *Namengebung*, wie z. B. „Opfer“, „Reinigung“, „Gebet“, „Heiland“, „Mythos“ usw. (PhR 772 und 787). Dies sind die *Erscheinungen*, um die es in der Religionsphänomenologie geht. Eine solche Herauslösung einzelner „Namen“ (logisch eigentlich: Begriffe) bildet ein Grundmerkmal religionsphänomenologischer Handbücher, und sie ist gleichsam das Charakteristikum dieser Richtung. Es ist ein Vorgang der Klassifikation. Deutlich sagt dies VAN DER LEEUW:

⁴ VAN DER LEEUW ²1956: 768ff.

⁵ Vgl. VAN DER LEEUW ²1956: 42.

⁶ BLEEKER 1974: 225-243, bes. 228f.

„In der Namengebung trennen wir Phänomene und fügen sie zusammen. M.a.W. wir klassifizieren“ (PhR 772).

Da es eine Gefahr der „Namengebung“ ist, sich mit Worten und Begriffen zufrieden zu geben, ist als weiterer Schritt „die *Einschaltung* des Phänomens *in das eigene Leben*“ notwendig: das, was sich zeigt, den Sinn, können wir nur deuten, wenn wir es „methodisch erleben“; es geht – wie er mit DILTHEY formuliert – um das „Erleben eines Strukturzusammenhanges“ (PhR 773). Über den Weg der Erfassung des Phänomens gelingt es, das Wesen des Erscheinenden, näher hin das *Wesen* des religiösen Phänomens vor Augen zu bekommen. Die *Epoché* ist die Vorbedingung der Wesenserfassung, d.h. die Zurückhaltung, die „Einklammerung“ ist dafür notwendig. Die genannten Aspekte zusammen sind nun grundlegend für das, worum es geht, nämlich für das *Verstehen* der Religion. „Verstehen“ wird somit jenes Ziel, auf das die beiden genannten wichtigen Stufen hinführen. Sie begründen die Struktur des phänomenologischen Zugangs zur Religion: „Wissenschaft ist Hermeneutik“ (PhR 776).

Eine problematische Etappe ist das *Sich-Hineinleben* in den Wahrheitsanspruch einer Religion. Dieses ist auch Ansatzpunkt der Kritik gewesen. Doch ist die Religionsphänomenologie keinesfalls einheitlich, denn es gab unterschiedliche Richtungen. Ihre Entwicklung hat sich daher auch über lange Zeit, zirka ein halbes Jahrhundert, erstreckt. Ich gehe auf einen der letzten Repräsentanten ein: auf GUSTAV MENSCHING. Bei ihm kann nicht einfach gesagt werden, dass die Religionsphänomenologie als wissenschaftliche Methodik den Wahrheitsanspruch der Religionen übernimmt. Ihm geht es um die Feststellung von historischen Fakten, um „Tatsachen“, wie er sagt, nicht um die Übernahme von religiösen Wahrheiten. In dem 1972 in zweiter Auflage erschienenen und später wieder aufgelegten Buch *Die Weltreligionen* schreibt er:⁷

„Wenn wir hier von Tatsachen sprechen, so liegt der Tatsachencharakter nicht etwa darin, daß die in den verschiedenen religiösen Traditionen überlieferten Vorstellungen, die mythischen Berichte und die an die Kultpraktiken geknüpften Erwartungen Tatsachen, also ob-

⁷ MENSCHING 1981: 9f.

jektive Wirklichkeit betreffen und also in diesem Sinne ‚wahr‘ sind, sondern darin, daß alle diese Erscheinungsformen religiösen Lebens historisch sind, d. h. in der Ebene der tatsächlichen Geschichte gegeben sind. Nach dem Wahrheitsgehalt der in der Geschichte begegnenden religiösen Vorstellungen wird von der Religionswissenschaft nicht gefragt. Über transzendente Wahrheiten vermag Religionswissenschaft wesensmäßig nicht zu urteilen. Die Wahrheit, um die es, wie in jeder Wissenschaft, auch in der Religionswissenschaft geht, ist die Übereinstimmung des wissenschaftlich Erforschten mit der historischen Wirklichkeit.“

Bei MENSCHING, der als einer der letzten bedeutenden Religionsphänomenologen gilt, ist die Aussageintention hinsichtlich des Verhältnisses von Religionswissenschaft und Wahrheit jedenfalls klar: diese Wissenschaft kann und will gar nicht über Wahrheit oder Unwahrheit religiöser Auffassungen entscheiden. Eine solche Fragestellung gehört anderen Disziplinen an, nämlich jenen, von denen sich Religionswissenschaft ausdrücklich unterschieden wissen will: *Theologie* und *Religionsphilosophie*, wie MENSCHING in diesem Zusammenhang verdeutlicht: trotz mancher Übereinstimmungen, z.B. dass sowohl Theologie als auch Religionswissenschaft in der systematischen Art der Darstellung es mit dem Christentum als einer spezifischen Religion zu tun haben, gilt, dass die Religionswissenschaft grundsätzlich dadurch von der Theologie getrennt ist,

„daß die Theologie in jedem Falle normative Wissenschaft ist. Sie hat in grundsätzlichem Unterschied zur Religionswissenschaft nicht nur die Wesensfrage, sondern auch die Wahrheitsfrage zu stellen und zu beantworten (...). Die eigene Religion wird in der Theologie beken- nend und verbindlich normativ dargestellt. In der Religionswissen- schaft dagegen ist die Behandlung ihres Objekts nicht vom Glaubens- stand des Religionsforschers abhängig (...)“⁸

In dem Aspekt der Distanz gegenüber der Theologie besteht also ein Konsens zwischen einer solchen phänomenologischen und einer „postphänomenologischen“ Richtung der Religionswissenschaft,

⁸ MENSCHING 1981: 11f.

wie sie exemplarisch einleitend zitiert wurde. Eine wichtige *Differenz* ist aber weiterhin gegeben: nämlich im hermeneutischen Ansatz, in der Orientierung an einem *empfindenden Verstehen*. Zwar steht nach MENSCHING der Religionswissenschaftler der zu erforschenden Religion „nach Kräften objektiv gegenüber“, doch dies realisiert er dadurch, dass er sich bemüht,

„durch möglichste Einfühlung in die betreffende Religion ihr Wesen zu erfassen und das in ihr Gemeinte zu verstehen. Moderne Religionswissenschaft ist eine Wissenschaft des Verstehens“⁹

– so das abschließende Statement, in das die Abgrenzung gegenüber der Theologie mündet. Den *Kritikern* der Religionsphänomenologie ist aber diese hermeneutische Ausrichtung selbst noch zu stark an der Theologie orientiert (obwohl MENSCHING sich zeit lebens in einem kritischen Verhältnis ihr gegenüber befand). Außerdem sei „Verstehen“ keine *wissenschaftliche* Methodik.

Eine weitere Disziplin, die sich von der Religionswissenschaft in Bezug auf die Wahrheitsfrage unterscheidet, ist die *Religionsphilosophie*: sie ist – im Unterschied zur systematischen Religionswissenschaft, die auf der Basis empirischer Religionsgeschichte aufbaut – „weitgehend spekulativ“, und sie fragt „nach der Wahrheit der Religion“; die Leitfragen dieser philosophischen Teildisziplin lauten: „Wie ist religiöse Erkenntnis möglich? Und was ist Wahrheit in der Religion? Das sind Fragen, die die Religionsphilosophie zu beantworten sucht“.¹⁰

Bei MENSCHING ist eine Position anzutreffen, die durchaus die wissenschaftliche Distanz zum Wahrheitsanspruch der Religionen betont, zugleich auch den Unterschied zu jenen benachbarten Disziplinen, die in verschiedener Weise die Wahrheitsfrage stellen: die Theologie und die Religionsphilosophie. Trotz dieser strikten Unterscheidung hat MENSCHING grundlegende phänomenologische Anliegen deutlich bewahrt – sowohl in der Methodik des Verstehens als auch z.B. in seiner berühmten Definition, in der Religion in ihrem Lebens- und Transzendenzbezug gesehen wird: Religion wird von

⁹ MENSCHING 1981: 11.

¹⁰ MENSCHING 1981: 12.

ihm als „erlebnishaftige Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“ verstanden.¹¹ Gerade dieser Bezug zum Heiligen wurde bei den folgenden phänomenologiekritischen Ansätzen in Frage gestellt.

2. Die Ausklammerung der Wahrheitsfrage in phänomenologiekritischen Positionen

Die deutliche Differenz zwischen Religionsphilosophie und Theologie einerseits und Religionswissenschaft andererseits ist im maßgebenden Werk von JOACHIM WACH, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* von 1924 grundgelegt: eine autonome Religionswissenschaft befasst sich für WACH mit dem religiösen Anspruch „ohne Diskussion und unter ausdrücklicher *Ausschaltung* (Einklammerung) der *Gültigkeits-Wahrheitsfrage*“.¹²

Diese „Ausschaltung“ der Gültigkeitsfrage bringt zugleich die „Ausklammerung“ der Wahrheitsfrage zum Ausdruck (auch wenn hier der Begriff „Einklammerung“ verwendet wird), die die Religionswissenschaft in ihrem Selbstverständnis prägt.

In einem größeren öffentlichen Kontext kam dieses Thema auf dem Kongress der *International Association for the History of Religions* (IAHR) 1960 in Marburg zur Sprache. Der niederländische Theologe und Religionswissenschaftler CLAAS JOUCO BLEEKER charakterisiert seinen eigenen phänomenologischen Standpunkt in dem umstrittenen Statement,¹³ dass der Wert der religiösen Phänomene nur verstanden werden kann, wenn wir beachten, dass Religion letztlich die Realisierung einer transzendenten Wahrheit ist.¹⁴ Besonders diese These rief entschiedenen Widerspruch hervor. Von einer Gruppe bedeutender Repräsentanten der IAHR wird in einem ‚Statement‘

¹¹ MENSCHING 1959: 15; dazu KLIMKEIT: 1998: 61-66, bes. 62; TWORUSCHKA 2002: 11-20, bes. 11.

¹² WACH 1924: 26.

¹³ BLEEKER 1960: 221-234.

¹⁴ BLEEKER 1960: 227.

diese Aussage ausdrücklich abgelehnt und als Teil der *Grundlagen der Religionswissenschaft* zurückgewiesen.¹⁵ Zu den Unterzeichnern gehören u.a. ZAEHNER (Oxford), WERBLOWSKY (Jerusalem)¹⁶ und auch ELIADE (Chicago), der später selbst vielfach mit einer solchen Kritik konfrontiert wurde.

Die Frage des „absoluten Wertes der Religion“ sei definitionsgemäß von der Religionswissenschaft ausgeschlossen, vielmehr habe sie ihren legitimen Platz in anderen, völlig unabhängigen Disziplinen, wie z.B. Theologie und Religionsphilosophie. Damit war auch die Religionsphilosophie, die in der damals verbreiteten Gliederung als Teil der Religionswissenschaft – neben Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionspsychologie und Religionssoziologie – angeführt wurde, von der Religionswissenschaft unterschieden. Im Gegensatz dazu wurde die empirische und anthropologische Orientierung der Religionswissenschaft hervorgehoben: die Religionswissenschaft ist eine humanwissenschaftliche Disziplin, die es mit anthropologischen Phänomenen zu tun hat, und sie studiert diese als ein Produkt menschlicher Kultur. Das Wissen um das Numinose bzw. die Transzendenzerfahrung können religionswissenschaftlich nur als empirische Fakten – wie alle menschlichen Phänomene – studiert werden – und zwar „mit den angemessenen Methoden“.¹⁷ Die Wahrheit und Existenz des Transzendenten (im Sinne des religiösen Selbstverständnisses) ist mit solchen Methoden aber nicht erforschbar.

Die „Einklammerung“ der Wahrheitsfrage im Sinne der phänomenologischen *Epoché* bzw. Urteilsenthaltung hatte keinesfalls zur Eliminierung der Wahrheitsthematik im Ganzen geführt: sowohl in subjektiver Hinsicht – bezogen auf den Forscher – als auch in objektiver Hinsicht ging es um „Einschaltung“ der erkannten Inhalte ins eigene Leben, wie VAN DER LEEUW sagt.

Gerade an diesem Religions- und ihm entsprechenden Wissenschaftsverständnis setzt die Kritik seit Ende der sechziger/Anfang der

¹⁵ SCHIMMEL 1960: 237.

¹⁶ WERBLOWSKY 1960: 215-220.

¹⁷ SCHIMMEL 1960: 236.

siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts¹⁸ an, wie sie sich infolge der Infragestellung der Religionsphänomenologie herausgebildet hat. Diese Kritik führt zugleich zu einer radikalen *Ausklammerung* der Wahrheitsfrage in diesem Fach. Einige dieser Ansätze stellen eher den methodologischen Aspekt in den Mittelpunkt, während andere eher einen systematischen Ausgangspunkt wählen. Der niederländische Religionswissenschaftler THEODORUS P. VAN BAAREN, der methodologische und systematische Ansätze verbindet,¹⁹ schreibt z.B. in einem Beitrag von 1969/70 in Auseinandersetzung mit VAN DER LEEUWS *Epoché*-Verständnis und der geforderten zeitweiligen Aussetzung der theologischen Wahrheitsaussagen Folgendes:

„Meines Ermessens sollen theologische Aussagen über die Wahrheit und Unwahrheit der Religion nicht zeitweilig eingeklammert werden, sondern endgültig gestrichen werden aus dem Sprachgebrauch aller Wissenschaften, zu denen auch die Religionswissenschaft gehört. Es sind Glaubensaussagen und sie haben als solche keine wissenschaftliche Bedeutung oder Relevanz. Das Gleiche gilt natürlich auch von allen antitheologischen Aussagen (...). Der Sprachgebrauch der Religionswissenschaft läßt keine Aussagen zu, die wissenschaftlich weder verifiziert noch falsifiziert werden können.“²⁰

Von besonderer Wichtigkeit in der neueren Entwicklung des Faches ist hinsichtlich der Wahrheitsthematik ein weiterer Ansatz, der die Frage stellt, ob Religion überhaupt ein von Kultur unterscheidbarer Gegenstandsbereich sein kann. Allen genannten Konzepten ist gemeinsam, dass sie ihr Selbstverständnis jeweils in Abhebung von und meist auch in kritischer Konfrontation mit der als überholt angesehenen Religionsphänomenologie formulieren. Im Zusammenhang mit der Neuorientierung des Faches ist jedoch der religionsphänomenologische Ansatz nicht nur kritisiert, sondern auch in veränderter Weise interpretiert und weitergeführt worden. Auf solche

¹⁸ Vgl. dazu den Beitrag in diesem Band von ADRIAANSE: pp. 101ff.

¹⁹ Vgl. VAN BAAREN 1973: 35-56.

²⁰ Vgl. VAN BAAREN 1970: 83 (zit. nach S. KÖRBER 1988: 201).

Versuche, die Religionsphänomenologie wieder aufzugreifen, die – wie die anderen – ebenfalls bis in die Gegenwart reichen, ist im dritten Punkt meines Referates einzugehen.

Am heftigsten wendet sich der *kulturwissenschaftliche Ansatz* gegen die Ansätze der Religionsphänomenologie, bei denen – wie ausdrücklich gesagt wird – sowohl der Wissenschaft als auch den konkreten Religionen „ein *gemeinsamer* ‚letzter‘ Gegenstand unterstellt (wird): der Gott, das Unendliche, das Numinose, das Heilige, die Macht“.²¹ Es seien vor allem Theologen gewesen, die diese Konzeption von Religionswissenschaft paradigmatisch vertreten hätten, wie NATHAN SÖDERBLOM, RUDOLF OTTO, FRIEDRICH HEILER, aber auch MIRCEA ELIADE.

Mit ELIADES „Programm“ kulminiere eine Tradition in der Religionswissenschaft, „die diese Wissenschaft als ‚religiöses Erkenntnisinstrument‘ oder gar als ‚Erlösungslehre‘ versteht, die ‚mit‘ den Religionen oder ‚in‘ ihnen das ‚wahre Sein‘, die ‚Quellen des Heiligen‘ oder den Gott zu erkennen sucht“; es seien die „auf ‚Wesen‘ oder ‚Wahrheit‘ oder ‚Ursprung‘ der Religion ausgerichteten substantiellen Definitionsansätze.“²²

In Abhebung von den erwähnten Richtungen sei nun „Religionswissenschaft im Rahmen von Kulturwissenschaft“²³ zu betreiben. Das Programm lautet: „Auflösung des Religionsbegriffs im Kulturbegriff“: die Geschichte der Forschung führe mehr oder weniger offen „zur Auflösung des religiösen Specificums im kulturellen Allgemeinen“, sei dieses Kultur, Gesellschaft oder kollektive Mentalität.²⁴

Mit dieser entschiedenen Kritik ist aber endgültig auch der Wahrheitsanspruch der Religionen aus dem Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft eliminiert; es ist darum konsequent, wenn das fünfbandige *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (1988-2001) keinen eigenen Artikel über „Wahrheit“ enthält. Im *Gesamtregister* wird unter diesem Stichwort nur auf wenige Stellen ver-

²¹ GLADIGOW 1988: 13-29, Zitat: 26.

²² GLADIGOW 1988: 30.

²³ GLADIGOW 1988: 32ff.

²⁴ SABBATUCCI 1988: 57.

wiesen, u.a. auf die vorhin zitierten Ausführungen von THEODORUS P. VAN BAAREN²⁵ und auf die Diskussion des Wahrheitsverständnisses von RUDOLF OTTO in dem phänomenologiekritischen Artikel „Irrationalismus/das Irrationale“ von HANNA GEKLE.²⁶

Welche weiterführenden Ansätze gibt es, um vor diesem wissenschaftsgeschichtlichen und die Gegenwart bestimmenden Hintergrund der im Titel dieses Vortrags angesprochenen Problemstellung aus der Sicht der Religionswissenschaft zu entsprechen? Einige Perspektiven, die hier Möglichkeiten eröffnen, möchte ich im Folgenden zur Sprache bringen.

3. Der Beitrag der Religionswissenschaft zur komparativen Analyse der Glaubensgewissheit und der religiösen Wahrheitsintention

Der einleitend zitierte Artikel mit der These von RAINER FLASCHE, dass „die Wahrheitsfrage die Religionswissenschaft nichts angeht“, findet sich in einem Beitrag mit dem Titel „Vom ‚Absolutheitsanspruch‘ der Religionen – oder: Religiöse Wahrheit und Religionswissenschaft“. „Absolutheitsanspruch“ ist hier aber unter Anführungszeichen gesetzt.²⁷ Es könne sich bei diesem Begriff nicht um einen religionswissenschaftlichen handeln, sondern nur um eine Überzeugung, die die Anhänger einer Religion äußern. Der Wissenschaftler kann sie systematisieren und verschiedene Modelle der Alleingültigkeitsansprüche in Stammes-, Volks- oder missionierenden Religionen einander gegenüberstellen, wie das der Autor konkret macht.

Auch wenn zutrifft, dass die Religionswissenschaft kein Urteil über die Wahrheit von religiösen Aussagen treffen kann, so ist doch ihr Beitrag für ein differenzierteres Verständnis dessen, was in den Religionen „Wahrheit“ und „Glaubensgewissheit“ genannt wird, nicht unerheblich.

²⁵ Vgl. oben Anm. 20.

²⁶ Vgl. GEKLE 1993: bes. 316f.

²⁷ FLASCHE 1998: 13; vgl. 15.

3.1 Systematisch-vergleichende Analyse von Glaubenswahrheiten und -gewissheiten

Durch die Systematisch-Vergleichende Religionswissenschaft wird eine perspektivische Erfassung von Glaubensformen ermöglicht, denn hierbei wird methodisch der Horizont einer einzelnen Religion überschritten, und es werden die religiösen Aussagen verschiedener Religionen auf der Basis übergeordneter Begriffe zueinander in Relation gesetzt. Doch zur Eruiierung solcher übergeordneter Begriffe, wie z.B. Gebet, Glaubensgewissheit, Opfer und dergleichen ist es einerseits notwendig, über den Kontext einer einzelnen Religion jeweils hinauszugehen, und andererseits zu Begriffen zu finden, die weit genug sind, um ähnliche bzw. analoge Phänomene in unterschiedlichen Religionen zu erfassen. Wie dies geschehen kann, muss gewissermaßen bei den einzelnen Phänomenen immer wieder von Neuem geprüft werden, denn viele Begriffe, die insbesondere der christlichen Religion bzw. der abendländischen Kulturtradition entnommen worden sind, haben sich im Verlaufe der Forschung als nicht besonders geeignet erwiesen, um z.B. die religiösen Vorstellungen anderer Völker oder Religionen zu erfassen. Zu diesen Begriffen gehört z.B. der Ausdruck „Religion“ selbst, für den es in außereuropäischen Sprachen und Kulturen kein genaues Äquivalent gibt. Im Hinblick auf solche Begriffe zeigt sich der gnoseologische Gewinn der Komparatistik darin, dass „Glaube“, „Gewissheit“, „Absolutheit“ und „Relativität“ differenzierter verstanden werden können, wenn sie auf den pluralen religiösen Kontext bezogen werden, wie es in der Vergleichenden Religionswissenschaft geschieht.

Denn es kann davon ausgegangen werden, dass es in mehreren Religionen parallele bzw. analoge Vorstellungen des „Absoluten“ oder zum Themenbereich von Relativität-Absolutheit gibt, allerdings nicht im identischen Sinn, sondern als eine analoge Problem- und Erfahrungskonstellation. Um die Erfahrungsweisen in unterschiedlichen Traditionen religionsvergleichend erfassen zu können, bedarf es der wissenschaftstheoretischen Transformation spezifischer Begriffe aus einzelnen Kulturen zu einem religionswissenschaftlich definierten Begriff, der einerseits offen ist für die Vielfalt, ja eigentlich Unabgeschlossenheit des damit bezeichneten Gegenstandsbereichs in

unterschiedlichen Religionen, sich aber andererseits von diesen konkreten Phänomenen her auch stets als modifizierbar erweist. In diesem komparatistischen Kontext tritt dann auch das Spezifische des christlich bzw. neuzeitlich-europäisch geprägten Begriffs z.B. von „Glaubensgewissheit“ hervor, das stichwortartig in folgenden Aspekten gesehen werden kann: 1. in der Konzentration auf das *Subjekt*, 2. in der Suche nach *religiöser Vergewisserung* (wofür LUTHERS Frage, wie er einen gnädigen Gott finde, prototypisch ist), und 3. in der Verknüpfung mit einem erkenntnisorientierten Anliegen: mit der Suche nach *Gewissheit*, also einer dem *Wissen* verwandten subjektiven Sicherheit. Philosophisch scheint DESCARTES' Suche nach einem sicheren Ausgangspunkt des Erkennens, vergleichbar dem Archimedischen Punkt²⁸, im Hintergrund zu stehen: in der Selbstvergewisserung des Denkens, das im Zweifel die Basis der Wahrheitsfindung erblickt, findet das neuzeitliche Subjekt seine Sicherheit in sich selbst, nachdem äußere Instanzen obsolet geworden sind – und damit auch ein „objektiver“ Wahrheitsanspruch.

In anderen Religionen und Kulturen, ebenso auch in den vorneuzeitlich geprägten Strukturen der christlichen Religion, vermochten durchaus andere „Fundamente“ die Glaubensgewissheit zu begründen: insbesondere die Tradition, kollektive Überzeugungen oder vorgegebene „objektive“ religiöse Wahrheiten; aber z. B. auch Reflexionen oder meditativen Erfahrungen, die sich jedoch von DESCARTES' *Meditationen* grundlegend unterscheiden.

Es geht bei diesen kurzen Hinweisen primär darum, aufzuzeigen, dass die Betonung der „Glaubensgewissheit“ eine Veränderung der religiösen Wahrheitsbegründung in Richtung des Subjekts bedeutet, und sie deshalb mit subjektiven *Intentionen* verknüpft ist: es sind vor allem die Anliegen der Sicherheit und des Findens der religiösen Identität vermittelt individueller Erfahrungen. Um religiöse Glaubensgewissheit religionswissenschaftlich zu verstehen, ist es daher notwendig, auf diese *intentionale* Struktur einzugehen.

²⁸ Vgl. DESCARTES ²1977: bes. 42f.

3.2 Aspekte der Angewandten Religionswissenschaft – zur Intentionalität der Glaubensgewissheit

Gerade in den Jahrzehnten, in denen – wie bereits erwähnt – das klassische Paradigma der Religionsphänomenologie in Frage gestellt wurde, gab es auch *neue* Ansätze unter dem Namen dieser Forschungsrichtung, die die Religionsphänomenologie unter veränderten methodischen Bedingungen weiterführen möchten.

Zwei der m.E. bedeutendsten Versuche einer Neubegründung der Religionsphänomenologie sind einerseits derjenige von CARSTEN COLPE,²⁹ und andererseits jener von JACQUES WAARDENBURG, der zu einer „angewandten Hermeneutik“ in der Religionswissenschaft führt.³⁰ Ein zentrales Anliegen der von JACQUES WAARDENBURG retrospektive als „Neustil-Religionsphänomenologie“ bezeichnete Forschungsrichtung ist die Intentionsforschung.³¹ Über diese „Neustil-Religionsphänomenologie“ schreibt WAARDENBURG:

„Seit den siebziger Jahren [scil. des 20. Jahrhunderts; J. F.] haben sich in der Religionsphänomenologie auch im deutschen Sprachbereich neue Entwicklungen gezeigt (...). Das Forschungsinteresse hat sich dabei den subjektiven Deutungen, Interpretationen und Sinngebungen zugewandt (...). Es hat sich gezeigt, dass sich gerade die Phänomenologie dazu eignete, solche subjektiven Sinndeutungen nachzuvollziehen und kritisch zu analysieren. Wo es sich dabei um religiöse Sinndeutungen handelt, ist speziell die Religionsphänomenologie zuständig.“³²

Religionswissenschaft kann zwar nicht den *Inhalt* einer Religion als *geglaubten* (wie Gott, das ewige Leben, Offenbarung) zum Objekt ihrer Forschungen machen, wohl aber die menschlichen *Intentionen*, die damit verbunden sind. Das Interesse der Angewandten Religionswissenschaft richtet sich somit auf das Innere des Gläubi-

²⁹ Vgl. COLPE 1980.

³⁰ Vgl. FIGL 2003: 31.

³¹ Vgl. WAARDENBURG 1997: 731-749; ders. 1999: 1064-1066.

³² WAARDENBURG 1997: 741.

gen, auf seine *intentionalen Akte*, die in psychischen, sozialen, ethischen u.a. Einstellungen gegeben sind. Diese kann sie empirisch erfassen, bzw. deskriptiv beschreiben und möglichst wertneutral analysieren und deuten. Die Frage der *Glaubensgewissheit* gehört in diesen Bereich, sie kann zentraler Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung sein.

Ausgehend von dieser Perspektive möchte ich weitere Beobachtungen zur Sprache bringen und mit Aspekten der neuzeitlichen Religionsgeschichte verbinden: wenn wir in einem religiösen Tun (und auch *Glauben* hat diese pragmatische Dimension) zwischen einem subjektiven Pol (dem glaubenden Menschen) und einem objektiven Pol (dem Inhalt des Geglaubten) unterscheiden, so ist der erstere Pol am treffendsten durch *Glaubenseinstellung*, *Glaubensgewissheit*, *Glaubenshaltung* und dergleichen zu kennzeichnen, der letztere durch die zentralen *Wahrheitsinhalte* einer Religion. Der Weg der Moderne, insbesondere auch die neue religiöse Situation der Gegenwart, kann durch eine *Verlagerung von der objektiven, propositionalen, inhaltsbestimmten Erscheinungsform der Religion in Richtung subjektiver, existenzieller, d.h. zustandsbestimmter Erfahrung des Religiösen* charakterisiert werden, d.h. von der Religion als „System“, als relativ geschlossene Glaubensgemeinschaft zur Religiosität als Erlebnis, zur Erfahrung des Individuums in lebensgeschichtlicher Offenheit.

Einige weitere Stichworte zur *schematischen Charakterisierung dieses Wandlungsprozesses* seien hinzugefügt: an die Stelle von religiöser/n Autorität/en tritt die Autonomie in Fragen der persönlichen Religion. Es geht nicht primär um den objektiv-verbindlichen Sinn einer religiösen Aussage (oder auch eines heiligen Textes), sondern um die dadurch evozierte existenzielle Betroffenheit. Nicht ein allgemeiner und abstrakter Absolutheitsanspruch ist die Herausforderung, sondern eine persönliche konkrete Erfahrung „absoluter“ Wirklichkeit in der Relativität des Lebens; nicht die „große“ historische Tradition einer Religion ist die maßgebende Instanz, sondern der Sinn der Erfahrung in der eigenen „kleinen“ Lebensgeschichte; nicht eine äußere Wahrheitsinstanz, sondern eine innere Evidenz, die sich als wahrhaftig versteht, gibt bei der Suche auf dem religiösen Weg

Orientierung. Diese weitgehende Individualisierung führt zu einer Pluralisierung des religiösen Selbstverständnisses.

Wirkt sich dieser Prozess auf das Wahrheitsverständnis in den Religionen relativierend aus? Oder kann solche fragmentierte Glaubensgewissheit zur Basis religiöser Exklusivität werden?

Ich meine, dass bei der Beantwortung dieser Fragen vom Kontext der kurz skizzierten neuen religiösen Situation auszugehen ist. Diese eröffnet sowohl eine bejahende als auch eine verneinende Antwort – je nach dem Standpunkt, der eingenommen wird: ob er sich glaubensimmanent oder außerhalb des betreffenden Glaubens befindet. Innerhalb eines spezifischen Glaubenskontextes, sei dieser kollektiv oder individuell definiert, ist es durchaus möglich, angesichts einer pluralistischen Situation den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion bzw. der religiösen Erfahrung zu behaupten, ja zu bekräftigen. Denn es hat bisweilen den Anschein, als würde gerade diese neue Situation religiöser „Unübersichtlichkeit“ und „Beliebigkeit“ auch den Ruf nach klarer Orientierung und feststehenden endgültigen Wahrheiten lauter werden lassen – ein Aspekt, von dem her sich z.B. fundamentalistische Antworten motivieren: in ihnen wird versucht, der individuellen Verunsicherung durch Rückgriff auf fundamentale Orientierungen (besonders aus Zeiten des Anfangs der betreffenden Religion) zu begegnen; es ist ein kollektives Modell der „Wirklichkeitsbegründung“. Das individualistische Modell dagegen konzentriert sich auf die innere Erfahrung, auf die eigene Lebensempirie, um über Wahrheit und Irrelevanz religiöser Aussagen zu entscheiden, und führt zu persönlichen „Letztwerten“.

Die Gefahren, die diesen beiden von ihrem Selbstverständnis her „affirmativen“ Modellen inhärent sind, entsprechen sich gewissermaßen: während die kollektive traditionalistische Wahrheitsbegründung in der Gefahr ist, den Bedingungen des neuzeitlichen Selbstverständnisses und der darin notwendig implizierten Subjektivität nicht gerecht zu werden, ist es eine Gefahr der subjektiven Selbstvergewisserung, sehr willkürliche Selektionen einer Glaubens-tradition vorzunehmen und sich zudem nicht der allgemeinen gesellschaftlichen Kritik auszusetzen, wie dies z.B. der gelegentliche Fanatismus von einzelnen radikalen religiösen Gruppen zeigt. Gewisse Praktiken einer Religionsgemeinschaft können öffentlich kritisiert

werden. Schwieriger aber ist es, individuelle religiöse Auffassungen in Frage zu stellen. Vor diesem Hintergrund ist es angemessen, die *wechselseitige Bezogenheit* von individuellen Glaubensgewissheiten und kollektiven Wahrheitsansprüchen zu beachten und beide in ihrem Verhältnis zu kulturell vorgegebenen erkenntnismäßigen Überzeugungen und ethischen Normierungen (wie z.B. die Menschenrechte, das naturwissenschaftliche Weltbild etc.) zu sehen. Zu diesen kulturellen Vorgaben gehört m.E. auch die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit und Relativität religiöser Aussagen – seien sie die Überzeugungen einer Gemeinschaft oder von Individuen. Die Religionswissenschaft vermag diese Relativität *wissenschaftlich*, also *theoretisch* aufzuzeigen bzw. geht von dementsprechenden methodologischen Voraussetzungen aus. Die *Religionen* ihrerseits müssen darauf eine existenzielle Antwort versuchen – die Gemeinschaften wie der Einzelne. Es ist dies eine Sicht, die vor dem Hintergrund der Individualisierung der Moderne formuliert ist. Religiöse Wahrheit wird heute primär als *subjektive* Wahrheit erfahren und oft als (weil auf die Person bezogen) *relative* Wahrheit verstanden. Diese kann aber durchaus mit einer Glaubensgewissheit und -überzeugung verbunden sein, die einen definitiven und endgültigen Charakter *für die betreffende Person* hat. Denn der religiöse Glaube ist nicht ein hypothetischer Glaube, und auch nicht ein solcher, der skeptisch stets unentschieden bleibt bzw. *sub conditione* sich versteht; seiner selbst gewisser Glaube ist entschiedener Glaube. Darin hat er gewissermaßen eine Art subjektiver „Absolutheit“, es geht in ihm nämlich um Endgültigkeitsentscheidungen, die das Ganze des Lebens betreffen, die mit der Einmaligkeit des Daseins zusammenhängen, die mit dem Ernst des Todes konfrontieren und die Frage nach dem Sinn des Ganzen stellen. Hier kann der religiöse Mensch nicht – und er will es auch nicht – seine religiösen Auffassungen gleichsam „suspendieren“, denn das Dasein erfordert existenzielle *Entscheidungen*; der Mensch ist dabei zum Auswählen genötigt. Diese soziokulturelle Situation wirkt sich auf religiöse Wahrheitsansprüche aus. Wenn die beschriebene Situation zur Kenntnis genommen würde, dann würde dies zu einer Verwandlung des religiösen Selbstverständnisses führen: der Anspruch der Wahrheit der eigenen Religion würde unter den gegebenen Umständen bescheidener, begrenzter und toleranter

formuliert werden und somit besser in der Lage sein, zu einem friedvollen Zusammenleben unterschiedlicher Religionen und Konfessionen beizutragen, als dies beim Beharren auf einem vormodernen objektivistischen Wahrheits- und Absolutheitsanspruch der Fall ist. Die Einsicht in die kulturbedingte Relativität könnte vielmehr zu einer Vertiefung der Glaubensgewissheit als einer *existenziellen* Erfahrung führen. Denn Religionen wollen generell auf die Bedingtheit und Begrenztheit des Daseins eine Antwort geben. Ihre Sätze sind aber in der Tradition meist ontologisch und objektivistisch formuliert worden. Die heutige Situation würde es demgegenüber nahe legen, die Aussagen über die Endlichkeit und Ungesicherheit des Daseins anthropologisch und subjektorientiert zu verstehen, und dabei die Erlösungs- bzw. Befreiungsbotschaft der Religionen auch auf die kulturell vorgegebene Relativität, in der Menschen heute leben, zu beziehen, und ferner, religiöse Aussagen auch als existenzielle Antworten auf eine Situation der *gegenwärtigen Kultur* zu verstehen, die von traditionellen Vorgegebenheiten und absoluten Wahrheitsansprüchen Abschied genommen hat. Religiöse Lebensentwürfe könnten Orientierungsmuster in einer kaum überblickbaren Vielfalt der Lebensmöglichkeiten bieten. Freilich, ob Religionen und religiöse Menschen aus solchen Einsichten der Religionswissenschaft lernen wollen – das zu entscheiden ist nicht mehr die Aufgabe jener Disziplin, für die die „religiöse Wahrheit“ Objekt wissenschaftlicher Analysen ist und bleibt.

BIBLIOGRAPHIE

- BLEEKER 1960 CLAAS JOUCO BLEEKER, The Future Task of the History of Religions. In: *Numen* VII (1960), pp. 221-234.
- BLEEKER 1974 Ders., Die phänomenologische Methode. In: GÜNTER LANCZKOWSKI (Hg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*. Darmstadt 1974, pp. 225-243.

- DESCARTES 1977 RENÉ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Übers. und hg. von LÜDER GÄBE. Hamburg ²1977.
- FIGL 2003 JOHANN FIGL, Einleitung Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff. In: ders. (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft*. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck, Wien, Göttingen 2003, pp. 17-80.
- FLASCHE 1998 RAINER FLASCHE, Vom Absolutheitsanspruch der Religionen – oder: Religiöse Wahrheit und Religionswissenschaft. In: *Religion und Wahrheit*. Religionsgeschichtliche Studien (Festschrift GERNOT WIESSNER), BÄRBEL KÖHLER (Hg.). Wiesbaden 1998, pp. 13-20.
- GEKLE 1993 HANNA GEKLE, Irrationalismus; das Irrationale. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, HUBERT CANKIK u.a. (Hg.). Stuttgart u.a. 1993, Bd. 3, pp. 302-317.
- GLADIGOW 1988 BURKHARD GLADIGOW, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, HUBERT CANKIK u.a. (Hg.). Stuttgart u. a. 1988, Bd.1, pp. 26-40.
- KLIMKEIT 1998 HANS-JOACHIM KLIMKEIT, Art. Religionswissenschaft. In: *Theologische Realenzyklopädie*, GERHARD KRAUSE, GERHARD MÜLLER (Hg.). Berlin, New York 1998, Bd. 29, pp. 61-67.
- KÖRBER 1988 SIGURD KÖRBER, Didaktik der Religionswissenschaft. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, HUBERT CANKIK u.a. (Hg.). Stuttgart u.a. 1988, Bd. 1, pp. 195-215.
- MENSCHING 1948 GUSTAV MENSCHING, *Geschichte der Religionswissenschaft*. Bonn 1948.
- MENSCHING 1959 Ders., *Die Religion*. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. München 1959.
- MENSCHING 1981 Ders., *Die Weltreligionen*. Darmstadt ²1972.
- OBERHAMMER 2004 GERHARD OBERHAMMER, Nachgetragene Gedanken zum Thema des Symposiums.

- Ein Prolegomenon. [= überarbeitet in diesem Band, pp. 9-25].
- PhR *Phänomenologie der Religion*, siehe VAN DER LEEUW 1956.
- SABBATUCCI 1988 DARIO SABBATUCCI, Kultur und Religion. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, HUBERT CANKIĆ u.a. (Hg.). Stuttgart u.a. 1988, Bd. 1, pp. 43-58.
- SCHIMMEL 1960 ANNEMARIE SCHIMMEL, Summary of the Discussion. In: *Numen* VII (1960), p. 237.
- TWORUSCHKA 2002 UDO TWORUSCHKA, Vorwort. In: GUSTAV MENSCHING, *Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption*, HAMID R. YOUSEFI (Hg. u. Einl.). Würzburg 2002, pp. 11-20.
- VAN BAAREN 1973 THEODORUS P. VAN BAAREN, *Science of Religion as a Systematic Discipline*. In: ders., H.J. DRIJVERS (Hg.), *Religion, Culture and Methodology*. Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion. The Hague/Paris 1973, pp. 35-56
- VAN BAAREN 1988 Ders., Systematische Religionswissenschaft. In: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 24 (1970) pp. 80-88.
- VAN DER LEEUW 1956 GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*. Tübingen 1933, ²1956.
- WAARDENBURG 1997 JACQUES WAARDENBURG, Art. Religionsphänomenologie. In: *Theologische Realenzyklopädie*, GERHARD KRAUSE, GERHARD MÜLLER (Hg.). Berlin, New York 1997, Bd. 28, pp. 731-749.
- WAARDENBURG 1999 Ders., Art. Religionsphänomenologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, WALTER KASPER (Hg.). Freiburg, Wien u.a. ³1993-2001, Bd. 8, pp. 1064-1066.
- WACH 1924 JOACHIM WACH, *Religionswissenschaft*. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig 1924.
- WERBLOWSKY 1960 R.J. ZWI WERBLOWSKY, Marburg – and after? In: *Numen* VII (1960), pp. 215-220.