

Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft

von Jürgen Mohn

Die Religionswissenschaft braucht aus universitätspolitischen Gründen einen neuen und systematischen Ansatz. Die ältere Religionsphänomenologie kann die Identität der systematischen Religionswissenschaft nicht mehr gewährleisten. An ihre Stelle kann eine komparative Religionsästhetik treten. Stichworte zur Idee der Religionsästhetik zeigen abschließend die programmatische Forschungsperspektive dieser Disziplin auf.

1. Einleitung: Teildisziplinen als Leitdisziplinen

Diesem Aufsatz ist die Aufgabe gestellt, in wenigen Ausführungen und Thesen mögliche neue Wege einer systematischen Befragung des religionswissenschaftlichen Gegenstandsbereichs zu skizzieren, wobei eine gegenwärtige wissenschaftshistorische Linie weitergeführt wird, die in der Ablösung einer religionsphänomenologisch akzentuierten durch eine religionsästhetisch ausgerichtete Religionswissenschaft neue Wege systematischer Religionsforschung im Kontext der Kulturwissenschaften zu sehen gedenkt (vgl. Cancik/Mohr 1988; Münster 2001; Lanwerd 2002). Er dient damit dem programmatischen Entwurf einer Disziplin, die 1988 im 1. Band des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* als Teildisziplin der Religionswissenschaft vor- bzw. angedacht wurde. Schon damals war mit dem Entwurf einer kulturwissenschaftlichen Begriffssprache für die Religionswissenschaft die Vorarbeit zu einem elaborierten religionswissenschaftlichen System der begrifflich-beschreibenden Rekonstruktion und Analyse von empirisch-historischen „Gegenständen“ anvisiert worden. Doch der disziplinäre Rahmenentwurf fehlte oder schien mit der Disziplin Religionsästhetik nur angedeutet zu sein. Die Religionsphänomenologie war marginalisiert, schien wissenschaftstheoretisch als religionsproduktiv desavouiert und für kulturwissenschaftliche religionsdeskriptive Neuansätze endgültig als untauglich aus dem Fächerkanon ausgeschieden. An ihre Stelle sollte (unausgesprochen?) eine neue, die kulturwissenschaftlichen Fragestellungen aufarbeitende und summierende Disziplin namens Religionsästhetik treten. Die Idee hierzu scheint vorzüglich, nur die Ausführung und Übersetzung in religionsgeschichtlich-empirische Projekte sowie ihre ausführliche programmatische Formulierung, die ja nicht Aufgabe eines Handbuches sein kann, harrt noch ihrer Umsetzung. Dies kann auch in den folgenden kurzen Abschnitten nicht erfüllt werden. Aber die Programmatik, die mit einer solchen Disziplin u.a. verbunden werden kann, soll in Anlehnung, Summierung und gedanklicher Fortführung zu den bestehenden Entwürfen knapp umrissen werden.

Der Streit um die Bestimmung der Identität einer Disziplin im Allgemeinen und hier speziell der Religionswissenschaft dokumentiert sich auch in der Geschichte ihrer adjektivischen Attribute (als systematische, historische oder vergleichende) sowie in der Erwählung der sie orientierenden Rahmendisziplinen (wie der Sozialwissenschaften, der historischen Wissenschaften, der Humanwissenschaften, der Geistes- oder Kulturwissenschaften). Je nachdem von wem hier die Entscheidung getroffen wurde (von einzelnen Autoren und Autorinnen oder vom Mainstream und den Fachverbänden), ergeben sich auch eine andere Hierarchie der Teildisziplinen und die Wahl ihrer Leitdisziplin zur systematischen Bestimmung und Analyse ihres Forschungsgegenstandes.

Eine starke Fachidentität bildete diejenige Religionswissenschaft aus, die sich überwiegend im deutschsprachigen und skandinavischen Sprachraum als eine Geisteswissenschaft verstand und sich als vergleichende Disziplin die Religionsphänomenologie nicht nur als Teildisziplin erfand, sondern diese zugleich zur Leitdisziplin erkor. Diese Zeit einer universitätspolitisch gesehen starken Disziplinenidentität der Religionswissenschaft mit eindeutiger Fragestellung und (vergleichend-impressionistischer) Forschungsmethode neigte sich spätestens seit dem Ende der siebziger Jahre aus theoretisch-methodischen Gründen ihrem Ende zu und seitdem ist der (auch universitätspolitische) Streit um die Neubestimmung der Religionswissenschaft mit einer Anlehnung an die Kulturwissenschaft(en) und der Suche nach einer neuen Leitdisziplin verbunden. Auch hier gibt es partielle Versuche, bestimmte Disziplinen als neue Teildisziplinen zu erfinden (Religionsgeografie, Religionsökonomie, Religionspolitikologie und eben die Religionsästhetik) und diese zugleich als Leitdisziplinen zu erwählen. Der folgende Artikel wird diese Abwendung von der Religionsphänomenologie und die Neugewinnung systematischer (und nicht nur, aber auch historischer) Fragestellungen im Kontext einer kulturwissenschaftlichen Religionsästhetik skizzieren. Zu diesem Zwecke wird auch der Begriff der Religionsästhetik einzuführen sein, um bestimmte Missverständnisse in der Ausrichtung der religionsästhetischen Fragestellungen besser unterscheiden zu können.

Wenn es um die Identität eines Faches in der Gegenwart universitätspolitischer Neuordnung der Fächerstrukturen und unter dem Diktat interdisziplinärer Forschungsprogramme geht, bedeutet Identität eines Faches auch die Rechtfertigung dieses Faches im Fächerkanon und in seinem je eigenen Forschungsprofil. Dieses wird in erster Linie durch den Gegenstandsbereich und die zugehörigen plausibilisierten (um nicht zu sagen legitimierten) Frageperspektiven bestimmt. Bleiben diese jedoch unbestimmt, nicht abgrenzbar und interdisziplinär nicht konsensfähig, ist es um den Fortbestand einer spezifischen Disziplin mit abgrenzbarer und zugleich interdisziplinär fruchtbarer Forschungsperspektive schlecht bestellt. Um dies zu vermeiden, muss die Religionswissenschaft die Positionen der älteren Religionsphänomenologie zwar hinter sich lassen, darf jedoch deren fachspezifische Fragestellungen nicht mit aufgeben, sondern muss die phänomenologische Perspektive, die die Kategorisierung und Typologisierung der religiösen Erscheinungswelten erlaubte und dabei eine dieses Erscheinungsfeld erst konstituierende Fragestellung nach dem Faktor Religion (jenseits seiner bloßen Überführungen in nichtreligiöse Kontexte und Parameter oder psychologische und soziologische Reduktionismen) anlegte, fortführen und eine interdisziplinär akzeptablere, heuristische Sprache entwickeln.

2. Die Zukunftslosigkeit der Religionsphänomenologie und ihre Erblast

Nachdem Friedrich Max Müller den ersten Entwurf einer systematisch-vergleichenden Religionswissenschaft vorlegte, die noch auf der Suche nach der wahren Religion unter christlich-apologetischer (jedoch nicht orthodoxer) Privatperspektive ihr eurozentrisches Forschungsinteresse bekundete, gedachte man mit den phänomenologischen Entwürfen von Chantepie de la Saussaye bis hin zu Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler und Mircea Eliade wissenschaftlichere und neutralere Wege der Religionsforschung unter Verwendung von Terminologien des Heiligen betreten zu haben. Aus heutiger Sicht ist das für die überwiegende Mehrzahl der Vertreter kulturwissenschaftlicher Forschungsansätze und trotz ernstzunehmender Neuansätze der Religionsphänomenologie etwa bei Jacques Waardenburg eine Fehleinschätzung geblieben (vgl. den resümierenden Sammelband von Michaels/Pezzoli-Olgiati/Stolz 2001). Unter dem Vorzeichen der Religionsphänomenologie blieb die Religionswissenschaft (bewusst programmatisch bei Friedrich Heiler oder unbewusst-naiv bei Mircea Eliade) an eine religionsproduktive Suche und Sehnsucht nach dem nichtreduzierbaren – und aus der Sicht ihrer Kritiker unweigerlich ahistorisch und kontextlos bestimmten – Religiösen, das idealerweise in der Linie der Schleiermacherschen Religionstheorie als „religiöse Erfahrung“ apostrophiert wurde, rückgebunden. Was diesen Autoren als ein adäquater Gegenstandsbezug die Erfordernis seiner Erforschbarkeit war, ist ihren Kritikern eine Verwechslung des Gegenstandsbeereichs: nicht den erfahrbaren Gegenstand der Religionen (das Heilige, Transzendente oder die Gottheit) gelte es zu untersuchen, sondern dessen religionspezifische Konstruktionsvarianten und kulturellen Rhetoriken (vgl. Gladigow 1988). Sich auf das Terrain religiöser Erfahrung selbst zu begeben, lässt den Religionswissenschaftler schnell zum Konkurrenten im religiösen Feld werden und seine synthetisierende Zusammenschau der Erscheinungswelt des Religiösen, die sich als eine wissenschaftliche Phänomenologie gibt, gerät in den Augen ihrer Kritiker zum synkretistischen Konstrukt einer typischen intellektuellenreligion des 20. Jahrhunderts, die sich die Aura des Akademischen zu unrecht anmaße und als Kathederprophetie den Wissenschaftscharakter der Religionswissenschaft desavouiere.

Diese Kritik ist partiell nachvollziehbar und berechtigt, nur die gezogenen Konsequenzen und deren dogmatische Festschreibung könnten sich auf lange Sicht als fatal für die disziplinäre Identität der Religionswissenschaft erweisen. Denn mit dieser Kritik war auch eine Abwehr gegen Religionsbestimmungen generell und vergleichende transkulturelle Forschungsprogramme und eine zunehmende Hinwendung zu empirisch-historischen Einzelforschungen der lokalen Religionsgeschichten verbunden. Theorieproduktion wurde den Soziologen, Psychologen, Ethnologen und auch den Philosophen und Theologen überlassen. Ohne konstruktive Gegenvorschläge hervorbringen zu müssen, waren deren Theorien aus lokalen Forschungsperspektiven heraus zu kritisieren, aber auch bequem für das eigene Theorie-Kolorit zu benutzen. Durch wie viele religionswissenschaftliche Erzeugnisse wabert nicht eine unklare Luhmannsche, Webersche, Bourdieusche oder psychoanalytische Terminologie. So hat sich gerade an der Stelle der sys-

tematischen Religionsforschung innerhalb der Religionswissenschaft ein Vakuum ausgebreitet und allen ambitionierteren theoretischen Entwürfen von vornherein das Terrain entzogen. Wer will noch ernsthaft die Frage nach dem Genuinen und Spezifischen des Faktors Religion im Kontext selbst von Kultur stellen? Selbst heuristisch-konstruktive Religionstheorien wagen sich als systematische Religionswissenschaft selten zu Wort. Man lehnt sich weiter an soziologische Feldtheorien (Bourdieu, Mörth), an soziologisch-konstruktive Theorien von Religion als Kommunikation (Luhmann) oder an die ältere sozialanthropologische Definition von Clifford Geertz an. Das ist auch zu begrüßen und ein Stück weit unhintergebar, da alle diese Ansätze zur begrifflichen Fundierung der Religionswissenschaft beitragen. Doch welche theorieproduktive und beschreibungsgesättigte Leistung gibt die Religionswissenschaft in Auseinandersetzung mit diesen teildisziplinären Ansätzen den jeweiligen Mutterdisziplinen zurück?

Das Beklagen der religionsproduktiven Vergangenheit der eigenen (wenigen und meist religionsphänomenologischen) Klassiker ist unzureichend und verstellt den Blick auf die ebenfalls religiöse Grundierung der Soziologen, Psychologen und Ethnologen. Wenn die Geschichte der Religionsphänomenologie streckenweise als Religionsgeschichte gelesen werden kann, dann ist zu fragen, ob das nicht auch in den anderen Disziplinen der Fall sein könnte und was das zu bedeuten habe. Genau hierzu wäre es jedoch nötig, das religiöse Feld in der Geschichte und seine spezifische Konturierung neu zu bestimmen. Dann könnte die Frage methodisch zureichend gestellt werden, ob es mit dem Spezifischen des Gegenstandsfeldes Religion zu tun haben könnte, dass es seine Erforscher auf versteckte Weise immer wieder zu infizieren scheint. Hierzu dürfte die Religionswissenschaft nicht im Gestus der Distanzübung verharren, sondern müsste sich reflexiv auf ihr Gegenstandsfeld einlassen und die Interferenzen von Religionsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte deutlicher in den Blick nehmen. Das hieße, sich wieder theorieproduktiv und systematisch dem Gegenstandsbereich Religion zu nähern und sich nicht in lokalgeschichtlichen Seitenwegen und Abwegigkeiten zu verlieren. Die Erblast der Religionsphänomenologie ist nicht leicht zu tragen und zu ertragen, aber gerade die Beibehaltung ihrer Fragestellungen unter Verzicht auf ihre Theorien und Methoden könnte Empirie und Theorie im Kontext gesellschaftspolitisch(-religiöser) Diskurse wieder zusammenführen. Der von verschiedenen Seiten im Entwurf befindliche Blick der Religionsästhetik könnte das Bewusstsein hierfür schärfen, da er sich wissenschaftsreflexiv und systematisierend zugleich präsentiert.

3. Die Idee der Religionsästhetik und ihre möglichen Forschungsperspektiven

Es ist schwierig, den Stand einer Disziplin zu charakterisieren, die größtenteils bislang nur als „frommer“ Wunsch und in Umrissen existiert und dementsprechend auch noch keine diskutierbaren historisch-systematischen Forschungsergebnisse vorzuweisen hat. Eine solche Charakteristik muss sich auf die wenigen existierenden Skizzen und Verlautbarungen beziehen und sich darauf beschränken, mögliche Forschungsperspektiven zu

summieren und weitere zu generieren. Daher werden im Folgenden aus der distanzierten Lektüreerfahrung heraus die verschiedenen Elemente, die in den Ansätzen von Stolz (1980/1997, 80-145), von Cancik/Mohr (1988), von Münster (2001) und von Lanwerd (2002) formuliert und angedeutet bis ausgeführt wurden, zu einer Idee der Religionsästhetik als neuer Grundlagenwissenschaft der Religionswissenschaft summiert.

Zunächst einmal ist mit der Forderung nach einer neuen Disziplin Religionsästhetik ein neues, ambitioniertes Forschungsprogramm für die Religionswissenschaft verbunden, das einem Paradigmenwechsel in mehrfacher Hinsicht gleicht: Die Religionswissenschaft solle nicht mehr 1. Religion als ein nur intellektuelles, diskursives, am Ideal ihrer Reflexionsgestalten wie der Theologie gemessenes Gedanken- oder Lehrsystem verstehen, sondern als ein System von Wahrnehmungs-, Zeichen- und Kommunikationsprozessen; 2. Religion durch eine statische, sondern durch eine dynamische Religionstheorie zu erfassen versuchen und die durchgängige Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit religiöser Sinnsysteme in den Mittelpunkt ihrer Erforschung stellen; 3. den isolierenden Weg der klassischen Religionsphänomenologie gehen, sondern einen neuen Diskurs mit den kulturwissenschaftlichen Ansätzen der Semiotik, der Medientheorie, der Anthropologie der Sinne, der Ästhetik und Kunstwissenschaft anstreben; 4. von dem sich manifestierenden Heiligen ausgehen, sondern sich auf die ästhetische (wahrnehmungsangepasste) Konstruktion dieses Heiligen (und auch des Hässlichen, Monströsen und Teuflischen) konzentrieren, also auf die sinnliche Produktion und Rezeption im Wahrnehmungsprozess und damit auf die kulturvariant ermöglichte Kommunikation des Heiligen oder von Heilig-Profan-Unterscheidungen ihre Aufmerksamkeit richten. Eine solche religionsästhetische Religionswissenschaft setzt also an 1. bei der „ästhetischen“ Qualität im Prozess der Produktion der die religiösen Inhalte vermittelnden Zeichen und deren medialen Präsentationsformen, 2. bei der sinnlichen bzw. sinnhaften Verfasstheit des wahrnehmenden und erfahrenden menschlichen Körpers und 3. bei dem tropischen Charakter religiöser Sprache und Symbolisierungen im Prozess der Kommunikation zwischen den sinnproduzierenden und sinnrezipierenden Akteuren eines religiösen Feldes.

Zu der erwähnten Produktion und rhetorischen Weitergabe von religiösen Botschaften, Vorstellungen und Erfahrungen gehören implizit natürlich auch der intellektuelle und akademische Religionsdiskurs und seine Medialisierungen in Form von Büchern mit Kultstatus, von verehrten „wissenden“ Heroen als „spirituellen“ Medien und von Ritualzeremonien der Religions-Kongresse und Esoterik-Messen. Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft(en) als Religionsgeschichte gehört also von vornherein zum Programm der Religionsästhetik (ob in kritischer oder deskriptiver Hinsicht ist wieder eine weitergehende Frage). Auf einige zentrale Aspekte und Unterscheidungen sei nun kurz hingewiesen:

(Produktivität und Rezeptivität) Den Menschen als kollektiv und individuell handelndes und kommunizierendes Wesen im Rahmen einer gegebenen Tradition oder traditionsprengend neu in seinem Denken und in seinem Handeln zu orientieren, gelingt nur, wenn er als sinnlich wahrnehmbares Wesen auf den möglichen und verinnerlichenden Rezeptionsebenen der Sinne dauerhaft (die Heilslehre verstetigend im Sinne Max Webers) angesprochen wird. Die Religionsästhetik versucht genau bei dieser Vermittlungs-

ebene anzusetzen. Sie untersucht Religion als Prozess der Produktion und Rezeption von Orientierungsangeboten, der über Sozialisierungsprozesse, individuelle Lernprozesse, über Wahrnehmen (Interpretieren) und Mitteilen als Lesen, Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Tasten, aber auch Denken und Kognition die individuellen und die kollektiven Wahrnehmungsstrukturen bestimmt und verändert. Individuum und Kollektiv sind hierbei keine – was Religion als religiöse Orientierungsleistung angeht – sich ausschließenden Größen, sondern über kommunikative Prozesse wesentlich aufeinander bezogen und angewiesen.

(Ästhetik) Religionsästhetik geht hierbei von einem Ästhetik-Begriff aus, der sich der griechischen Bedeutung der *aisthesis* annähert und den Prozess der menschlichen Wahrnehmungstätigkeit zur Grundlage der Untersuchung von religiösen Zeichenprozessen erhebt. Hiermit wird der zeitlichen Verfasstheit einerseits Rechnung getragen und andererseits der Anschluss an die kognitionswissenschaftliche, humanwissenschaftliche und ethnologische Diskussion über eine Anthropologie der Sinne als Grundlage der Rekonstruktion von Kultur gewahrt. Religion ist dann in ihrer zeitlichen Struktur als ein „ästhetisch“ vermittelter Kommunikationsprozess zu untersuchen und das religiöse Feld ist immer zugleich als ein ästhetisches und ein zeitlich konstituiertes zu analysieren. Auf den zeitlich-ästhetischen Prozessen bauen dann die weiteren Charakteristiken des Feldes auf: seine diskursive, interaktionale, kommunikative und mediale Verfasstheit.

(Grundlagenwissenschaft) Religionsästhetik ist dann jedoch nicht die Lehre vom Schönen und vom künstlerischen Ausdruck in den Religionen, sie ist auch nicht zu verwechseln mit dem religionsphilosophischen Diskurs über das Symbol und die symbolischen Formen, und sie ist nicht die Summe der Rekonstruktion religiöser Ästhetiken, sondern vielmehr der Name für das Programm einer kognitions- und medientheoretisch akzentuierten Grundlagenwissenschaft, die semiotische Systeme (Semiosen) als prozessierende Vermittlungsstrukturen religiöser Orientierungsleistungen zu untersuchen hat. In diesem Sinne muss sie in der Lage sein, eine interkulturelle Komparatistik für die Methodik der Religionswissenschaft zurückzufordern.

(Komparatistik der Orientierungsleistungen) Hiermit wird eine Ebene der Beschreibung und Rekonstruktion von Religion anvisiert, die es erlaubt, Distanz zum Gegenstandsbereich zu wahren und zugleich diesen selbst in seiner dimensional Komplexität zu rekonstruieren. Nicht nur der Quellenbereich der Religionswissenschaft wird in einem adäquateren Sinne ins Auge gefasst, sondern auch die Anschlussfähigkeit an die Humanwissenschaften wieder gewonnen, ohne dabei in Kulturwissenschaft aufgelöst zu werden und die Integrität des Faches zu verlieren. Denn der Gegenstandsbereich des Untersuchungsgebietes der Religionswissenschaft wird als Orientierungsleistung zwar eingeschränkt, aber zugleich auch auf innerkulturelle Phänomene wie die der politischen und Zivilreligion sowie der Kunstreligion und Intellektuellenreligion und auf interkulturelle Vergleichsmöglichkeiten hin erweitert.

(Ästhetik, Ästhetik und Religion/en: notwendige Unterscheidungen) Zu unterscheiden wäre zwischen religiösen Ästhetiken, die kulturspezifisch und damit raumzeitlich begrenzt sind, und einer religiösen Ästhetik, die allgemeine Prinzipien spezifisch religiös vurnennender Ästhetiken herausarbeitet (Prinzipien einer Rhetorik von Orientierungsange-

boten, das Erhabene im Gegensatz zum Schönen als Heiligkeitskonstruktionsprinzip, die Darstellung des Nichtdarstellbaren usw.). Wobei es dann wieder religiöse und wissenschaftlich-rekonstruktive Religionsästhetiken gibt. Die religiösen (etwa theologischen oder buddhologischen) Ästhetiken reflektieren explizit das implizite ästhetische Potential ihrer religiösen Tradition und bereiten dies zur bewussten Vermittlung und Nutzung diskursiv auf. Solche Ästhetiken der Religionen sind zu unterscheiden von ästhetisch akzentuierten Religionen wie z.B. der Kunstreligion in der Romantik. Wobei über das Verständnis von Ästhetik noch nichts ausgesagt ist. Wird der Ästhetikbegriff im antiken Sinne als Wahrnehmung verstanden, ist er als Aisthetik von einem modernen Ästhetikbegriff im engeren Sinne, der in deutlicher Beziehung zu den Begriffen des Schönen und Erhabenen steht und spezifisch europäisch-diskursiv verfasst ist, zu unterscheiden. Hieraus ergeben sich Konsequenzen für die disziplinären, also durch ihre Begriffsbestimmungen disziplinierten Perspektiven auf diese Untersuchungsgegenstände: Eine ästhetisch akzentuierte Religionsphilosophie oder -theorie (bei Friedrich Schleiermacher und Moses Mendelssohn) ist zu unterscheiden von einer religionswissenschaftlichen Religionsästhetik im engeren Sinne, die die Rolle der Symbolisierungsformen und auch die des Kunstcharakters der Religionsmedien in den Mittelpunkt stellt; diese ist wiederum zu unterscheiden von einer Religionsästhetik, die von dem menschlichen Sinnenapparat und seiner Rezeptionsfähigkeit ausgeht und beispielsweise religiöse Erfahrung nicht in Parallele zur ästhetischen Erfahrung konzipiert, sondern prinzipiell als ein medial vermitteltes Wahrnehmungsphänomen beschreibt.

4. Zur Verortung der Religionsästhetik im Kanon der religionswissenschaftlichen Teildisziplinen und der Kulturwissenschaften

Innerhalb eines Modells, das die Religionswissenschaft als integrale Disziplin mit ihren jeweiligen Teildisziplinen, die spezifische Fragestellungen verfolgen, im Kontext des gesellschaftlichen Diskursfeldes beschreibt, wird die Religionsästhetik nicht nur zu den historisch-empirischen Ansätzen zu rechnen sein, die die Aufgabe haben, bestimmte Teilphänomene in Bezug auf Religion zu untersuchen. Sie ist also nicht nur eine Disziplin, die die Rolle der Symbolisierungen, der Kunst oder des Schönen in der Religionsgeschichte zu untersuchen hätte, sondern wird als Religionsästhetik in der Nachfolge zu den bislang theoriebestimmenden Teildisziplinen der Religionsphänomenologie, Religionssoziologie und Religionspsychologie als eine Grundlagenwissenschaft der Religionswissenschaft zu konzipieren sein.

Ein solches Modell von Religionsästhetik vermag den Standpunkt der Religionswissenschaft in der Spannung zwischen normativen Fragen des gesellschaftlichen Diskurses und den wissenschaftlichen Ansprüchen einer distanzierten, „objektiven“ Rekonstruktion von Religionsgeschichte zu markieren. Von daher lässt sich die Religionswissenschaft in drei Aufgabenbereiche einteilen: 1. in den der empirisch-historischen Forschung, die 2. dem Bereich der theoretischen Aufarbeitung ihrer Fragen verpflichtet bleibt, und 3. in den Bereich des gesellschaftlichen Diskurses, der ethische und religionskritische Fragen

der Terminologie und der theoretischen wie empirischen Forschung der Religionswissenschaft gleichermaßen auferlegt. Alle drei Bereiche und Richtungen der Religionswissenschaft sind eng aufeinander bezogen und ineinander verflochten. Die Interferenzen zwischen der Religionsgeschichte bzw. der Gesellschaft und der wissenschaftlichen Erforschung derselben werden dadurch deutlich, dass diese Disziplin als Teil des Feldes, das sie untersucht, situiert wird: es handelt sich um ein plural verfasstes, interkulturelles Feld, das durch prozessuale Symbolsysteme individueller und kollektiver Art gekennzeichnet ist, deren Aufgabe darin besteht, sinnstiftend und orientierend (beispielsweise unter Bezug auf unverfügbare Transzendenzdimensionen) menschliches Denken (Weltanschauung) und Handeln (Ethik) zu motivieren, zu dominieren, aber auch zu reflektieren. Diese Bestimmung des Gegenstandsbereiches der Religionswissenschaft kann sich an bestehende Positionen von Bourdieu, Luhmann, Gladigow, Geertz, Berner und weiteren Autoren anlehnen und bleibt damit der Tradition des religionswissenschaftlichen Diskurses verpflichtet. Kulturwissenschaftliche Teildisziplinen können von dort her ihre Akzente setzen: die Semiotik kümmert sich um den spezifischen Verweischarakter religiöser Zeichen, die Medientheorie um die Materialisierung religiöser Zeichen, die Kommunikationstheorie um die Mitteilungs- und Verstehensprozesse der Wahrnehmung von Zeichen, die Anthropologie der Sinne und die Rezeptionsästhetik stellen die konstruktive Rolle des sinnlich verfassten Körpers heraus und die Ästhetik bzw. die Kunstwissenschaft fokussiert auf die „ästhetische“ Qualität der Zeichen im Allgemeinen und der Kunst in den Religionen im Speziellen.

5. Abschließende Thesen zum Desiderat und Forschungsprogramm einer religionsästhetisch akzentuierten Religionswissenschaft

Hieraus ergibt sich ein ganzer Katalog an Forschungsdesideraten, wie z.B. das einer religionswissenschaftlichen Medientheorie, die nach dem Zusammenhang von religiösen Zeichen und bestimmten Medien fragt, die für religiöse Kommunikationen besonders geeignet erscheinen (Medienrhetorik der Religionen); es fehlen komparative Untersuchungen zu den impliziten und expliziten religiösen Ästhetiken und deren Verhältnis zueinander, woraus sich Konsequenzen für eine Symbolik und Erscheinungstypologie der Religionen ergeben. Das Verhältnis von Kunst und Religion ist gerade für die rezente Religionsgeschichte neu zu bestimmen, wobei ästhetische und ästhetische Qualitäten religiöser Zeichensysteme in ihrer Differenz ausgearbeitet werden müssen.

In vier Thesen kann das Ergebnis zusammenfassend als Forderung und Konsequenz für eine diskursiv, theoretisch und historisch zugleich arbeitende Religionswissenschaft formuliert werden: 1. Insofern die Religionswissenschaft an die Entstehungsgeschichte ihrer eigenen Herkunft und damit zugleich an die Religionsgeschichte rückgekoppelt ist, muss sie 2. diese Interferenzen reflexiv in die Theoriebildung mit einbeziehen, um dem gesellschaftlichen und disziplinären Diskurs der Gegenwart gewachsen zu bleiben. 3. Ein offener Religionsbegriff, der Religion im weitesten Sinne als Orientierungsleistung für den Menschen beschreibt, jedoch nicht substantiell eindeutig festlegt, kann 4. im Rahmen ei-

ner von der Wahrnehmungsabhängigkeit des Menschen ausgehenden Religionsästhetik theoretisch weiterentwickelt und fruchtbar gemacht werden, um sich methodisch in der Komparatistik religionsgeschichtlicher Phänomene zu bewähren:

1. Die These des Soziologen Friedrich Tenbruck (1993) ist dahingehend zu ergänzen, dass sich nicht nur die moderne Religionsgeschichte im Zeitalter der Religionswissenschaft situiert, sondern die Religionswissenschaft selbst theoretisch eingebunden bleibt in die Entwicklungen der Religionsgeschichte. Die gesellschaftliche Ausdifferenzierungstheorie von Luhmann ist von der Weberschen Zwischenbetrachtung her zu revidieren: Religion ist kein abgekapselter autonomer Bereich, sondern ihre Orientierungsleistungen sind als religiöse Dispositionen auch in den Sphären der Kunst, Politik, Philosophie und der Wissenschaft (nicht zuletzt der Religionswissenschaft) zu finden. Die Reflexion über den Transformationsprozess religiöser Orientierungen in die Bereiche der Politik, der Kunst, aber auch der Philosophie, der Wissenschaften und der Ökonomie verweist auf die spezifische Situation, in der der Religionsbegriff entstanden ist und dessen Ausdruck er zugleich darstellt. Das Spezifische der europäischen Religionsgeschichte scheint darin zu liegen, dass religiöse Orientierungsleistungen nicht mehr allein in spezifischen Organisationsstrukturen, wie sie für die klassischen Religionen beschreibbar sind, vorfindbar werden, sondern in Bereichen kollektiver und individueller Sinnstiftung, die zwar zuvor durch religiöse Institutionen wie Kirchen, Konfessionen und andere religiöse Gemeinschaften mitbestimmt wurden, aber nicht in Konkurrenz zu diesen traten.

2. Soll sich die Religionswissenschaft im gesellschaftlichen Diskurs über Religion behaupten können, muss sie sich ihres wissenschaftsgeschichtlichen, gesellschaftlich-kulturellen (also eurogenen) und disziplinären (also z.B. kulturwissenschaftlichen) Ortes versichern. Um den Diskurs mit den Nachbardisziplinen wie auch den gesellschaftlichen Diskurs über Religion zugleich aus spezifischer Sicht betreiben zu können, muss die Religionswissenschaft in der Lage sein, eigene Sichtweisen und Theorieangebote zu generieren. Eine bloß oberflächliche Übernahme allgemeiner kulturwissenschaftlicher Ansätze, die nicht in einer Religionstheorie integriert sind, führt über kurz oder lang zu einer schlichten Auflösung der Religionswissenschaft und ihres Gegenstandes in kulturwissenschaftliche Parameter.

3. Hiermit einher geht die Konzeption eines Religionsbegriffs, der nicht substantiell festgelegt ist, andererseits aber bestimmt genug auftritt, um gegen andere kulturelle Phänomene abgrenzbar zu bleiben. Die Forderungen, denen er genügen können muss, sind interkulturelle Reflexivität (er muss sich seiner Herkunft verpflichtet wissen), transkulturelle Übersetzungsfähigkeit (er muss seine Offenheit für nichteuropäische Kulturen wahren), heuristische Flexibilität (er muss aus pragmatischen Gründen einsetzbar, aber auch revidierbar bleiben), disziplinäre Offenheit (er muss anderen Disziplinen nicht die Anschlussfähigkeit verweigern). Wüssten wir, was Religion eigentlich sei, bräuchten wir keine wissenschaftlichen Anstrengungen mehr, dies herauszufinden. Die Definition des Religionsbegriffs steht also weder am Beginn (wie bei Durkheim), noch am möglichen Ende der Untersuchung (wie bei Max Weber). Die abschließende Definition von Religion kann nicht das Ziel der Religionswissenschaft sein, sondern die heuristische Verwendung eines zureichend bestimmten Religionsbegriffs ist Motor und Instrument religionswissen-

schaftlicher Fragestellungen. Er muss formalisiert und distanziert konzipiert werden, um diesen Aufgaben gerecht zu werden.

4. Das Programm der Religionsästhetik will die Omnipräsenz religionssoziologischer Ansätze zwar zurückdrängen, aber auch deren Potential für eine religionswissenschaftliche Komparatistik integrieren und somit die systematischen Anliegen der Religionsphänomenologie in der rekonstruktiven Beschreibung und Typologisierung von Religion wieder aufnehmen. Dem heuristischen Religionsbegriff soll hierdurch ein theoretischer Rahmen gesetzt werden, der es erlaubt, systematische und historisch-empirische Fragestellungen zusammenzuführen. Wichtig ist schließlich die methodische Konsequenz des religionsästhetischen Ansatzes: Er generiert eine methodisch geregelte Ebene möglicher Vergleiche, die nicht beim religiösen Apriori des Menschen und auch nicht bei der funktionalen Reduktion auf spezifische Kommunikationsweisen oder Sozialstrukturen einsetzt, sondern bei der Rezeptionsfähigkeit des menschlichen Körpers als Akteurs eines vielschichtig strukturierten religiösen Feldes. Diese Sicht leugnet nicht die religiösen Erfahrungsebenen oder die gesellschaftlichen Eingebundenheiten, sondern integriert diese in mögliche Beschreibungsparameter, die intersubjektiv verhandelbar werden und den Weg zu einer transkulturellen Komparatistik des Religionsphänomens ermöglichen – ohne dabei die kulturellen (auch wissenschaftlichen) Bedingtheiten von Erfahrungen und deren Interpretationen zu vereinheitlichen.

Literatur

- Cancik, Hubert; Hubert Mohr* (1988): Religionsästhetik, in: HRWG I, 121-156.
- Gladigow, Burkhard* (1988): Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext der Religionswissenschaft, in: HRWG I, 26-40.
- Lanwerd, Susanne* (2002): Religionsästhetik: Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit, Würzburg.
- Michaels, Axel; Daria Pezzoli-Olgiati; Fritz Stolz* (Hg.) (2001): Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? (Studia Religiosa Helvetica. Jahrbuch 6/7), Bern.
- Münster, Daniel* (2001): Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne (Münchener Ethnologische Abhandlungen 23), München.
- Stolz, Fritz* (1988/1997): Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen.
- Tenbruck, Friedrich H.* (1993): Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Religion und Kultur (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen, 31-67.

Scientific study of religion is, for university political reasons, in need of a new and systematic approach. The older phenomenology of religion can no longer ensure the identity of systematic studies of religion as an independent discipline. Aesthetic study of religion may take its place. The article finally presents some markers concerning the basic idea of "aesthetics of religion" (Religionsästhetik) in order to illustrate the conceptualization of research in this discipline.