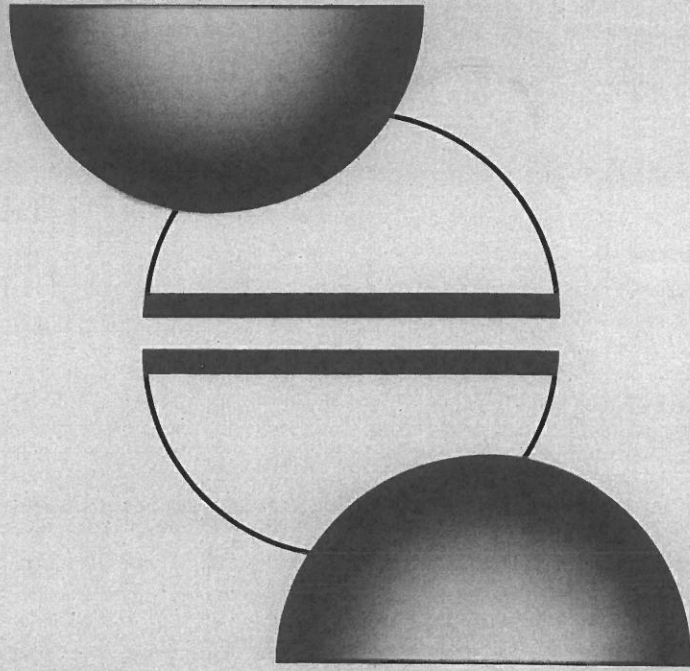


**LiLiT**

Zeitschrift für Religionswissenschaft

ISSN 0937-8561



LiLiT Heft Nr. 8

1993

4,50 Mark

<b>Vorwort</b>	
<b>Forum Religionswissenschaft</b>	
<i>Markus Fuchs</i> Quo vadis LILIT? Quo vadis Religionswissenschaft? Jetzt aber: Forum Religionswissenschaft in LILIT	5
<i>Karsten Lehmann</i> Religionswissenschaft - wozu? "Was studierst Du da - Religionswissenschaft ?? - evangelisch oder katholisch?"	7
<i>Hiroshi Kubota</i> 'Religiöse' Religionswissenschaft? Einige Überlegungen zur Religionsforschung in Japan	11
<b>Islam aktuell</b>	
<i>Assia Harwazinski</i> Nicht ohne meinen Imam Einige klärende Bemerkungen zum Konflikt um diverse "Islam"-Artikel in LILIT Nr. 7/1993	18
<b>Neopaganismus</b>	
<i>Armin Kappel/Silvia Kurre</i> Neue Heiden: Hitler - Hopi - heile Welt	22
<b>Interview</b>	
<i>James T. Bone</i> Mit Rudolf Otto im Jurassic Park Ein Interview	27
<b>Rezension</b>	
<i>Silvia Kuske</i> Albert Memmi, Die Fremde	29
<i>Assia Harwazinski</i> Martin Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung	31

*Liebe LeserInnen,*

nun ist sie endlich da: die achte Ausgabe von LiLiT! Wir hoffen auch diesmal, daß die Beiträge auf Interesse stoßen. Um den üblichen Sermon nicht zu vergessen: Wir sind auf ein Feedback unserer LeserInnen angewiesen, da wir ansonsten beim besten Willen nicht beurteilen können, ob unsere Arbeit Zu- oder Widerspruch findet. Die Wätschekörbe voller Post, die wir bereits im Vorwort der letzten Ausgabe eingefordert haben, sind leider immer noch nicht angekommen. Zwar läßt die Zuverlässigkeit der Deutschen Bundespost in letzter Zeit merklich nach, doch wollen wir den überlasteten PostbeamtInnen nicht die alleinige Schuld für unseren leeren Briefkasten in die Schuhe schieben.

Vielleicht schaffen es ja diesmal einige Artikel, unsere LeserInnen zu Reaktionen zu reizen. Während zur Zeit in Deutschland ein Teil der Bevölkerung an Xenophobie leidet, scheint ein anderer Teil Toleranz mit Indifferenz zu verwechseln. So zeigt der Beitrag von Assia Harwazinski, daß die Alternative zur Panikmache gegen den Islam nicht die Kritiklosigkeit sein kann.

Auf eine neue Rubrik wollen wir noch besonders hinweisen: Nachdem der Schwerpunkt "Frau und Religion" mangels aktiven Interesses in LiLiT nicht mehr präsent ist, haben wir uns entschlossen, einen neuen ins Leben zu rufen. "Forum Religionswissenschaft" soll er heißen und die LeserInnen zur Diskussion über das Fach Religionswissenschaft animieren. Wir hoffen, daß wir hier mehr Stoff zur Auseinandersetzung bieten können.

Zum Schluß müssen wir noch auf ein weniger erfreuliches Thema zu sprechen kommen: Die Redaktion LiLiT leidet unter akutem Nachwuchsmangel! Da die meisten RedaktionsmitgliedInnen in den letzten Zügen ihres Studiums liegen, wird das LiLiT-Team nach dieser Ausgabe im besten Falle auf höchstens zwei Aktive schrumpfen. Wenn also nicht bald arbeitsfreudige und -willige Neulinge hinzustoßen, sieht es mit der Zukunft unserer Zeitschrift nicht gerade rosig aus. Aber wir wollen hier nicht fatalistisch werden ...

Last but not least sei noch auf die neue Redaktionsanschrift hingewiesen. Die Redaktion ist künftig unter folgender Adresse zu erreichen:

Karsten Lehmann, Konrad-Adenauer-Straße 52, 57/4, 72 0 72 Tübingen.

Viel Spaß beim Lesen wünscht

die Redaktion LiLiT

**Impressum**

Redaktionsteam: Markus Fuchs, Claudia Gronauer, Assia Harwazinski, Karsten Lehmann, Daniel Sturm  
Layout: Markus Fuchs, Karsten Lehmann

Vertrieb: Karsten Lehmann

Werbung: Claudia Gronauer, Daniel Sturm

Druck: Fixell's Rathgeber Druck Tübingen

Auflage: 1500 Exemplare  
Preis: DM 4,50 pro Heft.

Abonnement DM 4,- zzgl. Versandkosten, Einzelbestellungen DM 4,50 zzgl. Versandkosten

Erscheinungsweise: 2 mal jährlich

Redaktionsanschrift: Karsten Lehmann, Konrad-Adenauer-Straße 52, WHG 57/4, 72072 Tübingen, Tel.: 071071/760399

Bankverbindung: Karsten Lehmann, SK LiLi, KSK Tübingen (BLZ 641 500 20), Konto-Nr. 1 383 056

ISSN 0937-8561

**Bildnachweis:**

S. 13: "Zeit - Menschen - Wissenschaft". 75 Jahre Religionswissenschaftliches Institut der Universität Tokyo. (Gedächtnisbuch 1980), Titelblatt.

S. 23: Stefanie v. Schnurbein, Religion als Kulturkritik, Heidelberg 1992, 47. S. 25: Ebd., 37.

S. 28: Familie Feuerstein. Geschichten aus der Steinzeit 5: Öirausch in Steindorf, Hamburg o.J.

S. 30: F. Boujdjellal, Jüde-Araber. Bd.2: Fanatiker, Kiel 1992, 46. S. 35: Ebd., 8.

Namentlich gezeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. AutorInnen zeichnen für ihre Beiträge selbst verantwortlich. Nachdruck nur mit Einverständnis der Redaktion bzw. des Autors/der Autorin.

Quo vadis LiLiT?

Quo vadis Religionswissenschaft?

Jetzt aber: Forum Religionswissenschaft in LiLiT

• *Markus Fuchs*

Seit der Gründung von LiLiT im Jahre 1988 durch Carolin v. Heesen sind nun einige Jahre ins Land gegangen, die auch an unserer Zeitschrift ihre Spuren hinterlassen haben. Nicht nur die Redaktion ist mittlerweile eine andere, sondern auch vom ursprünglichen Konzept der Zeitschrift ist nicht mehr viel übriggeblieben. Grund genug also, sich einige grundsätzliche Gedanken zu machen.

Die LeserInnen, die LiLiT schon länger kennen, werden sich sicher daran erinnern, daß der ursprüngliche Schwerpunkt von LiLiT das Thema "Frau und Religion" war. Daß dieses Konzept faktisch gestorben ist, liegt weniger daran, daß die Redaktion dieses Thema ad acta gelegt hat, sondern daß wir hierzu schlicht und einfach kaum Artikel erhalten. Auch die Idee, LiLiT als Diskussionsforum zu gestalten, konnte sich leider nie richtig durchsetzen, da auf die diversen Artikel

so erging bzw. immer noch ergeht, liegt es auf den ersten Blick nahe, dieses Defizit der universitären Lehre anzukreiden. Doch stellt sich mir die Frage, ob hier nicht ein generelles Problem des Faches "Religionswissenschaft" in Deutschland deutlich wird. Man kann sich einerseits nicht darüber beklagen, mit der Theologie in einem Topf geworfen oder von anderen akademischen Disziplinen schlicht übersehen zu werden, wenn man andererseits allzu viele Gedanken darüber zu machen,

was damit eigentlich gemeint ist. Daß dies aber dringend geboten ist, zeigt sich spätestens dann, wenn man gegenüber Nicht-ReligionswissenschaftlerInnen von diesem Fach spricht (vgl. hierzu den folgenden Artikel von K. Lehmann). Die Abgrenzung von der Theologie ist dabei geradezu eine leichte Übung: Versucht man allerdings, Religionswissenschaft zu definieren, stößt man sehr schnell an seine Grenzen. Noch heute fällt es - zumindest mir - schwer, jemandem zu vermitteln, was es eigentlich heißt, zu sagen "Ich studiere Religionswissenschaft". So habe ich im Laufe meines Studiums bis zur Erschöpfung gelernt, was Religionswissenschaft *nicht* ist, was diese aber positiv ausmacht, mußte ich mir durch mühevoller Kleinarbeit erst selbst zusammenreimen.

Religionswissenschaft ist: Arbeitsbeschaffungsmaßnahme oder eigenständige Wissenschaft?

Zwar gibt es natürlich einzelne Arbeiten, die dies thematisieren, doch entsteht der Eindruck, daß es sich hierbei nur um unzusammenhängendes Stückwerk handelt. Gerade Publikationen, von denen man eine solche Klärung erwarten dürfte, leisten eine solche Bestimmung des Faches nur im Ansatz. Nimmt man z. B. den von H. Zinser herausgegebenen Sammelband "Religionswissenschaft. Eine Einführung" (Berlin 1988) so wird dies deutlich: Alle darin veröffentlichten - und durchaus wichtigen - Aufsätze stehen ohne Zusammenhang für sich und bieten vielleicht eine Einführung in die Arbeit der einzelnen Autoren, doch sicherlich nicht in das Fach. Das Ganze erscheint eher als Sammelurium von persönlichen Steckbriefchen; ein gemeinsamer Nenner, der die Arbeiten als spezifisch religionswissenschaftliche ausweist, bleibt allerdings im Verborgenen. Es mag ja sein, daß es einen solchen gar nicht gibt,

Im eigenen Dunstkreis

Da es auch anderen KommilitonInnen so erging bzw. immer noch ergeht, liegt es auf den ersten Blick nahe, dieses Defizit der universitären Lehre anzukreiden. Doch stellt sich mir die Frage, ob hier nicht ein generelles Problem des Faches "Religionswissenschaft" in Deutschland deutlich wird. Man kann sich einerseits nicht darüber beklagen, mit der Theologie in einem Topf geworfen oder von anderen akademischen Disziplinen schlicht übersehen zu werden, wenn man andererseits allzu viele Gedanken darüber zu machen,

was damit eigentlich gemeint ist. Daß dies aber dringend geboten ist, zeigt sich spätestens dann, wenn man gegenüber Nicht-ReligionswissenschaftlerInnen von diesem Fach spricht (vgl. hierzu den folgenden Artikel von K. Lehmann). Die Abgrenzung von der Theologie ist dabei geradezu eine leichte Übung: Versucht man allerdings, Religionswissenschaft zu definieren, stößt man sehr schnell an seine Grenzen. Noch heute fällt es - zumindest mir - schwer, jemandem zu vermitteln, was es eigentlich heißt, zu sagen "Ich studiere Religionswissenschaft". So habe ich im Laufe meines Studiums bis zur Erschöpfung gelernt, was Religionswissenschaft *nicht* ist, was diese aber positiv ausmacht, mußte ich mir durch mühevoller Kleinarbeit erst selbst zusammenreimen.



doch bleibt dann die Frage, ob eine eigenständige Disziplin namens "Religionswissenschaft" überhaupt eine Existenzberechtigung hat. So lehnt Zinser aus grundsätzlichen Gründen eine systematische Einführung in das Fach ab, da es, wie er zurecht betont, keinen einheitlichen allgemeinen Anspruch erhebenden religionswissenschaftlichen Ansatz gibt: "Eine systematische Einführung ist deshalb heute zweideutig, da ihr System entweder auf überholten Grundlagen beruht oder in seinen allgemeinen Ansprüchen willkürlich ist."<sup>1</sup>

Doch die Differenzen in den Forschungsansätzen nur zu konstatieren, ist nicht genug, da so eine inhaltliche Bestimmung des Faches gar nicht mehr möglich ist. Der fehlende Nenner ist nicht nur ein eigenes Problem der Disziplin: Was macht religionswissenschaftliche Arbeit erst zu solchen? Man kann sich natürlich auch mit der Feststellung begnügen, Religionswissenschaft sei das, was Religionswissenschaftler machen, jedoch stößt man die Disziplin damit zur Arbeitsbeschaffungsmaßnahme für ansonsten arbeitslose Professoren herab, was aber wohl in niemandes Interesse liegen kann.

Profilierung ohne Profil

Seit diesem Jahr gibt es endlich ein offizielles Publikationsorgan der deutschen Religionswissenschaft, welches von der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) herausgegeben wird und den einfallsreichen Titel "Zeitschrift für Religionswissenschaft" (ZfR) trägt. Zumindest im ersten Band hätte man ein programmatisches Vorwort erwarten dürfen, doch auch hier gilt: Fehl-anzeige! Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es soll in keiner Weise der Wert der in der ZfR veröffentlichten Artikel gelugnet werden, doch wenn man schon eine Zeitschrift speziell für Religions-

Methoden? Wie präsentiert sie sich ihren Studierenden? Diese Diskussion kann im Rahmen von den Ist-Zustand beschreibenden Darstellungen oder subjektiven Stellungnahmen, in Form von Artikeln oder auch darauf reagierenden LeserInnenbriefen stattfinden. Wichtig war uns nur, daß das Problem namens "Religionswissenschaft" thematisiert wird. Daß dies immer vorausgesetzt, unsere LeserInnen greifen diese Idee auf - sicherlich nicht in allen Fällen den höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügen wird, ist uns bewußt. Aber ein studentisches Projekt wie LiLiT muß dies unserer Meinung nach auch gar nicht. Obendrein ist es auch nicht die Aufgabe der Studierenden, den bezahlten Fachvertretern ihre Arbeit abzunehmen. Auf jeden Fall wäre es beschämend, wenn eine studentische Zeitschrift das einzige Forum einer solchen Diskussion - sofern sie überhaupt zustande kommt - bleiben sollte!

Anmerkung:  
H. Zinser (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 1.

Markus Fuchs, Jahrgang 1968, studiert an der Universität Tübingen Alle Geschichte und Religionswissenschaft. Zur Zeit widmet er sich gerade seiner Magisterarbeit im Fach Alte Geschichte.

**Jetzt aber!**  
Dieser und die beiden folgenden Artikel bilden den Anfang des neuen "Forum Religionswissenschaft" in LiLiT. Dieses Forum soll das Profil des Faches herausarbeiten oder seine Problematik problematisieren. Der Wert liegt weniger darin, was wir wirklich etwas aus dem Fach Religionswissenschaft einleitet, kann hier in der Diskussion einsteigen.  
Die Redaktion

Religionswissenschaft - wozu?

"Was studierst Du da - Religionswissenschaft?!" - evangelisch oder katholisch?"

• Karsten Lehmann

Die Verwechslung mit der Theologie ist eins der häufigsten Mißverständnisse, das Studierenden der Religionswissenschaft begegnet, wenn sie sich als solche zu erkennen geben. Viele der 'Nicht-Eingeweihten' setzen dann mit der nächsten Frage gleich noch eins drauf: "Das hat doch Beides irgendwas mit Religion zu tun, oder?" Und der zukünftige Orchideen-Akademiker muß dann meist zugeben: "Naja, schon, aber trotzdem machen wir eigentlich was Anderes ..." Ja, und dann versucht er entweder, das Gespräch möglichst schnell auf ein anderes Thema zu lenken oder muß eine kleine 'Privat-Vorlesung' halten.

Ich meine nun, daß es in der achten LiLiT-Ausgabe langsam an der Zeit ist, explizit klarzustellen, was für Artikel in einer 'Zeitschrift für Religionswissenschaft' eigentlich zu finden sein sollten. Denn gerade in einer Zeitschrift von Studierenden der Religionswissenschaft sollte wohl der Platz sein, vorläufig klarzustellen, daß man als Religionswissenschaftler: "Nix von Beidem - weder evangelisch noch katholisch - sein muß!" und daß das Besondere an der Religionswissenschaft "Nicht so sehr das ist, 'was' wir machen, sondern 'wie' wir es machen sollten!"

Dieser Artikel richtet sich also gerade nicht an die, die eigentlich schon längst wissen sollten, warum sie sich mit der Religionswissenschaft beschäftigen (oder es bleiben lassen), sondern an die, die sich

'einfach so' für religiöse Phänomene im weitesten Sinne interessieren. Entsprechend soll hier eigentlich keine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Religionswissenschaft stattfinden.<sup>2</sup> Vielmehr soll das 'kulturwissenschaftliche Konzept' - dem sich die Religionswissenschaftler in Tübingen verbunden fühlen - vorgestellt werden. Dieses soll dann als Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung mit den wissenschaftliche Disziplinen dienen, die sich auf andere Weise mit religiösen Phänomenen beschäftigen.<sup>3</sup>

Die Frage ist also: Was ist das Besondere an der Religionswissenschaft und was kann speziell sie leisten? Das heißt also: Religionswissenschaft - wozu?<sup>4</sup>

Religion wie Mode

Die Religionswissenschaftler in Tübingen gehen - in Anschluß an die 'römische Schule' von D. Sabbatucci<sup>5</sup> - davon aus, daß 'die Religion' als ein 'kulturelles Phänomen' aufgefaßt werden kann, das man - wie jedes andere wissenschaftliche Forschungs-Objekt - empirisch untersuchen muß und kann. Auf dieser Ebene der kulturellen Phänomene ist 'die Religion' somit auch grundsätzlich mit anderen kulturellen Phänomenen, wie zum Beispiel mit 'der Mode' vergleichbar.<sup>6</sup>

Dieser 'profane' Vergleich ist insoweit natürlich problematisch, als daß er sich fundamental von den alltäglichen Religions-Vorstellungen aller christlich geprägten Kulturen unterscheidet. (Das be-

deutet also von der ganzen europäischen und nordamerikanischen Kultur und ihrem wissenschaftlichen Institutionen, den Universitäten.) In diesem Kulturkreis wird die von Gott offenbarte christliche Religion gemeinhin - und wenn man das einfach so formuliert, ist es eine fast unvertreibbare Verkürzung - als gänzlich unabhängig von den Menschen und der von ihnen 'geschaffenen' Kultur gedacht. Auf dem Umweg über 'die Mode' werde ich nun versuchen, die Besonderheiten einer empirisch arbeitenden Religionswissenschaft konkreter darzustellen.

Wenn man von 'der Mode' spricht, hat man wohl sofort konkrete Beispiele vor Augen. So kann man beispielsweise an die Togen der Römer, die Perücke Ludwigs des XIV. oder die Blue Jeans von James-Dean-Fans denken. Alle drei sind bestimmte Erscheinungen der jeweiligen Mode und lassen sich somit unter den Überbegriff 'der Mode' zusammenfassen.

Diese Unterscheidung zwischen 'der Mode' - als einem 'analytischen Konstrukt', das es 'an sich' gar nicht gibt - und den 'kulturellen Phänomenen', die sich darunter subsumieren lassen, darf man nie aus den Augen verlieren. Sie beinhaltet, daß man über so eine 'Mode an sich' eigentlich gar keine Aussagen machen kann.<sup>7</sup> Es handelt sich vielmehr um zwei Ebenen der Abstraktion, die oft verwechselt werden. Natürlich kann man aber auch diese analytische Gesamtheit der kulturellen Phänomene - in meinem Beispiel also 'die Mode' - als eigenes Forschungsobjekt auffassen. Dabei muß man sich aber immer einen zeitlichen und regionalen Rahmen stecken und sich darüber im Klaren



sein, daß man sich auf einer theoretisch-abstrakten Ebene befindet.

Es ist eigentlich sofort einsichtig, daß irgendeine bestimmte Toga, Perücke und Blue Jeans (also bestimmte kulturelle Phänomene) von Menschen hergestellt wurden. Sie sind - soziologisch formuliert - 'Produkte menschlichen Handelns' und eben nicht einfach vom Himmel gefallen. Sie wurden aber auch nicht von einem einzelnen Menschen im sprichwörtlichen stillen Kämmerchen erfunden, sondern haben ihren eigenen Entstehungszusammenhang. Im Rahmen dieser Entstehung kann man - wenn man sich für ihre Bedeutung für die gesamte Kultur interessiert - teilweise die persönlichen Umstände ihrer Erfindung gänzlich außen vor lassen. Die Ideen von Herrn Levi, der die erste Blue

Ketzerischer Beigeschmack ?

Wie jeder Vergleich hinkt natürlich auch der von 'der Mode' und 'der Religion' auf beiden Beinen. Aber beides sind nicht nur mit solchen 'persönlichen Motivationen', sondern mit allen Begleitumständen ihrer Entstehung - wie Zeit und Ort aber auch beispielsweise ihren Verwendungszweck - eng zusammen. Abstrakter formuliert heißt das: 'Die Mode' und die von ihr beeinflussten Produkte sind jeweils aus einem bestimmten 'kulturellen Kontext' heraus entstanden.

Entsprechend kann man sich erst unter 'der Mode' der römischen Antike, der französischen Aristokratie des Absolutismus oder der Jugendlichen in den USA der 1950er Jahre richtig etwas vorstellen. Man kann deren typische Kleidungsstücke außerdem auch nicht einfach aus ihrem Entstehungskontext herausreißen, denn Ludwig XIV. 'paßt' einfach nicht neben

Beide Begriffe sind im besten Fall nützliche Konstrukte, die beispielsweise eine Kommunikation über bestimmte empirisch faßbare Phänomene erleichtern. Entsprechend beschäftigt sich die empirische Arbeit der Religionswissenschaftler analog zur Erforschung von Moderscheitungen - zuerst mit den empirisch faßbaren Phänomenen. Solche historische Quellen sind für einen Religionswissenschaftler zum Beispiel eine 'heilige Schrift', ein beobachtbarer Ritus, oder eine Beschreibung eines solchen Ritus oder ein Mythos. Trotz dessen sehr reichhaltigen Quellenlage liegt das tatsächliche Schwergewicht der religionswissenschaftlichen Forschung aber immer noch allein auf den schriftlichen Quellen. Alle diese religiösen Phänomene - und nicht die Überbegriffe an sich - sind aber durchaus mit Kleidungsstücken vergleichbar.

Dabei ist es einsichtig, daß auch im religiösen Kontext die Produzenten bestimmter Phänomene diese aus irgendwelchen Beweggründen heraus hergestellt haben. Diese Motivationen werden im Rahmen der christlichen Religion oft unter dem Überbegriff des 'Glaubens' zusammengefaßt. Im Rahmen 'der Mode' würde man dagegen eher von handfesteren Motivationen wie 'Stil' oder 'Erfolg' sprechen. Die empirisch arbeitende Religionswissenschaft bestreitet dabei das Vorhandensein solcher - wie auch immer gearteter - Einflüsse auf das Handeln von Menschen nicht. Das Besondere an ihrem Ansatz ist aber, daß sie davon ausgeht, daß man die Frage über die 'Wahrheit von Glaubensaussagen' bewußt ausblenden kann und daß sie diese Auffassung auch konsequent weiterverfolgt. Das bedeutet: Es ist zwar interessant, daß ein Mensch sein Handeln als religiös motiviert versteht; es wird aber nicht danach gefragt, ob es etwas gibt, das diese Motivation auf einer anderen - als der empirischen nachvollziehbaren - Ebene hervorbringt. Damit bleibt natürlich ein mehr oder minder interessanter aber eben empirisch nicht greifbarer Forschungsbe-

reich unberücksichtigt. Man gewinnt aber einen Grad an 'Objektivität', der sonst in der Beschäftigung mit religiösen Phänomenen nicht erreicht wird.

Schließlich befinden sich modische wie religiöse Phänomene jeweils innerhalb eines bestimmten kulturellen Kontextes, der sie wahrscheinlich letztlich stärker beeinflusst, als die jeweiligen Motivationen und aus dem heraus sie interpretiert werden müssen. Für ein Priestergewand scheint diese Aussage allgemein akzeptabel. Bei theologischen Aussagen möglicherweise noch mit 'Wahrheits- und Absolutheitsanspruch - dagegen ist sie allgemein schwerer nachzuvollziehen. Aber gerade auf solche intellektuellen Produkte menschlichen Handelns hat man sich meistens bei der Erforschung religiöser Phänomene gestützt.

Religionswissenschaft - wie?

Deshalb ist im Rahmen der Religionswissenschaft die Einbeziehung des jeweiligen kulturellen Kontextes<sup>8</sup> - entgegen der allgemeinen Forschungspraxis bei spielsweise der Theologie oder der Soziologie - besonders wichtig. Der Grad der Interdependenzen zwischen 'Kultur' und 'Religion' beziehungsweise 'Kultur' und 'Mode' ist bei diesen beiden Bereichen natürlich sehr unterschiedlich. Diese Differenz ist es auch - neben der historisch bedingten Sondersituation des Christentums - , die den analytischen Vergleich dieser beiden Bereiche anfangs so schwer nachvollziehbar macht. Trotzdem ist er auf die vorgeführte Art und mit der graduellen Unterscheidung wohl gerechtfertigt.

Mit der Möglichkeit, zwei kulturelle Kontexte und deren religiöse Phänomene miteinander zu vergleichen, ist meines Erachtens die größte Stärke einer empirisch - im Rückgriff auf analytische Begriffe - arbeitenden Religionswissenschaft im Rahmen der Kulturwissenschaft angesprochen. Dies kann in prinzipieller An-

alogie zum hier vorgeführten Vergleich durchgeführt werden, nur eben mit verschiedenen kulturellen Kontexten und nicht verschiedenen Themen. Es muß aber auch gleich auf ein damit zusammenhängendes Dilemma hingewiesen werden.

Zum einen läuft die konsequente und unerfällige Einbettung religiöser Phänomene in ihren jeweiligen kulturellen Kontext nämlich - allein schon wegen der aufzubereitenden Datenmenge - auf eine hochkomplexes Problem hinaus. Auf der anderen Seite muß und kann aber der konsequente Rückgriff auf analytische Begriffe entsprechende Hilfestellungen bei der Analyse religiöser Phänomene liefern. Das heißt, es können auf einer abstrakten Ebene Vergleiche durchgeführt werden, die dann wiederum die empirische Arbeit befruchten und das vorhandene Material systematisieren können. Dieses konkrete forschungsmethodische Problem noch klarer zu lösen und dafür handhabbare Hilfsmittel bereitzustellen ist meiner Meinung nach eine der wichtigsten und interessantesten Aufgaben der Religionswissenschaft.

Alle diese universitären Disziplinen haben sich an exponierter Stelle mit religiösen Phänomenen beschäftigt und die Religionswissenschaft hat ihre Ergebnisse und Methoden in ihre eigene Arbeit mit einbezogen. Bei diesen Überlappungen erscheint die Abgrenzung gegenüber diesen Disziplinen entsprechend problematisch. Deshalb muß der Religionswissenschaftler immer der Frage entgegenreten, ob diese Nachbarwissenschaften seine Arbeit nicht auch - oder sogar kompetenter - übernehmen können. In einem Aufsatz wie diesem kann diese Diskussion natürlich nur in groben Zügen dargestellt werden. Meine Auseinandersetzung mit den anderen Disziplinen wird deshalb in gewisser Weise 'ungerecht' wirken.

Bei dieser Diskussion über die Existenzberechtigung religionswissenschaftlicher Forschung muß man davon ausgehen, daß durch sie die Frage nach der wissenschaftlichen Erforschung religiöser Phänomene nicht betroffen wird. Dieses wissenschaftliche Interesse ist - wie jedes andere Interesse - per se legitim. Darüber hinaus ist es angesichts der momentanen weltpolitischen Situation - mit den wieder ersiekenden ethischen und religiösen Konfliktbegründungen - sogar noch von besonderer Aktualität.

Die Frage ist also allgemeiner: Kann die Religionswissenschaft besondere und nützliche Ergebnisse erarbeiten?

Zusammenfassend kann man also dies als die möglichen Besonderheiten religionswissenschaftlicher Arbeit festhalten:

**Kopierzentrum Muhlstrasse**  
 7400 Tübingen - Muhlstrasse 12. Tel.: 07071/26906 Fax: 27063  
 Kopieren - Farbkopieren - Drucken - Binden - Telefonservice  
 Computergames - Software von A - Z  
**Mitfahrzentrale Münzgasse 6 / Tel.: 07071-26789/5081**

Religionswissenschaft - wozu?

Wie in der Einleitung zu diesem Artikel schon angesprochen wurde, ist dabei die Auseinandersetzung mit der Theologie besonders wichtig. Andere universitäre Disziplinen beschäftigen sich zwar unter anderem auch mit religiösen Phänomenen, bleiben dabei aber jeweils in ihrer eigenen methodologischen Tradition verpflichtet. Die Theologie ist aber neben der Religionswissenschaft die andere, traditionsreichere und bekanntere Disziplin, die sich ausschließlich mit religiösen Phänomenen beschäftigt. Die teilweise aus der Theologie entstandene Religionswissenschaft muß deshalb besonders darauf bedacht sein, ein den religiösen Phänomenen angepaßte Methode zu entwickeln. Der grundlegende Unterschied zwischen Theologie und Religionswissenschaft besteht darin, daß die Religionswissenschaft - im Gegensatz zur Theologie - an keine religiöse Weltanschauung gebunden ist.

Diese vorhandene religiöse Grundtendenz der Theologie beeinflusst aber nicht die Arbeit aller ihrer Teildisziplinen. Vielmehr ist beispielsweise die Arbeit der Kirchenhistoriker oder die quellenkritische Forschung der neu- und alttestamentarischen Forschung auch von der Religionswissenschaft nutzbar. Diese beiden Forschungsbereiche sind aber weder religionswissenschaftlich noch theologiespezifisch, sie wurden vielmehr von beiden Disziplinen aus anderen Wissenschaften entlehnt. Andere Teildisziplinen der Theologie dagegen - wie beispielsweise die Exegese oder die Dogmatik - werden durch die religiöse Ausrichtung der Theologie besonders in ihren Forschungsschwerpunkte stark beeinflusst. Diese Schwerpunkte liegen auf dem Gebiet des Christentum und blenden andere religiöse Phänomene typischerweise aus. Gerade dies tut die Religionswissenschaft programmatisch nicht.

Die Theologie, wie auch die Religionswissenschaft bedienen sich in weiten Teilen historischer Methoden. Sie können deshalb zumindest auch die folgenden - von Koselleck zusammengestellten - fünf formalen Kriterien der historischen Arbeit für sich reklamieren: "die Hinwendung zum konkreten Detail; der Zwang, sich der theoretischen Prämissen auch der Nachbarwissenschaften zu bedienen; der Verdrängungseffekt historischer Aussagen; die ideologiekritische Implikation der historisch-philologischen Methode und die Unmöglichkeit, unmittelbare, aber die Aufgabe vermittelter Nutzenweisungen historischer Erkenntnis."<sup>10</sup> Dabei sind die Punkte drei und vier - also der Verdrängungseffekt und die Ideologiekritik - bei der theologischen Arbeit nicht so ausgeprägt vorhanden. Sie versucht vielmehr, den vorhandenen "historischen Graben" immer wieder zu überspringen. Außerdem bleibt auch beim Vergleich des Christentums mit anderen Religionen die andere Glaubensaussage verbindlich.<sup>11</sup>

Im Vergleich mit der Geschichtswissenschaft verstärkt sich Kosellecks "Verdrängungseffekt" durch die zeitliche Distanz zum Forschungsobjekt beim Religionswissenschaftler noch durch die Arbeit in verschiedenen kulturellen Kontexten. Die historisch-kritische Methode ermöglicht zwar auch dem Historiker in der aber meines Wissens nur selten explizit reflektiert und durchgeführt. Vielmehr ist die Geschichtswissenschaft traditionell eher national ausgerichtet.

Die zweite Forderungen Kosellecks nach einer theoretischen Kooperation der Geschichtswissenschaft mit ihren Nachbardisziplinen ist an der ganzen Universität immer noch nicht institutionalisiert. Trotzdem muß die Religionswissenschaft - wegen der besonderen Bedeutung religiöser Phänomene in allen Bereichen der Kultur - implizit interdisziplinär sein, um ihrem Forschungsobjekt gerecht zu werden. Dabei bedient sich die Religionswissenschaft besonders der Terminologie der

Sozialwissenschaften, um über deren analytischen Begriffsinstrumentarium die Vergleichbarkeit religiöser Phänomene herzustellen. Grundlage muß dabei immer die historische Arbeit bleiben, die ohne die programmatische Arbeit mit soziologischen Kategorien aber für die Religionswissenschaft unbefriedigend bleiben muß.

Nach diesem sehr kurzen Vergleich der Religionswissenschaft mit den Disziplinen, die sich auch zumindest partiell mit religiösen Phänomenen beschäftigen, bleibt zusammenfassend festzuhalten: Die Religionswissenschaft hat vor dem Hintergrund dieser anderen Fächer und der ganzen traditionellen Behandlung von religiösen Phänomenen an der Universität grundsätzlich eine 'Daseinsberechtigung'. Zum einen wegen ihrer eigenen Fragestellung, die die Wahrheitsfrage programmatisch unbeantwortet läßt, dem jeweiligen kulturellen Kontext besonderes Interesse widmet und die besonderes Gewicht auf den Vergleich von religiösen Phänomenen legen sollte.

Zum anderen bedient sich die Religionswissenschaft mehrerer verschiedener methodischer Ansätze. Dieser Besonderheit wird aber noch stärker an Konturen gewonnen müssen, um zu einer typischen religionswissenschaftlichen Methode zu kommen.

Anmerkungen:

- 1) Impliziert hat sich diese Ausrichtung unserer Zeitung ja meistens in der Auswahl der Artikel durch die aktuelle 'Redaktions-Generation' widerspiegelt; und sie soll jetzt im Rahmen des 'Forum Religionswissenschaft' noch mehr hervorgehoben werden.
- 2) Auch ein Artikel mit dieser Ausrichtung findet sich am Beispiel Japans in dieser LiLiT.
- 3) Dabei muß ich mich wegen meiner persönlichen Arbeitsschwerpunkte leider auf Theologie, Geschichte und Soziologie beschränken und kann deshalb beispielsweise die wichtige Ethnologie oder auch die Psychologie nicht mit einbeziehen.

'Religiöse' Religionswissenschaft?

Einige Überlegungen zur Religionsforschung in Japan.

• Von Hiroshi Kubota

should be made more widely known in the West. ...<sup>1</sup> Oder durch C. J. Bleeker, der schreibt: "On the one hand the oriental student is inclined to contend that the very heart of religion can best be reached by intuition and that the ultimate result of the study of religious phenomena must be deeper insight in the actual value of religion. On the other hand the western student of the history of religions is convinced that his sole task consists of a painstaking study of greater or minor segments of a certain religion in order to understand their religious meaning in a tentative way and that he has to refrain from pronouncing any kind of value judgments."<sup>2</sup> Die Benennung dieser Disziplin ist in Japan noch heute umstritten. Das Seminar an der Staatlichen Universität Tokyo heißt z. B. "Seminar für Religionsgeschichte und -wissenschaft". In der vorliegenden Abhandlung wird die Benennung "Religionsforschung" benutzt, um die allgemeine religionswissenschaftliche Strömung in Japan auszudrücken, dem "Religionswissenschaft" im deutschen Sprachgebrauch entspricht nicht völlig der japanischen "Religionsforschung". (Übrigens muß auch die Selbstauffassung der westlichen "history of religions", die hier durch zwei Religionswissenschaftler vertreten wird, in Frage gestellt werden.) Was waren denn nun konkret die durch den Westen negativ eingeschätzten und der westlichen Methode gegenübergestellten Forschungsansätze in Japan? Um

**A**uf dem 9. internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Tokyo 1958 konnten die abendländischen Religionswissenschaftler die für sie neuen Ansätze der japanischen Religionsforscher entdecken. Die europäischen und amerikanischen Teilnehmer erhielten auf der Exkursion nach dem Kongreß nicht nur Einblicke in die gegenwärtigen religiösen Strömungen, sondern konnten auch während des Kongresses den entscheidenden Unterschied zwischen der "orientalischen" und der abendländischen Forschungsmethode erkennen. Die japanische Methode wurde von ihnen sehr kritisiert, z. B. durch R. J. Zwi Werblowsky, der schreibt: "There is still a great deal of misunderstanding on the subject, much of it due to a certain lack of acquaintance, on the part of some Eastern colleagues, with the history of Western scholarship. Thus some of them have expressed their belief that the Western approach to religion was too strictly disinterested, analytical and hence 'scientifically irreligious'. Not distinguishing sufficiently between 'approach to religion' and 'approach to the study of religions', it was only natural for them to feel that their own tradition of philosophizing about religion and studying it as part of a spiritual discipline and as a religious pursuit in itself,

stellten Forschungsansätze in Japan? Um

Karsten Lehmann, Jahrgang 71, studiert im fünften Semester Religionswissenschaft, Soziologie und Neuere Geschichte und ist seit einem Jahr Redaktionsmitglied bei LiLiT. Er interessiert sich vor allem für methodologische Fragen.



die Frage zu beantworten, müssen wir zuerst auf die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Religionsforschung in Japan eingehen und deren Problematik beleuchten.

Etablierung um 1900 in Tokyo und Kyoto

Während in Europa die Religionswissenschaft bzw. Religionsgeschichte in den 1870er Jahren als wissenschaftliche Disziplin etabliert wurde, formte sich die Religionsforschung in Japan erst in den 1890er Jahren im Umkreis der Indologie und der Buddhismusforschung. Natürlich kann man nicht bestreiten, daß die japanische Religionsforschung unter dem großen Einfluß der Entstehung und Entwicklung der europäischen Religionswissenschaft und als eine Folge der Modernisierung und Europäisierung Japans entstand. Während dieses Europäisierungsprozesses entwickelte sich die Religionsforschung in Japan sowohl inhaltlich als auch institutionell. Um die Jahrhundertwende wurden z. B. an der Kaiserlichen Universität Tokyo die folgenden Lehrveranstaltungen angeboten: Einführung in die Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Geschichte des Buddhismus, Geschichte des Christentums usw.; daneben aber weiterhin indische Philosophie. Das Jahr 1905 war für die Entwicklung der Religionsforschung in Japan in institutioneller Hinsicht epochenmachend, denn in diesem Jahr wurde der erste Lehrstuhl für Religionswissenschaft in Japan an der Kaiserlichen Universität Tokyo gegründet. In den folgenden Jahren wurden Lehrveranstaltungen, wie Geschichte des Shintoismus, Geschichte der jüdisch-hebräischen Religion, Religionssoziologie, Religionspsychologie usw. angeboten.

Neben dieser Entwicklung in Tokyo gab es in Japan schon von Anfang an eine andere Strömung der Religionsforschung.

An der Kaiserlichen Universität Kyoto wurde 1906, nur ein Jahr später als in Tokyo, der Lehrstuhl für Religionswissenschaft gegründet. Dort wurde der Schwerpunkt auf Religionsphilosophie, d. h. die philosophische Erforschung der Religion aufgrund der Untersuchung der Religionsphilosophie in Kyoto wurde im Gegensatz zu der angeblichen Unabhängigkeit von einer bestimmten religiösen Tradition in der Religionsforschung in Tokyo aufs allerstärkste durch das buddhistische Denken geprägt. Das Phänomen Religion wurde ausschließlich als existentell auf das Forschungsobjekt bezogen angesehen, und der Religionsforscher sollte infolgedessen Religion extensivell als den wichtigsten Grundcharakter seines Lebens aufnehmen. Während in der Religionsforschung in Tokyo im Laufe ihrer Entwicklung der positiv-empirische Charakter der Forschung hervorgehoben wurde, hatte das frühe fundamentele Verständnis für die Religionsphilosophie in Kyoto auf ihre spätere Entwicklung große Auswirkungen, und diese Forschungseinstellung ist noch heute deutlich spürbar. In diesem Kontext entstand die die Methodologie betreffende Auseinandersetzung zwischen den beiden Richtungen - der 'Religionswissenschaft' in Tokyo und der 'Religionsphilosophie' in Kyoto - schon zu Beginn der Religionsforschung in Japan.

Die Religionsforschung als wissenschaftliche Disziplin brauchte sich in Japan, im Gegensatz zu Europa, von Anfang an nicht um die Befreiung von der Herrschaft einer bestimmten religiösen Tradition zu bemühen. Besonders in die Tokyo-er Religionsforschung flossen deshalb die unterschiedlichen positiv-empirischen Disziplinen, wie z. B. Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsgeschichte usw. aus dem Europa um die Jahrhundertwende ein und wurden ohne Hindernis aufgenommen. Infolgedessen konnte sich die Religionsforschung in Tokyo als eine empirische Disziplin aufbauen.

sen, die sich von der philosophischen Forschung abgrenzt. Meiner Meinung nach ist aber diese Selbstbezeichnung ziemlich fragwürdig, da die Forschungsleistungen in Tokyo dieser Selbstauffassung in hohem Maße widersprechen haben. Ich sehe gerade in dieser angeblich 'empirischen' Forschungsrichtung eine ähnliche Problematik wie in Kyoto. Im Vergleich zu den 'religionsphilosophischen' Arbeiten der Kyoto-Schule sind die Arbeiten aus Tokyo nicht im Westen bekannt. Im folgenden werden deshalb die 'religionswissenschaftlichen' Ansätze von drei Ordinarien in Tokyo skizziert und ihre Eigentümlichkeiten sowie Problematik herausgearbeitet.

Masaharu Anesaki: Religion als "psychische Tatsache"

Im Jahr 1900 erschien als erstes japanisches Buch dieser Art "Shukyogaku gairon" (Einführung in die Religionswissenschaft). Dessen Verfasser, Masaharu Anesaki (1873-1949) <sup>4</sup>, war der erste Ordinarius der Religionswissenschaft an der Kaiserlichen Universität Tokyo. In dieser Einleitung entwarf er eine systematische Gliederung der Religionsforschung in Religionspsychologie, Religionsethik, Religionssoziologie und Religionspathologie. Es ist hier darauf zu achten, daß unter diesen Bezeichnungen der Teildisziplinen der Religionsforschung andere Forschungsgegenstände als heute gemeint waren. Die Religionsethik enthielt außer den sich auf die religiöse Ethik im engen Sinne beziehenden Fragestellungen auch die Erklärungen der religiösen Riten; in der Religionspathologie wurde der Begriff "krankhafte Religionen" eingeführt, die als religiös im weitesten Sinne angesehen werden können, als Forschungsgegenstand betrachtet. Diese Systematik zeigt das Hauptanliegen Anesakis, zunächst alles als religiös geltenden Phänomene in die

Religionsforschung zu integrieren, dann aber nicht das chaotische Bild der religiösen Phänomene zu präsentieren, sondern es zu durchdringen und somit den Zugang zur Religion überhaupt zu erhalten. Im Gegensatz zum Religionsverständnis in Kyoto, in dem die Aufmerksamkeit ausschließlich auf die als am höchsten entwickelt angesehenen Religionen, z. B. den Zen-Buddhismus, die deutsche Mystik usw., konzentriert wird, bemühte sich Anesaki darum, auch zahlreiche volkskundliche Phänomene als Gegenstand der Religionsforschung anzusehen. An diesen Ansätzen kann man seine Ablehnung der auf die philosophische Erkenntnis hinzielenden Religionsphilosophie am deutlichsten erkennen. Genauer betrachtet zeigt die Fragestellung Anesakis allerdings seine anderen Interessen. Als er 1918 von der Grundlage der Religionsforschung redete, stellte er fest, daß "das Notwendige als Ausgangspunkt oder Grundlage der Wissenschaft nicht in ihren Begriffen und ihrer Methodologie, sondern im Ziel und Augenmerk der Untersuchung liegt". Seiner Meinung nach sollte das Ziel der Forschung in der Ergründung "der einzigartigen Bewegungen des Lebens" bestehen,

時と人と学と

— 東京大学宗教学研究室的七十五年 —

d. h. man sollte erklären, "warum und wie der Mensch von dem überirdischen Ideal angeführt wird und im Glauben an es lebt". Deshalb sollte das Augenmerk auf die Zusammenhänge und innere Ordnung der Bewegungen des Lebens gerichtet werden. <sup>5</sup> Was wurde denn aber bei Anesaki unter dem Ausdruck "Bewegungen des Lebens" impliziert?

In seiner "Einführung" behauptete er auch, daß "Religion im Grunde das psychische Phänomen ist" und daß "das religiöse Bewußtsein die psychische Tatsache ist" (S. 32). Die Religionsforschung war infolgedessen bei Anesaki in erster Linie nichts anderes als Religionspsychologie. Unter diesem Leitgedanken sah er die Quelle des religiösen Bewußtseins im angeborenen Trieb des Menschen dazu, "nach der Kraft, die stärker als seine eigene ist, zu verlangen und sie sich zu eigen zu machen". Mit anderen Worten: "im Trieb des Menschen dazu, sein eigenes Leben zu sichern, zu erweitern, zu bereichern und zu verewigen" (S. 53). Daraus geht hervor, daß "die Bewegungen des Lebens" bei Anesaki die Manifestationen des psychischen Triebes zur Transzendenz ausdrücken. In dieser Hinsicht stellte er dem typologischen Umgang mit den unerschöpflichen Materialien verschiedener Religionen die genetisch-entwicklungstheoretische Erklärung von Religion gegenüber. Seine Religionsforschung kennzeichnete er als eine erklärende Wissenschaft, in der alle religiösen Phänomene aufgrund des psychischen Triebes des Menschen genetisch und entwicklungs-mäßig beleuchtet werden (S. 553ff). Es ist jedoch nicht der Fall, daß Anesaki die sozialen Zusammenhänge der Religionen außer Betracht ließ. Aus der Gliederung seiner "Einführung" geht hervor, daß Anesaki auch sie berücksichtigte. Er reduzierte aber auch alle sozialen Zusammenhänge auf die Dimension des religiösen Subjektes, indem er Gesellschaft und Kultur als einen Ort bezoochmete, wo das Bewußtsein des Individuums zum religiösen

Cishin Ishibashi: Religion als "Herzenswunsch nach Heil"

Zu der zweiten Generation der Religionsforscher in Japan ist Cishin Ishibashi (1886-1947), ein Schüler Anesakis, zu zählen. <sup>6</sup> Wer seine "Shukyogaku-gairon" (Einführung in die Religionswissenschaft)

Ausdruck kommt und sich als religiös-soziales Phänomen bewegt (S. 25).

Es wird wiederholt auf den psychologischen Charakter der japanischen Religionsforschung hingewiesen. Diese Kritik trifft auch die Systematisierung der Religionsforschung durch Anesaki, indem ihre Tendenz zur subjektiv-psychologischen Reduktion in Betracht kommt. Es handelt sich aber im Zusammenhang mit der am Anfang der vorliegenden Abhandlung angeführten Kritik an der japanischen Religionsforschung darum, ob diese Reduktion nur eine methodische Maßnahme ist.

In seinem Aufsatz "Shukyokuyaku no imi" (Die Bedeutung der Religionsforschung) aus dem Jahr 1928 äußerte Anesaki seine Meinung, daß die Religionsforschung nichts anderes sei als ein Versuch, den Tatbestand des Lebens, d. h. Religion, als Ganzes zu erschließen. Er betonte dabei die Bedeutsamkeit "der Selbstreflexion eines Forschers über sein eigenes Leben". Diese Selbstreflexion ist bei Anesaki ohne weiteres "eine geistige Übung". Gerade diese Selbstreflexion bzw. die geistige Übung liege der objektiven wissenschaftlichen Forschung zugrunde. Obwohl er selbst deutlich sagte, daß diese subjektive Suche nie auf der Ebene wissenschaftlicher Diskurse erfüllt werden soll, ist es unbestritten, daß Anesaki seine eigene Religionsforschung als durch seine eigene geistige Übung begründet ansah. In diesem Sinne kann man feststellen, daß die psychologische Reduktion der Religion durch Anesaki mehr als eine bloß methodische Maßnahme im-

von 1949 durchliest, kann leicht einsehen, daß er sich auf das subjektiv-psychologische reduzierende Denken Anesakis bezieht. Ishibashi konzentrierte sich ausschließlich auf die Erschließung der religiös-psychischen Wirkungen innerhalb des Subjektes. Obwohl er die religionswissenschaftlichen Ergebnisse in Europa wertschätzte, übte er gleichzeitig scharfe Kritik daran, daß z. B. Max Müller seine Forschungsschwerpunkt auf die Erklärung des Objektes der religiösen Frömmigkeit beschränkt hatte und deshalb dazu geneigt gewesen war, die Thematik des religiösen Subjektes außer Betracht zu lassen. Dann stellte er nachdrücklich fest, daß "das, was in der künftigen Religionsforschung erklärt werden soll, d. h. das einzige übriggebliebene Thema in der Religionsforschung, das religiöse Subjekt ist" (S. 84). Nach Ishibashi sei zwar in der Tradition der Religionswissenschaft in Europa allmählich die Frage nach dem religiösen Subjekt in den Vordergrund getreten und die Fragestellung von N. Söderblom, Lehrer von Ishibashi, erreicht. Ishibashi kritisierte jedoch auch die "Machtvorstellung" von Söderblom, als er erwähnte, daß es sich bei Söderblom'scher "Machtvorstellung" nicht um etwas des Menschen immanentes, sondern um etwas Gegenständliches handle und daß die reine Religiosität infolgedessen als des Menschen gegenüberstehende, nicht als der dem Menschen immanente Tatbestand, gelte (S. 115). Es handelte sich bei Ishibashi deshalb durchaus Frömmigkeit als psychische Wirkung des Menschen an den Tag zu bringen.

Das Ziel der Religionsforschung von Ishibashi liegt im Verstehen dessen, was sich im Hintergrund oder in der Grundlage mannigfaltiger Phänomene bewegt, d. h. im Verstehen der reinen Religiosität. Die Auffassung der Religion als psychischer Wirkung steht bei Ishibashi auf dem engsten im Anschluß an sein Verständnis des Wesens der Religion. Nach Ishibashi besteht der wahre Charakter der Religiosität

im Unterschied zu Anesaki aber erwähnte Ishibashi nichts über den Zusammenhang zwischen der subjektiven Einstellung und der wissenschaftlichen Beschäftigung von Religionsforschern. Deshalb kann weder die Affinität noch der Unterschied zwischen diesen beiden hinsichtlich dieser Frage direkt festgestellt werden. Zu beachten ist aber, daß z. Z. ein Versuch läuft, Ishibashis Theorie über Religion unter dem Aspekt seiner eigenen religiösen Erfahrungen zu untersuchen und seine Theorie als den wissenschaftlichen Ausdruck dieser Erfahrungen zu begreifen. Wenn diese Fragestellung treffend ist, dürften die wissenschaftlichen Tätigkeiten von Ishibashi als eine Phase seiner religiösen Suche bezeichnet werden.

Hideo Kishimoto: Religion als "höherer Zustand der Seele"

In der Theorie über Religion von Hideo Kishimoto (1903-1964)<sup>7</sup>, erreichte die Tendenz zur Reduktion der Religion auf die psychologische Ebene die höchste Blüte. 1961 erschien seine Systematik "Shukyogaku" (Religionswissenschaft), in der die verschiedenen Bereiche der Religionsforschung mit Hilfe des Modells von Joachim Wach eingeordnet wurden. Zuerst klassifizierte Kishimoto die religiösen und objektive Forschungen. Zu den subjektiven gehören Theologie und Religionsphilosophie, zu den objektiven Religionsgeschichte und Religionswissenschaft. Bei den theologischen und religionsphilosophischen Forschungen werden die Hauptvoraussetzungen einer bestimmten Religion ohne Vorbehalt aufgenommen. Kishimoto lehnte diese Richtung, die empirische Forschungsrichtung vertretend, ab. Bei den religionswissenschaftlichen Forschungen wird der Forschungsgegenstand als ein unwiederholbares einzigartiges Phänomen angesehen

äußerlichen Phänomene gegenüber den psychischen in der traditionellen Religionspsychologie. Gleichzeitig wies er darauf hin, daß für die religionspsychologische Betrachtung der Hinblick auf den Charakter der betreffenden Menschen und Völker notwendig sei und daß bei der Abgrenzung des religiösen Gefühls von den anderen die undescriptiven und unerklärlichen Begriffe nicht eingeführt werden dürften.<sup>8</sup> Mit diesem betriebe er zuerst die Mystikforschung, besonders die Erforschung des Yogasutra. Für Kishimoto sind die mystischen Phänomene nicht mehr als die psychischen Phänomene infolgedessen sollen sie als Erscheinungen des Menschlichen, nicht des Transzendenten, untersucht werden. Er betrachtete deshalb die philosophischen Gedanken im Yogasutra als den Ausdruck des Erlebens, das durch die stufenartigen Übungen erworben wurde. Kishimoto war dabei der Überzeugung, daß man durch die Untersuchung verschiedener physisch-psychischer Übungen den Weg zur mystischen Erfahrung und die Erfahrung selbst positiv-empirisch beschreiben kann (S. 114).

Seine religionspsychologischen Ansätze gingen aber über die Mystikforschung hinaus. Hier fing seine Systematik der Religionsforschung an. In seiner Systematik formte sich die Idealform der Religion durch seine Mystikforschung: ein alltägliches Leben des Menschen nach dem Erlebnis von unio mystica. Mit anderen Worten: ein Zustand, in dem die mystische Erfahrung mit der alltäglichen Erfahrung vereinigt wird. In diesem Zusammenhang zentralisierte sich der Gesichtspunkt von Kishimoto nicht direkt auf die mystische Erfahrung, sondern auf diesen psychischen Zustand, in dem man nach und mit der mystischen Erfahrung im Alltag lebt. Seine Hervorhebung des alltäglichen Lebens, d. h. seine Betonung der empirischen Forschung, führte dann dazu, daß von seiner Systematik etwas Übernatürliches, wie z. B. Wunder, Gott usw., ausgeschlossen wurde. Gleichzeitig

und als etwas spezielles sowie individuelles behandelt. Im Gegensatz dazu wird bei den religionswissenschaftlichen Forschungen vorausgesetzt, daß die Phänomene typologisch betrachtet werden sollen und wird versucht, die Gesetzmäßigkeit unter scheinbar chaotischen Phänomenen herauszufinden. Kishimoto verlangte, daß die Religionswissenschaft nicht nur deskriptiv, sondern auch systematisch sein muß. Diesen Anspruch der deskriptiv-systematischen Religionsforschung verwirklichte er teils in seinen religionspsychologischen Forschungen, teils in seiner Systematik der unterschiedlichen religiösen Phänomene.

In den zwanziger Jahren beschäftigte sich Kishimoto intensiv sowie kritisch mit den religionspsychologischen Theorien im Westen und gab einige Bemerkungen darüber ab: die Abhängigkeit des westlichen Denkens von den Vorstellungen des Christentums und die Bevorzugung der

erhob sich die psychologische Untersuchung des seelischen Zustandes des Menschen, der nach der unio mystica in den Alltag zurückgekehrt ist, zum Hauptanliegen Kishimotos. Seiner Neigung zur psychologischen Forschung liegt seine Überzeugung zugrunde, daß das Wesen der Religion nur in der Seele des Menschen, ob in der mystischen Erfahrung oder im Alltag, erscheint (S. 115). In dieser Fassung erlebte die Reduktion der Religion auf die psychologische Ebene bei Kishimoto ihre Blüte.

Kishimoto grenzte sich jedoch von Anesaki und Ishibashi ab, indem er die Idealform der Religion voraussetzte: die der Religion könne ein höherer Zustand der Seele durch unterschiedliche Übungen erreicht werden. Mit anderen Worten: in dem am Leben erworben. In diesem Zusammenhang widmete sich Kishimoto selbst auch den religiösen Übungen einer Bergreligion; er versuchte, durch die Praxis religiöser Übungen die Idealform der Religion, d. h. den höheren Zustand der Seele, zu erreichen. Diese wissenschaftliche und auch persönliche Neigung Kishimotos wurde notwendigerweise von einer Serie von Werturteilen begleitet. Er übte z. B. scharfe Kritik an geräuschvollen Festbräuchen und klagte über den Mangel an religiöser Frömmigkeit unter den zeitgenössischen Japanern. Für Kishimoto soll Religion u. a. zur Verbesserung des geistigen Lebens des Menschen beitragen (S. 117f.). Man kann in dieser Hinsicht feststellen, daß sich Kishimoto bei seiner Religionsforschung darum bemühte, die von ihm entdeckte ideale Religion in der Öffentlichkeit zu verkünden. Seine psychologische Reduktion war nicht bloß ein Mittel, durch das der höhere Zustand der Seele als die empirische Tatsache erworben wird, sondern war mit der von Kishimoto entdeckten, genauer aufgebauten Idealreligion unauflösbar verbunden und machte einen unerlöschlichen Teil dieser Religion aus.



**Bücher  
Plakate  
Postkarten  
Schmuck**

*Wir bestellen jedes Lieferbare Buch!*

*Überraschung für Frauen:*  
Mo - Fr 10.00 - 18.30  
Sa 10.00 - 13.00  
Sonntag 10.00 - 15.00

*Berggasse 2 - 7400 Tübingen - Tel. 07071/26500*



logisch reduzierende Tendenz der Religionsforschung in Tokyo oder darüber hinaus geht. Wie Anesaki implizierte, ist es bei dieser Art von Reduktion unvermeidlich und sogar notwendig, auch den subjektiv-psychologischen Zustand des Forschungs-subjektes selbstreflektierend zu betrachten. Es ist zwar leicht, diese Auffassung als Psychologismus zu kritisieren, ist die Kritik aber treffend? Wenn unter dem Begriff Psychologismus, wie im Sinne des Soziologismus, eine Auffassung, Phänomene ausschließlich als psychologische Sachverhalte anzuerkennen, begriffen wird, wird diese Frage bejaht. Diese Kritik wird jedoch in Frage gestellt, wenn man die Bemerkung Anesakis in Betracht zieht, daß die Selbstreflexion des Forschers eine geistige Übung sei und gerade diese Reflexion die objektiven, wissenschaftlichen Tätigkeiten veranlasse. Es ist unbestritten, daß unter dieser Auffassung eine vorwissenschaftliche Voraussetzung besteht: eine Religionsphilosophie, die allgemeine Bestimmung des fundamentalen Charakters des menschlichen Daseins vertritt. Erst dem fundamentalen Charakter entsprechend entstehe auch die wissenschaftliche Tätigkeit (Anesaki) und überdies könne die Wissenschaft zur Verbesserung des praktischen Lebens des Menschen beitragen (Kishimoto).

Diese religionsphilosophische Voraussetzung kann nicht als methodologisches Problem thematisiert werden. In dieser Voraussetzung spiegelt sich die Religionsauffassung jener Religionsforscher wider, und mit ihrer religiösen Praxis ist vermutlich diese Religionsphilosophie unauflosbar verbunden. Wichtig ist aber hier die Tatsache, daß die 'Religionsphilosophie in Tokyo anscheinend nicht in einer bestimmten religiösen Tradition verwurzelt war: Anesaki bekannte seinen Glauben an den Nichiren-Buddhismus, Ishibashi an den Protestantismus, und Kishimoto war Atheist. In diesem Punkt kann man zwar einen deutlichen Gegensatz zwischen der Tokyoer und der Kyotoer

durch die buddhistische Tradition geprägt ist, erkennen. Aber man darf hier auf keinen Fall übersehen, daß eine bestimmte gemeinsame religiöse Neigung in den beiden Religionsphilosophien besteht: eine spezielle Form des Religionsverständnisses, die sich unter den Intellektuellen in Japan ausbreitete und vielleicht nach wie vor ausbreitet. Das Bekenntnis dieser Religion lautet: Religion sei ein subjektiver Sachverhalt und beziehe sich auf den geistigen Zustand des Menschen, der höhere geistige Zustand oder die philosophische Gnosis solle erstrebt werden. Das ist eine Religion des Lebens, eine Religion des Herzens, eine Religion der Suchenden. Das Merkmal des Unterschiedes zwischen Tokyo und Kyoto liegt bloß darin, daß die Religionsphilosophie in Kyoto diese religiöse Einstellung in ihrem Philosophieren selbstbewußt thematisierte und ihr eine philosophische Begründung verlieh, während sich die Religionsforschung in Tokyo selbst ohne Rücksicht auf ihren eigenen religiösen Charakter oder ihn als eine unerlässliche Bedingung, bezeichnend als positiv-empirisch bezeichnete.

Zur Zeit scheint es dringend notwendig zu sein, diese 'Religion der Religionsforscher' in Japan bzw. die Geschichte der japanischen Religionsforschung nicht nur unter dem Aspekt der persönlichen religiösen Frömmigkeiten der einzelnen Religionsforscher, sondern auch im Zusammenhang mit der geistigen religiösen Strömung der Modernisierungszeit in Japan zu betrachten. Durch die Forschung über die expliziten und impliziten 'Religionsphilosophien' in verschiedenen Richtungen der Religionsforschung in Japan kann man die religiösen Konstellationen der Intellektuellen, darüber hinaus auch die allgemeine Tendenz des religiösen Komplexes des modernen Japan überblicken. Denn gerade im wissenschaftlichen Treiben der in Denktätigkeiten teilweise modernisierten Religionsforscher zieht sich die allgemeine Religionsauffassung der modernen Japaner zusammen.

Die Geschichte der Religionsforschung in Japan ist deshalb eine Phase der Religionsgeschichte im modernen Japan und insofern ein wertvolles Material für die Untersuchung der Religion in Japan überhaupt. Die am Anfang angeführten kritischen Bemerkungen aus dem Westen, die fundamentale Frage gerichtet, was denn nun die Religionswissenschaft sei. Leider konnte die Bedeutung dieser Fragestellung nicht geklärt werden. Ich nahm darin aber zwei mögliche Diskussionsrichtungen an: die Hervorhebung des religiösen eigentlichen Wertes, werden deshalb insofern treffend sein können, als sie sich nicht nur auf die religionswissenschaftlichen Tätigkeiten in Japan, sondern auch auf das geistige Umfeld, in dem auch diese Tätigkeiten entstehen konnten, richten werden.

Ausblick: zeitgenössische Situation

Zum Schluß ist auch die zeitgenössische Situation der Religionsforschung in Japan zu erwähnen. Obwohl die beiden Richtungen der Religionsforschung, die in Tokyo und Kyoto, die seit jeher nicht in guter Beziehung zueinander standen, scheint sich die Konstellation seit kurzem allmählich geändert zu haben. Die Lehrkörper der einen Universität boten z. B. Vorlesungen an der anderen Universität an. Diese institutionelle Veränderung veranlaßte insbesondere die Studenten zum Gesprächsversuch zwischen den beiden Richtungen. Hier möchte ich als ein Beteiligten über einen dieser Versuche im folgenden kurz berichten:

Im Juni 1992 wurde von beiden Universitäten gemeinsam eine Tagung veranstaltet. Dort wurden von einigen Studenten Referate über ihre Forschungsthemen diskutiert. Meinem Eindruck nach war der zwischen den beiden Forschungsrichtungen liegende Unterschied zwar größer als erwartet, aber er hing zum großen Teil von gegenseitigen Mißverständnissen ab. Obwohl man auf keinen Fall feststellen kann, daß dieses erste Zusammentreffen von irgendeinem Erfolg gekrönt

Nur die Zukunft kann zeigen, was für eine Religionsforschung sich aus den Ansätzen der 'Philosophie der Religionswissenschaft' ergeben wird. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß eine neue Richtung der Religionsforschung in Japan nur von der Erkenntnis ausgehen kann, daß die bisherige Religionsforschung in Japan bei ihrer Selbstbestimmung die oben erwähnte erste Frage (was denn die Religionsforschung 'dem Wesen oder Charakter der Religion nach' sein soll) voraussetzte und diese Frage auf der bestimmten religionsphilosophischen Auffassung von Menschen beruhte. Zweifelsohne kann es auch nicht nur der wissenschaftlichen Begründung der Religionsforschung, sondern auch der Erschließung der religiösen Anthropologie in Japan dienen, die implizite oder explizite Religionsphilosophie als einen historischen Forschungsgegenstand zu setzen.

Literatur:

Anesaki, Masaharu: Shukyogaku-gairon, Tokyo, 1900.  
 Ishibashi, Chishin: Shukyogaku-gairon, Tokyo, 1949.  
 Kishimoto, Hideo: Shukyogaku, Tokyo, 1961.  
 Tamaru, Yoshinori (Hrsg.): Nihon no shukyogakusetsu, Tokyo, 1983.  
 Ders. (Hrsg.): Nihon no shukyogakusetsu II, Tokyo, 1985.  
 Japanese Organizing Committee for IXth I. C. H. R. (ed.): Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions Tokyo and Kyoto 1958, Tokyo, 1960.

Anmerkungen:

- 1) R.J. Werblowsky: Marburg - and after? In: Numen, VII, 1960, S. 219
- 2) C. J. Bleeker: The Future Task of the History of Religions. In: Numen, VII, 1960, S. 226. Dort weist Bleeker auch darauf hin, daß "in the Orient there is a preference for the term 'science of religion' instead of the western 'history of religions'" (S. 225)
- 3) Als weiberrhämte Religionsphilosophen in der sog. "Kyoto-Schule" kann man Kitano Nishida (1870-1945) und Keiji Nishitani

(1900-1992) anführen. Einige ihrer Werke wurden auch ins Deutsche übersetzt. Beispielsweise: Nishida, Kitaro: Über das Gute, Frankfurt a. M., 1989; Nishitani, Keiji: Was ist Religion?, Frankfurt a. M., 2. durchgeseh. Aufl., 1986. Zum Überblick über die Arbeiten der Kyoto-Schule siehe Ohnishi, Ryosuke (Hrsg.): Die Philosophie der Kyoto-Schule, München 1990.

- 4) Buddhistismusforscher. Studium in Kiel bei Paul Deussen und Hermann Oldenberg, in Berlin bei Richard von Garbe, in Leipzig, in London usw. Veröffentlichungen: Nishiren, The Buddhist Prophet, Cambridge, 1916; Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon, Paris 1921; History of Japanese Religion, London 1930 usw.
- 5) Tamano, Nonyoshi (Hrsg.): Nihon no shukyo gaku setsu II (Religionswissenschaftliche Theorien in Japan II), S. 29.
- 6) Nachfolger Anesakis auf dem Lehrstuhl für Religionswissenschaft an der Kaiserlichen Universität Tokyo. Studium bei Nathan Söderblom in Leipzig. Seine Forschungsschwerpunkte waren Altes Testament, antikes Judentum und japanische Religionsgeschichte.

Vorspiel

Vom 1. bis 21. März 1993 fand im Gemeindeforum "Lamm" in Tübingen eine Wanderausstellung "Islam - Religion, Politik, Kultur" der Landeszentrale für Politische Bildung in Stuttgart mit begleitenden Vorträgen von Orientalistinnen und Religionswissenschaftlerinnen statt, die auf Anfrage der evangelischen Kirche gekommen waren. In diesem Zusammenhang hatte die Redaktion von LiLiT am 16. Februar im "Lamm" angefragt, ob die Zeitschrift im Rahmen der die Ausstellung begleitenden Vorträge verkauft werden könne, und hinterließ ein Probeheft von Ausgabe Nr. 7 zur Ansicht. Zunächst erhielt die Redaktion mündlich die Zustimmung. Am 25. Februar kam dann die telefonische Absage seitens des Kirchenvertreters; man habe das Heft an die "Grüne Moschee" weitergeleitet, und die Zeitschrift sei dort auf starke Ablehnung gestoßen. Die muslimische Seite stöße sich an mehreren Beiträgen zum Islam und könne den Verkauf von LiLiT nicht akzeptieren.

Auf die Frage von LiLiT, woran man sich dem stöße, kam die Antwort, man habe wohl religiöse Gefühle verletzt. Jedenfalls solle man doch bitte die Ablehnung respektieren; schließlich wolle man

Hiroshi Kubota, Jahrgang 1965, Doktorand der Religionswissenschaft an der Staatlichen Universität Tokyo. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Religionswissenschaft in Deutschland, Pietismus in der Religions- und Geistesgeschichte in Deutschland.

# Nicht ohne meinen Imam

## Einige klärende Bemerkungen zum Konflikt um diverse "Islam"-Artikel in LiLiT Nr. 7/1993.

• Axiya Harwazinski

keinen Ärger. Der Hinweis von LiLiT, daß sowohl die Gestalterinnen der Ausstellung als auch die betroffenen Autoren und Autorinnen alle dieselben Fächer studieren würden bzw. absolviert hätten (Islamkunde und Religionswissenschaft) und im Prinzip alle dasselbe tun würden nämlich von ihrem Studienhintergrund her sachlich zu informieren, (was unserm Verständnis nach dem Sinn der Ausstellung entsprach) -, wurde erneut mit der 'Verteilung religiöser Gefühle' quittiert, die man zu respektieren bitte. Da die Gründe für die Ablehnung von seiten der entsprechenden Veranstalter nicht beantwortet werden konnte, da kirchlicherseits das Heft ungelesen in die Hände des Moschee-Repräsentanten gewandert war, bestand LiLiT auf einer konkreten Begründung dieser Ablehnung und die Nennung der 'Anstößigkeiten' und wies darauf hin, daß man es für bedenklich halte, wenn die evangelische Seite sich derartig das Konzept aus den Händen nehmen lasse und diese 'Quasi-Zensur' von der muslimischen Seite akzeptiere. (Der Bitte um eine schriftliche Stellungnahme ist die evangelische Seite bis heute nicht nachgekommen, damit ist wohl auch nicht zu rechnen.)

Am Nachmittag desselben Tagesrief LiLiT beim Vertreter der "Grünen Moschee", Herrn Beder, an, um nach den betreffenden Artikeln und den Gründen für die Ablehnung zu fragen. Darauf hieß es, die Ablehnung würde alle Artikel zum Islam betreffen, insbesondere denjenigen

zum Koran und das "ironische Werk" von Herrn Kappel; jedoch solle auch der Artikel über Ibn Khaldun kontrolliert werden, denn es würden "Sachen über den Koran und den Islam behauptet, die nicht stimmen". Die Nachfrage ergab, daß es sich um folgende "Anstößigkeiten" handelte: 1. daß man behauptet, Muhammad habe sein Auftreten als Prophet selbst legitimiert; 2. daß man von einer historischen Entwicklung des Koran spreche (was vor allem die Frage der unverfälschten Überlieferung koranischen Materials und die

wenn irgendeiner etwas Falsches über den Islam oder den Koran sagt oder schreibt!". Dies wirkte auf die Anrufende alles andere als vertrauensverweckend. Ein weiteres Telefonat mit dem Kirchenvertreter ergab lediglich in aller Schärfe, daß von dieser Seite keine Rückendeckung zu erwarten war, da man sich aufs neue darauf zurückzog, daß LiLiT in den strittigen Beiträgen wohl offensichtlich "religiöse Gefühle verletzt" habe und man ja nicht mit dem Vertreter der Moschee habe sprechen müssen; man hätte ja auch gleich akzeptieren können, daß der Verkauf des Heftes nicht gewünscht wird...

Eröffnungstag

Beim Eröffnungsvortrag im "Lamm" am 4. März wurde deshalb zunächst auf den Verkauf von LiLiT verzichtet. Die Beiträge jenes Abends standen alle im Zeichen der 'Neugier und Toleranz unter den Religionen'. Obwohl der Islam nach den beiden großen christlichen Kirchen die drittgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland ist, ist das Wissen über ihn "oft erschreckend gering" - so der katholische Pfarrer Herbert Gropper. Diesem Urteil können wir zustimmen und merken an, daß dies auch umgekehrt gilt: Der muslimische Vertreter Hanefi Bahadir sprach vom Islam als "zweitgrößter" Religionsgemeinschaft, was darauf hindeutet, daß er zwischen Protestanten und Katholiken nicht differenziert. Frau Sorg von der Landeszentrale für Politische Bildung betonte, daß die Ausstellung als Reaktion "auf die plumpe Feindbild- und Panikmacher während des Goldkriegs" entstanden sei, "dem Feindbildwandel von Marx zu Mohammed" solle entgegenwirken werden. Hanefi Bahadir, der als Vorsitzender der Tübinger Muslimgemeinde vorgestellt wurde, forderte Toleranz für seine Gemeinde ein: "Es geht uns darum, als gleichberechtigte Religionsgemeinschaft zu gelten." Er bemängelte, daß die Me-

"Darauf verzichtet"

Zur Islam-Ausstellung im Tübinger Gemeindeforum "Lamm" erschien im Schwäbischen Tagblatt am 6. März 1993 folgender Leserbrief der LiLiT-Redaktion:

Die Ausstellung wurde von der Landeszentrale für Politische Bildung Baden-Württemberg unter Mitarbeit von Orientalisten, auch des hiesigen Orientalischen Seminars, und welche Muslime in Tübingen und in der Bundesrepublik Deutschland nun die "richtigen" oder die "falschen" Muslime weiß es am besten. Allerdings maßen sich die Autoren und Autorinnen von "LiLiT" an, informative, sachliche, aber auch humorvolle Beiträge (zum Beispiel Glossen!) über aktuelle und historische Themen zum Bereich "Religionen als kulturelle Systeme" zu verfassen. Als Maßstab gilt "LiLiT" dabei nicht die größte Mimose, sondern die größte Toleranz sowie die Meinungsfreiheit des Grundgesetzes. - Wir würden es begrüßen, wenn genau diese Toleranz, von der am Eröffnungstag zur Ausstellung bei allen religionsübergreifenden Referenten und Referentinnen die ganze Zeit die Rede war, auf "LiLiT" angewendet würde. Wir maßen uns weiterhin an, diese Toleranz von allen beteiligten Seiten einzufordern - ganz im Sinne der Aussage: "Suchet Weisheit, auch wenn ihr sie in China findet!" Die Toleranz gegenüber anderen und anderem darf nicht dazu führen, das eigene aus den Angeln zu heben!

Frage der Redaktion des Koran durch den Kalifen 'Uman betrifft); 3. daß man von der Standardausgabe des Koran in Kairo ausgehe ("Der einzig richtige Koran liegt im Topkapi-Serail in Istanbul!"); 4. daß man sich u. a. auf den Historiker und Exegeten Tabari beziehe ("Ich glaube nicht, daß das bei Tabari steht!"); 5. daß man den libyschen Staatschef Gadhafi als Muslim bezeichne. Die telefonische Kontroverse gipfelte in der interpretierbaren Aussage des muslimischen Vertreters "Wir als Muslime werden einschreiten,



den Islam als neues Feindbild mißbrauchen würden, und wies vor allem auf das "schreckliche Buch" von Betty Mah-mood "Nicht ohne meine Tochter" sowie die Verfilmung desselben hin. Nun mag man sowohl über die literarische Qualität dieses Buches als auch über den künstlerischen Anspruch der Verfilmung desselben geteilter Meinung sein. Nichtsdesto-weniger ist zu beobachten, daß schlechte Bücher und Filme - und was sonst an Pro-dukten auf dem medialen Ausdrucks-markt möglich ist - nicht zu einer wie auch immer gearteten Zensur führen dürfen.

Zumindest nicht in einer Gesellschaft, deren Rechtsgrundlage demokratische Prinzipien wie Gewaltenteilung, Mei-nungs- und Pressefreiheit sowie die Frei-heit der wissenschaftlichen Forschung und Lehre bilden. Eine mögliche Gefühls-verletzung, sei sie nun religiöser oder an-

drer Art, ist dem in jedem Fall unterzu-ordnen, da sie ausschließlich auf subjektiver Wahrnehmung beruht, die sich objek-tiver Überprüfbarkeit in der Regel ent-zieht. Im Fall des Streits um LiLiT soll an dieser Stelle jedoch für das Lesepublikum ganz objektiv die Überprüfbarkeit der "Behauptungen" im Koran-Artikel zu-gänglich gemacht werden. Auf Wunsch des Vertreters der Moschee wurden die-Belege aus arabisch-islamischen Quellen in Kopie zugesandt:

Belege

1. Die Inhaltsübersicht aus dem "Kitab al-Masahif" von Ibn Dawud as-Sig-stani (hier geht es um den Nachweis von

Variantenlesarten des Koran);

2. "Ansab al-ashraf" von al-Baladuri (Edition Muhammad Hamidullah, Kairo 1960) S. 427, wo die "Blätter der Hafsa" erwähnt werden (eine der vielen Samm-lungen koranischen Material);
3. aus dem "Kitab as-Siyar" von Abu Is-haq al-Fazari (Edition Faruq Hamada) die Hadite Nr. 38 ("Kitab Allah"), Nr. 40 "mushaf min mashaf al-muslimin"), Nr. 347 ("Kitab an-Nabiy"), Nr. 601 ("Kitab Allah"), Nr. 603 ("al-Qur'an"); hier geht es um den Nachweis der verschiedenen Bezeichnungen für den Koran bzw. die verschiedenen Kodizes des "heiligen Bu-ches" des Muslims;
4. "Dschami' al-Bayan" von Muhammad b. Dscharir at-Tabari (Kairo 1957), Bd 7, Exegese zu Sure 6 Vers 93 (hier geht es um die Episode um den Schreiber des Pro-pheten 'Abd Allah b. Sa'd b. Abi Sath und um die Frage der authentischen Überliefe-rung des Wortes Gottes durch Verbalin-spiration oder nicht);
5. "Kitab al-Iqan" des Dschalal ad-Din as-Suyuti, Bd III, S. 21ff. (zur Theorie des "nasikh wa'l-mansukh" (deutsch: "der Aufhebung und des Aufgehobenen") der islamischen Juristen in allen drei Formen, insbesondere der 3. Form "naskh at-tilawa duna 'l-hukm" ("die Aufhebung der Le-sung, ohne das Urteil aufzuheben") mit dem Beispiel des sog. "Steinigungsver-ses");
6. "Tafsir" (Exegese) des Muqatil b. Sulai-man (Edition 'Abd Allah Mahmud Che-hata), Auszüge aus dem 3. Kapitel; S. 57-73 sowie S. 171-172.

Forderungen

Der Vorwurf, man würde irgendeinwas "behaupten", wurde somit entschärft, da alle Aussagen des Koran-Artikels objek-tiv belegbar sind. Der Konflikt um den Koran-Artikel war ein Musterbeispiel für die Auseinandersetzung zwischen Wis-senschaft und Glaube. Er spiegelt in rein-

"Der Wirbel hat sich gelegt"

Auf Wunsch der Grünen Moschee er-schienen am 22. April 1993 im Schwäbischen Tagblatt eine gemeinsame Erklärung der drei Hauptbeteiligten im Konflikt, der aus-zugsweise hier wiedergegeben werden soll:

Wer sich dem Gespräch mit einer ande-ren Religion öffnet, muß damit rechnen, daß ihm ein Wind ins Gesicht bläst und daß die eigenen selbstverständlichen Grundorien-tierungen in Frage gestellt werden. ... Neben dem Gegensatz zwischen christlicher und islamischer Glaubenstradition kam es zu ei-ner Kontroverse um das Verhältnis von ge-lebtem Glauben und wissenschaftlicher, also historisch-kritischer Analyse der Entstehung und Geschichte einer Religion einschließ-lich deren "Heiliger Schrift". ... Herr Bayram Beder äußerte sein Nichtverständnis über mehrere Artikel, die den Islam betrafen. ... Die Bitte Herrn Baders, die Zeitschrift nicht zu verkaufen, wurde von der Autorin als eine Form der Zensur aufgefaßt. Die an-schließenden telefonischen Gespräche ... verstärkten ... den Eindruck, daß wolte je-mand die freie Meinungsäußerung unterbin-den, während bei Herrn Beder der Eindruck

steht bleiben können. ....

Bayram Beder, Schönbuchstraße 14; Assia Harwazinski, Reutlinger Straße 2; Ul-rich Thonak, Zweirenbühlstraße 31, alle Tübingen

ster Form die Auswirkung dessen wider, was mit dem Begriff "Fundamentalismus" bezeichnet wird: die scharfe Zurückwei-sung des wissenschaftlichen Zugriffs auf einen 'heiligen Text' von seiten der Gläu-bigen. Er zeigte weiterhin, daß die Un-kennnis über den Islam nicht nur auf christlicher oder europäischer Seite vor-handen ist, sondern - leider - auch auf seiten vieler Muslime, denen ihre eigene Geschichte und Kulturtradition aus un-ter-schiedlichen Gründen fremd geblieben ist. Das Problem mangelnder Kenntnis der ei-genen Geschichte und Wissenschaftstra-dition zeigt seinen traurigen Höhepunkt in Ländern wie Algerien, der Türkei und Ägypten, wo die intellektuelle Elite des Landes seit einiger Zeit mehr oder weni-ger systematisch eliminiert wird. Der jüngste Fall im Zusammenhang mit dem

Es wäre wünschenswert, wenn hierzu-lande auf allen Seiten - und allen voran dem gegen Ausländerfeindlichkeit und für Verständnis anderer Religionen und Kulturtraditionen - die Solidarität mit den progressiven Kräften in den islamisch-ge-prägten Ländern wachsen würde. Dies wäre sicherlich auch im Interesse der Mehrheit der Muslime, ob in Deutschland oder anderswo, die es gilt, ernst zu neh-men. Denn wenn Strömungen unterstütz-wandtes Geschichtsbild und Kulturver-ständnis haben, das vorrangig auf der Au-toritätsgläubigkeit gegenüber religiösen Spezialisten beruht, untergräbt man nicht nur die Tradition der Betonung des Ver-standes und des freien Willens im Islam, sondern fördert diejenige, die da heißt: "Nicht ohne meinen Imam!"

Dokumentation der Vorgänge (zugrunde-liegende Zeitungsberichte):  
 "Gegen plumpe Feindbildmache", Schwä-bisches Tagblatt (ST) vom 04.03.1993  
 "Ein Wirbel um religiöse Gefühle", ST vom 19.03.1993  
 "Islam und Menschenrechte", ST vom 22.03.1993  
 "Islam gegen akademische Freiheit in Kairo", Ablehnung einer Habilitationsschrift aus religiösen Gründen, Neue Zürcher Zei-tung, 28.05.1993.

Fehlerteufel:

In LiLiT Nr. 7 muß es auf Seite 13 (Artikel: "Der Koran") natürlich heißen:

"Berelis zu Mohammeds Lebzei-ten (er starb 632 a. D.) [...]"

Die Angabe "er starb 630 a. D." ist falsch, wie unsere aufmerksamen LeserInnen sicher schon bemerkt haben dürften.

# Neue Heiden: Hitler - Hopi - heile Welt

• Armin Kappell/Silvia Kurze

Neue Heiden: Hitler - Hopi - heile Welt

Der Begriff Paganismus leitet sich ab von "pagani", der lateinischen Bezeichnung für die bäuerliche Bevölkerung der ländlichen Gebiete. Da in den ländlichen Bereichen Europas volkreisliche und vorchristliche Elemente ein größeres Bewusstsein zeigten als in den Städten, die für das entstehende Christentum zudem von größerer Wichtigkeit waren, wurde der Begriff synonym zur Bezeichnung für Heiden, Nichtchristen, gebraucht. Die modernen Heiden der westlichen Welt, die Neu-Heiden, berufen sich auf ebendiese vorchristlichen Elemente, um zu untermauern, daß ihr Glauben älter als das Christentum und damit für eine bestimmte Gruppe von Menschen "natürlicher", weil näher an ihrem historischen Ursprung als das Christentum, sei. Es ist ein Charakteristikum der neuhheidnischen Gruppierungen, daß sie nach den ältestmöglichen Quellen suchen, in Abgrenzung zum relativ jungen Christentum ebenso wie zum urbanen klassischen Humanismus, der ihnen zum Teil als unnatürlich, weil Ergebnis christlich geprägter Geschichte, erscheint.

Der "klassische" Neopaganismus, wie ihn Faber darstellt, ist als Suche nach dem Archaischen zu interpretieren. Entstehen konnte er nur im katholisch geprägten Abendland, da es für den Katholizismus kennzeichnend ist, daß er sich bemüht, volkreisliche Elemente nicht zu unter-

drücken, sondern für seine Zwecke dienstlich zu machen.

Es ist, so Kehrer bei seiner Betrachtung der "religiösen Landschaft" der Weimarer Republik, ein religionsgeschichtlich weit verbreitetes Phänomen, "daß religiöse Vorstellungen aus längst vergangenen wirtschaftsgeschichtlichen Epochen von dem entsprechenden Kollektiv liebevoll gepflegt und im Ritus ausführend dargestellt werden". Durch dieses Phänomen fanden pagane, volkreisliche Elemente Einzug in das urbane Milieu des bürgerlichen Christentums und wurden von dort wiederum reimportiert aufs Land. Die Blut- und Bodenideologie des Präfascismus ist beispielsweise eine typische städtische Entwicklung, die Bauern können nicht als Träger dieser Ideologie angesehen werden, da die realen Interessen der in der Landwirtschaft tätigen in ihr nicht im geringsten berücksichtigt wurden.

Die ersten neuhheidnischen "revivals" sind denn in Deutschland auch in der Aufklärung und in der Romantik festzustellen, als die Idyllisierung des Landlebens logischerweise auch zu einem verklärten Bild der ländlichen Religion - oder was man dafür hielt - führte. Das "Zurück zur Natur" Rousseaus, sein Bild vom "Edlen Wilden", der in und mit der Natur lebt, taaten in Verbindung mit der aufgeklärten Kritik an der Kirche ein übriges, um sich zunehmend auch wissenschaftlich die Frage zu stellen, wie es denn mit unseren angeblichen Ahnen, den Germanen, be-  
stell war.<sup>5</sup>  
Bevor wir nun einen gewungenenmaßen kurzen und gewiß sehr groben Abriss

## Neuhheidnische 'Revivals'

Unter Neue Heiden fassen wir nunmehr religiöse Bewegungen und Gruppen in Westeuropa, die sich in Kult, Ritus und Weltanschauung auf angeblich gewesene vorchristliche Religionen beziehen und dabei laut Selbstaussage insbesondere die Religionen der Germanen, Kelten oder verwandter Kulturen rezipieren bzw. "rekonstruieren".

Die Bezugnahme auf die Germanen findet sich in Deutschland in verschiedenen historischen Epochen verschieden stark und unter verschiedenen Motivationspunkten, das Zeitalter des Humanismus, stellt dabei nicht den Beginn der Rezeptionsgeschichte dar, er ist also als exemplum zu verstehen, nicht als Aus-

katoren bietet, um der individuellen Existenz in einer sozialen Gruppe Sinn zu verleihen. Es handelt sich also neben der Bewältigung von Krisen um eine radikale Infragestellung tradierter Formen religiöser/sozialen Lebens. Historisch-geographisch betrachtet läßt sich ein Zusammenhang vermuten zwischen der Ausbreitung der europäischen Moderne mit ihrem absoluten Geltungs- und Wahrheitsanspruch und dem Entstehen Neuer Religionen.<sup>6</sup>

In den neuen Religionen unserer Zeit zeigen sich nach Beckford (1985) Aspekte eines veränderten Weltbildes, eine "ganzheitliche" Sichtweise wird postuliert, das Selbst wird in einen kosmischen Zusammenhang eingeordnet. Der individuelle Wandlungsgedanke, die Entdeckung des verschütteten "wirklichen" Selbst unter Bezugnahme auf eine geistliche Vergangenheit ist einer der Drehpunkte und Angelpunkte auch der Neuen Heiden. Das Bild des Kosmos ist dabei geprägt von der Annahme eines zugrundeliegenden Ordnungsgedankens, einer natürlichen Harmonie und eines Gleichgewichts, welches es wiederzufinden gilt.<sup>7</sup>

## Germanenrezeption

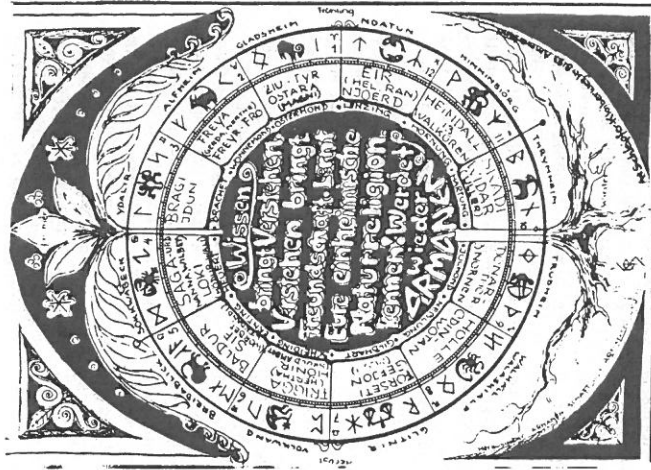
Unter Neue Heiden fassen wir nunmehr religiöse Bewegungen und Gruppen in Westeuropa, die sich in Kult, Ritus und Weltanschauung auf angeblich gewesene vorchristliche Religionen beziehen und dabei laut Selbstaussage insbesondere die Religionen der Germanen, Kelten oder verwandter Kulturen rezipieren bzw. "rekonstruieren".

Die Bezugnahme auf die Germanen findet sich in Deutschland in verschiedenen historischen Epochen verschieden stark und unter verschiedenen Motivationspunkten, das Zeitalter des Humanismus, stellt dabei nicht den Beginn der Rezeptionsgeschichte dar, er ist also als exemplum zu verstehen, nicht als Aus-

ge, daß es davor keine Rezeption germanischer Kultur oder Religion gegeben hat.

Die Humanisten des 16. Jahrhunderts, insbesondere Francesco Petrus Irenicus (ca.1495-1559) mit seiner "Germania excoeso libris duodecim", stellten unter Bezugnahme auf Tacitus "Germania" fest, daß alle Deutschen Germanen seien, was als Basis für die Rezeption der "germanischen" Vergangenheit in späteren Zeiten bis zum heutigen Tage grundlegend ist. Hinzu kam, daß 1643 von dem isländischen Bischof Sveinsson (1605-1675) die "Snorra-Edda" oder auch Prosa-Edda, entdeckt wurde, die seither zusammen mit der Lieder-Edda des Codex Regius die Grundlage jeder Edda-Ausgabe bildet.<sup>10</sup>

Barock und Aufklärung brachten dann neben der Runenforschung auch die archaische Sachforschung zur Blüte. Bodentunde wurden nun systematisch gesammelt und interpretiert, was zu wissenschaftsinternen Streitigkeiten um den Einfluß der klassischen Antike auf die europäische Kultur führte. Ebenfalls in der Aufklärung findet sich der erste Versuch, die germanische Religion zu erforschen. Justus Möser versucht 1749 in seinem Werk "De veterum Germanorum et Gallorum theologia mystica et populari" die germanische Religion anhand der sie an-



Postkarte des Armanen-Ordens mit dem 'germanischen Tierkreis'. Jedem Sternzeichen der herkömmlichen Astrologie sind zwei Götter der germanischen Mythologie, eine Götterwohnung und Runen zugeordnet.

geblich beeinflussenden ägyptischen, griechischen und römischen Religion zu rekonstruieren.<sup>11</sup>

Die Frühromantik ab ca. 1770 brachte dann eine allgemeine Neubelebung alter Kulte und Mythen. Die Rezeption der germanischen Mythologie kulminierte in Joseph Görres' von der Heidelberger Romantik beeinflussten Geschichtsauffassung der vier Hauptströmungen der Weltgeschichte. Herders Maxime des "zurück zum Volkstum" führte zu einer Trennung von einerseits wissenschaftlicher Rezeption in der Vorgeschichte und andererseits beginnender Entstehung eines "deutschtimelinden" Germanenmythos.



Es kam zu einer Fülle von Veröffentlichungen zum Thema germanische Mythologie (z.B. Grimm, Görres, Uhlend). Die Freiheitskriege führten, neben der Verwendung germanischer Symbole, zu einer allgemein verstärkten Betonung des Germanischen in Abgrenzung zur napoleonischen Fremdherrschaft. Parallel kam es zu einer Allianz der 'Germanomanen' mit der Los-von-Rom-Bewegung.<sup>12</sup>

Die Übernahme germanischer Rituale in die Jugendbewegung um 1900 sollte wiederum der Abgrenzung, diesmal gegenüber der technologisch-städtischen Kultur des Bürgertums, dienen. Es kam im Gefolge zur Gründung von Landkommunen durch stadtmüde Jugendbewegte. Feuer-Rituale und Naturkulte wurden 'wiederbelebt'. Bereits damals aber, um 1910, fanden sich im Umkreis der Jugendbewegung auch Leute wie Willibald Hentschel, der in seiner "Kolonie Mittag" die Zucht rassereiner Germanen plante, eine Idee, die von den Nationalsozialisten als "Aktion Lebensborn" wieder aufgenommen wurde.

Friedrich Heer charakterisiert die Jugendbewegung als eine religiös enthusiastische, naturmystische, die Sehnsucht nach Gott-in-der-Natur lebende Bewegung.<sup>13</sup> Die Rezeption dieser Bewegung in der aktuellen Öko-Szene wird erlittert durch Selbstausagen wie "Damals [1913, Ann.d.V.] hatte sich die Jugend geschworen, frei und deutsch zu sein ihr Leben lang. Frei: aus innerstem Gewissen und vor eigener Verantwortung; deutsch: aus innerer Natur. Nichts gegen die Natur und nichts gegen das Gewissen tun [...]".<sup>14</sup> Die Jugendbewegung bot den Mitgliedern die Möglichkeit, in Distanz zur Familie neue Lebensformen mit emotionalem Rückhalt seitens der Gruppe zu erproben. Stark beeinflusst wurde die Jugendbewegung auch vom Ex-Mönch und ariosophischen Vordenker Lanz von Liebenfels, der seine Lehre, eine Mischung aus Theosophie, Esoterik und rassistischem Neogermanentum in seiner Zeitschrift "Ostara" in leicht fälschlicher Form

preiswert unter Volk brachte. Das Christentum wurde dabei immer mehr als Zerstörer der ursprünglichen nordisch-germanischen Kultur interpretiert.

Ludwig Fahrenkrog gründete 1908 die "Deutsch-religiöse Gemeinde", der ähnlich germanische Bünde und Orden folgten, unter anderem auch die "Deutsche Glaubensgemeinschaft" des Tübinger Religionswissenschaftlers Jakob Wilhelm Hauer.<sup>15</sup> Bereits 1886 wurde von dem Kreis um Georg Ritter von Schönerer auf seinem Schloß Rosenau der "Bund der Germanen" gegründet, der sich bemühte, die Germanen als aus Atlantis stammend zu beweisen.

Die akademische Germanenforschung, insbesondere in der Vorgesellschaft und Germanistik, wurde ab 1871 verstärkt von der Rassenkunde Arthur Graf Gobineaus (1816-1882) beeinflusst, der den Arier als höchste evolutionäre Entwicklung der Menschheit postulierte, eine Vorstellung, die dann in der Ideologie der NS-Herrschaft ihren Kulminationspunkt fand.

Nach 1945 kam die Germanenrezeption weitgehend zum Erliegen, der gesamte Bereich wurde durch die triatische Verbindung germanisch-völkisch-nazistisch tabuisiert, was die Parzival-Legende in christianisierter Form präsentierte. Für die modernen Heiden sind es aber vor allem die Druiden und ihr geheimes Wissen um Welt und Kosmos, welches Ziel von Wiederbelebungsversuchen ist. 1717 gründete in England John Toland (1669-1722) den ersten 'neuen' Druidenorden. 1781 wurde ab 1874 gab es auch in Deutschland eine Reichsgröße dieses Ordens, den "Ver-einigten Alten Orden der Druiden", der bis heute in verschiedenen Regional-Logen aktiv ist. Das zentrale Heiligtum dieser Neo-Druiden ist Stonehenge, eine Megalithanlage in Südwales, die die Phantasie von Wissenschaftlern und Laien hinsichtlich ihrer eigentlichen, ursprünglichen Verwendung und ihres Zweckes seit Jahrhunderten erhitzt.

Keltenrezeption

Als zweite große Quelle, aus der die modernen Heiden zumindest vorgeben zu schöpfen, sind die Kelten zu nennen. Die Kelten verfügten über eine reiche mythologische und symbolische Tradition, getragen von den Druiden und Barden. Ihre Christianisierung fand auf zwei Ebenen statt, eine, die wir als symbiotisch bezeichnen können und die ihren Niederschlag im frühen irischen Christentum

Als in Deutschland und Österreich dominierte 'Druidenschulen' sind "Neumeton" und "Artemisia" zu nennen, beide beeinflusst vom prominentesten kontinentalen Druiden, Raborne, einem ehemaligen Mistreiter des österreichischen Mykologs und Hochschullehrers Arnold Graf Keyserling, der sich seinerseits als Schüler des (Plastik-)Schamanen Swift Deer bezeichnet.

Zur Druidenrezeption gehört untrennbar die Figur des Magiers Merlin, insbesondere, seit die Indianerrezeption der 70er Jahre unseres Jahrhunderts die Figur des "Tricksters", des meist schelmischen Mittlers zwischen Dressells und Jensetts, populär machte. 1982 wurde in Edinburgh das "College of Druidism" gegründet, zu dessen festem Lehrstoff die Artus- und Merlin-Sage gehören.

Im Falle der Neuen Heiden wird die keltische Tradition vor allem gleichgesetzt mit einem ganzheitlichen, naturverbunden Denken, einer den Frieden mit der Umwelt suchenden Harmonie und einer zyklischen Weltauffassung, wie sie auch manchen indianischen Ethnien Nordamerikas, vor allem den Hopi (von Nicht-Hopi) zugeschrieben wird. Daß es sich dabei um eine einseitige Rezeption handelt, die den gesamten kriegerischen Bereich der keltischen Kultur (immerhin

eroberten diese Rom wohl nicht ganz gewallfrei) ausblendet, ist dabei Ausdruck eines der neuheldischen Szene ganz allgemein kennzeichnenden Eklektizismus.<sup>17</sup>

In der Theosophie und Ariosophie, deren Weltentwicklungsschema vor allem im rechten Spektrum der Neuheiden rezipiert wird, finden sich die Kelten gleichberechtigt neben den Germanen und Slawen als fünfte Unterasse der Wurzelrasse und damit mit diesen als momentan höchstentwicklungsstufe der Menschheit.

Neue Heiden heute

Die momentan aktiven neogermanischen und -keltischen Gruppen in Deutschland sind zum Teil ältere Gründungen, die nunmehr wieder verstärkten Zulauf haben, z. B. die Ludendorffer. Zu einem großen Teil entstanden sie aber erst nach 1973, parallel zur sogenannten Indianerrezeption, z. B. der Armanen-Orden. So wie nach indianischen Visionen wird mittlerweile auch nach germanischen Visionen gesucht. Die Extremsteine bei Deimold sind mittlerweile als 'Ort der Kraft' beliebt für Sommerfestern, wobei es 1986 zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen neopaganen Gruppen und Skinheads kam. Es

handelt sich bei den aktuellen neopaganen Gruppen um zumeist synkretistisch ausgerichtete Gruppen, die unter Rückgriff auf die Germanen und Kelten um eine durchaus moderne Erscheinung handelt, ist, daß eklektizistisch vorgegangen wird, daß also relativ

indianischer Spiritualität zumeist ein neues Naturverständnis und Menschenbild propagieren. Sie gehen in der Regel davon aus, daß es eine kosmische Ordnung gibt, der wir uns durch die christliche Geschichte und Herrschaft entfremdet haben.

Die Selbstausagen neuer Heiden belegen, daß die Abgrenzung gegenüber dem Christentum sich vor allem an der Auffassung eines linearen Zeitverlaufs und dem ihm eigenen konfrontierenden Dualismus reihen. Dem werden gegenübergestellt: eine 'sphärische' Auffassung von Zeit, nach der die Vergangenheit nicht abgeschlossen, sondern erreichbar ist, und neue 'alte' Dualismen, die einen eher kommunikativen Charakter haben. Die Selbstorganisation in kleinen Gruppen wird mit dem der Existenz des Menschen zugrundeliegenden Prinzip der Selbstverantwortung begründet, die sich in größeren Gruppierungen nicht erreichen ließe. Der Mensch hat dabei prinzipiell die Möglichkeit, den Göttern gleich zu werden, Gott/die Götter sind also prinzipiell innerweltlich (vgl. dazu Schürbein 1992, Casanova 1984, Barker 1982, sowie als neuheldische Innensicht Ullrich 1990).

Suche nach "neuer Übersichtlichkeit"

In der modernen Gesellschaft, die einen 'Supermarkt an Sinnangeboten' (Gladigow 1988) zur Auswahl stellt, ist das Phänomen Neue Heiden letztlich im gleichen Zusammenhang wie die Phänomene Fundamentalismus oder, im politischen Bereich, Regionalismus zu betrachten. Es ist die Suche nach der 'neuen Übersichtlichkeit' angesichts einer immer unübersichtlicher werdenden Alltagsrealität die zur Revitalisierung einzelner Elemente vergangener Kulturen, des 'goldenen Zeitalters', führt. Kennzeichnend dafür, daß es sich um eine durchaus moderne Erscheinung handelt, ist, daß eklektizistisch vorgegangen wird, daß also relativ



Titel-Logo der "Irmisul", der Zeitschrift des "Armanen-Ordens".

unbekanntes verschiedene historisch und geographisch relativ unverbundene Religionen/Kulturen oder Teile von Religionen/Kulturen zu einem neuen, umfassenden stützenden Symbol- und Weltklärungssystem verbunden werden. Die Religion der neuen Heiden, obwohl explizit anti-modern in ihren Aussagen, ist nach unserem Dafürhalten ein typisches Kind unserer Moderne, ja ohne sie gar nicht denkbar, da erst die Moderne eine globale Kommunikationsgemeinschaft bildete, die die Rezeption so diversifizierender Religionen überhaupt ermöglichte.

Dem eklektizistischen Charakter der Erscheinung entsprechend ist es falsch zu postulieren, daß im Neuhelidentum lediglich die gesamte Blut- und Boden-Ideologie der NS-Zeit fröhliche Urständ' feiert. Es ist ohne Zweifel wahr, daß etliche neuhelidische Gruppierungen rechtsextremes und rassistisches Gedankengut aufnehmen oder wiederbeleben, insbesondere ältere Gruppen, aber auch Neugründungen wie die Armanen oder Gyffilten, doch dies ist nicht in allen Gruppen anzutreffen.

Erfolgsversprechender erscheint es uns, Neue Heiden als kompensatorische Erscheinung innerhalb einer hochkomplexen, überindividualisierten Gesellschaft aufzufassen, als inhaltliche wie organisatorische Reaktion auf die Unmöglichkeit seitens der traditionell für Sinnstiftung und Weiterklärung zuständigen Instanzen, Kirche und Wissenschaft, ein für die gesamte Gesellschaft verbindliches Sinnsystem anzubieten.

Die Atomisierung alltagsweltlicher Zusammenhänge, das Nichtvorhandensein von Verbindlichkeiten außerhalb der individuellen Sphäre und die zunehmende Technologisierung mit ihren umweltzerstörenden Konsequenzen haben zu einer idyllisierenden, intellektuellen Archaisierung geführt, die sich im Entstehen neuhelidischer Religionen und neureligiöser Gruppen manifestiert.

Literatur in Auswahl:

Barker, Eileen (Hg.): *New religious movements: a perspective for understanding society*. Lewiston, N.Y. 1982.  
 Beckford, James A.: *The World Images of new Religions and Healing Movements*. In: Jones, R. Kenneth (Hg.): *Sickness and Secularism*. Aldershot 1985.  
 Casanova, José: *The politics of religious revival*. In: *Telos* 59, 1984, pp. 3-33.  
 Faber, Richard u. Schliester, Renate (Hg.): *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*. Würzburg 1986.  
 Flasche, Martin: *Neue Religionen als konservative Reduktionssysteme*. Von der Wiedergeburt des Fundamentalismus. In: Faber, Richard (Hg.): *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart*. Würzburg 1991.  
 Gladigow, Burkhard: *Religionsgeschichte des Gegenstandes - Gegenstände der Religionsgeschichte*. In: Zinsler, Hartmut (Hg.): *Religionswissenschaft*. Eine Einführung. Berlin 1988.  
 Gugenberger, Eduard u. Schweidlenka, Roman: *Mutter Erde, Magie und Politik: zwischen Faschismus und neuer Gesellschaft*. Wien 1987.  
 Hieronimus, Ekkehard: *Von der Germanen-Forschung zum Germanen-Glauben*. Zur Religionsgeschichte des Präfaschismus. In: Faber, Richard, s.o.  
 Kehrer, Günter: *Soziale Klassen und Religion in der Weimarer Republik*. In: Cancik, Hubert (Hg.): *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*. Düsseldorf 1982.  
 Mogge, Winfried: *Religiöse Vorstellungen in der Deutschen Jugendbewegung*. In: Cancik, Hubert (Hg.): *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*. Düsseldorf 1982.  
 Schnurbein, Stefanie von: *Religion als Kulturkritik*. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert. Heidelberg 1992.  
 Stark, Rodney (Hg.): *Religious movements: genesis, exodus, and numbers*. New York 1985.  
 Ulbrich, Björn: *Im Tanz der Elemente*. Kult und Ritus der heidnischen Gemeinschaft. Vilsbiburg 1990.  
 Usascki, Frank: *Die Stigmatisierung neuer spiritueller Bewegungen in der BRD*. Köln 1988.

Anmerkungen:

1) Vgl. dazu Faber 1986, vgl. auch Gugenberger/Schweidlenka (GS) 1987, ein zwartentendenzöses, aber doch recht informatives Werk  
 2) Vgl. Faber 1986.  
 3) Kehrer 1982:69.  
 4) Kehrer 1982:85  
 5) Vgl. dazu Hieronimus 1986.  
 6) Flasche 1991:140.  
 7) Vgl. dazu GS 1987, Flasche 1991:141.  
 8) Flasche 1991:144, 157.  
 9) Beckford 1985:80f., vgl. auch GS 1987.  
 10) Hieronimus 1986:244.  
 11) Hieronimus 1986:244ff.  
 12) GS 1987:40ff., Hieronimus 1986:247.  
 13) In: Mogge 1982:91.  
 14) Erich Mohr in "Junge Menschen", Jg. 8:1927, zit.in: Mogge 1982:93.  
 15) Hieronimus 1986:249ff., vgl. auch Mogge 1982, sowie Kehrer 1982a.  
 16) GS 1987:61.  
 17) Vgl. dazu Schnurbein 1992.

Silvia Kurze M.A.: *Diplom-Medienwissenschaftlerin, Jahrgang 1957, Gartenbaulehre, Arbeitsfähigkeit, Studium der Religionswissenschaft, Germanistik und Psychologie in Berlin und Tübingen. Magisterarbeit zur Rezeption kelchischer Kultur und Religion 1990. Aufbaustudium Medienwissenschaft/Medienpraxis in Tübingen. Diplom in Medienwissenschaft/Medienpraxis 1993. Promoviert zur Zeit über den Themenbereich Aspekte der Rezeption kelchischer und germanischer Religion. Seit 1990 Mitarbeiter im "Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft"*

Armin Kappel M.A., Jahrgang 1961, Berufskraftfahrer Gefährtrag. Erst Studium der evangel. Theologie, dann Wechsel zum Studium der Religionswissenschaft und Völkerkunde in Tübingen. Magisterarbeit "Religionswissenschaft und neue Medien" 1992. Promoviert zur Zeit über den Themenbereich der Rezeption von Religion durch die Massenmedien. Mitbegründer des "Medienprojekts Tübinger Religionswissenschaft".

Mit Rudolf Otto im Jurassic Park.

Ein Interview

Rudolf Otto, der Dinosaurier der Religionsphänomenologie, ist wieder da. 56 Jahre nach seinem Ableben feierte er ein sensationelles Comeback. Grund ist ein aufsehenerregendes Interview, das die Kollegen von Channel 4 vorige Woche mit dem Autor führen konnten. Das Gespräch mit Otto führte John T. Bone, seines Zeichens Fachmann für 'Channeling', Kontaktaufnahme mit dem Jenseits, von der 'Society for Natural Religion' (Domikanische Republik), Rudolf Ottos akuteuerliche Antworten nehmen fast wortwörtlich Bezug auf sein Hauptwerk "Das Heilige" (DH)<sup>1</sup>. LiLiT freut sich, Auszüge aus diesem Interview veröffentlichten zu können.

**Channel 4:** Herr Otto, wie Sie mir kurz vor der Sendung sagten, haben Sie gerade Steven Spielbergs neuen Film Jurassic Park gesehen. Wie kommt es zu diesem Interesse?

**Otto:** Nun, schon lange habe ich mich mit dem, was man "ungeheuer" nennt, seiner 'Schwierigkeit und Schwerfälligkeit' beschäftigt und ihm in meinem Klassiker auch ein Kapitelchen gewidmet (DH 53ff.). Spielbergs Film bietet mir einen willkommenen Anlaß, mich des schönen Goethe-Worts zu erinnern: "Noch kaum erhol' ich mich! / Wenn ganz was Unerwartetes begegnet, / Wenn unser Blick was Ungeheures stehi, / Steht unser Geist für eine Weile still: Wir haben nichts, womit wir das vergleichen." (DH 55, aus "Tasso"). Goethe, und dem möchte ich mich anschließen, bezeichnet mit dem "Ungeheuer" (DH 54) "zunächst das nach seinem Ausmaß ganz Große das so groß Fassungskraft überschreitet, zum Beispiel ..."

**Channel 4:** ... ein Brachiosaurus ... Otto: ... oder ein Brontosaurus. Goethe allerdings "bemerkt [...] fein und richtig: "Das Ungeheure [...] hört auf, erhaben zu sein." (DH 54)  
**Channel 4:** Besonders, wenn es ein dieser Velociraptor ist...

**Channel 4:** ... ein Brachiosaurus ... Otto: ... oder ein Brontosaurus. Goethe allerdings "bemerkt [...] fein und richtig: "Das Ungeheure [...] hört auf, erhaben zu sein." (DH 54)  
**Channel 4:** Besonders, wenn es ein dieser Velociraptor ist...

**Channel 4:** ... ein Brachiosaurus ... Otto: ... oder ein Brontosaurus. Goethe allerdings "bemerkt [...] fein und richtig: "Das Ungeheure [...] hört auf, erhaben zu sein." (DH 54)  
**Channel 4:** Besonders, wenn es ein dieser Velociraptor ist...

**Channel 4:** ... ein Brachiosaurus ... Otto: ... oder ein Brontosaurus. Goethe allerdings "bemerkt [...] fein und richtig: "Das Ungeheure [...] hört auf, erhaben zu sein." (DH 54)  
**Channel 4:** Besonders, wenn es ein dieser Velociraptor ist...

men Aufgeregtheiten, zu Rausch Verküpfung und Ekstase führen." (DH 14)  
**Channel 4:** Diese Gefühle scheinen mir aber eher auf seiten der versammelten Monster zu finden gewesen sein. Haben Sie den Gesichtsausdruck dieser Raubbecken gesehen?

**Otto:** Das Monströse ist eben das Mystriöse in Kraßheit. Aber das Schlechthin Stupende, das fast Dämonische, das ganz Unfällliche, das Rätselplende der ewigen Schöpfermacht, ihr nicht Auszurechnendes, "gänzlich Anderes" aber das Gemüt in alle Tiefen Erregendes und allem Begreifen Spottendes, dennoch Faszinierendes zugleich mit tiefster Anerkennung Erfüllendes drücken auch diese Beispiele meisterhaft aus wie alle vorhergehenden und der ganze Zusammenhang und Sinn des "Films" überhaupt." (DH 100).

**Channel 4:** Nun sind diese Monster ja kein Ergebnis natürlicher oder göttlicher Schöpfung, sondern Menschenwerk, durch Genmanipulation künstlich zum Leben wiedererweckt. Wie beurteilen Sie als Theologe dieses Vorgehen?

**Otto:** "Drollig sind die Konstruktio- nen und Analogien mit denen hier ein chemisch-fysikalischer Roman Gottes gedichtet wird, aber bedeutend sind die selben und Zuckungen plötzlich aus der Seelen hervorbrechenden. Es kann gar zu seltsamer Gefühles die dahinter liegen. Sie sind Er-



schaungen des Numinosen und haben mit denen Luthers Verwandtschaft. Auch hier die irrationale 'Lebendigkeit' und majestas als 'Wille' erfährt und versinnlicht, auch hier das tremendum derselben. Und dieses auch hier dem Grunde nach unabhängig von Begriffen sittlicher Heiligkeit oder Gerechtigkeit und zunächst unbestimmt gegen gutes und böses Handeln." (DH 132).

**Channel 4:** Dem stinken Forschergehörn laufen die strupellos erdachten Figuren davon. Und es kommt sich auf einmal ganz klein und hilflos vor.

**Otto:** "Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es Kreaturgefühl - das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist. [...] Denn worauf es hier ankommt ist nicht bloß das was der neue Name allein ausdrücken kann, nämlich nicht bloß das Moment des Versinkens und der eigenen Nichtigkeit gegenüber einem schlechthin Übermächtigen, sondern gegenüber einem solchen Übermächtigen ..." (DH 10)

**Channel 4:** ... wie dem Tyrannosaurus Rex.

**Otto:** Man könnte sagen, er sei der 'Grimm' (die orgo) als Hypostase, das mysterium tremendum abgelöst und zugleich gesteigert zum mysterium horrendum (DH 132). Dieser Saurier "ist nichts anderes als die Verbindung der majestas als schlichthiniger Überlegenheit mit dieser 'Energie' als des rasitios und restlos Drängenden Tätigen Bezwingenden Lebendigen." (DH 28)

**Channel 4:** Ein paar Atempausen üben dem Vieh sicherlich wohl - und nicht nur dem. Aber bei den Kids kommt er an. Wodurch erklären Sie sich diese Begeisterung?

**Otto:** Des Sauriers "eigentlicher Reiz besteht darin, daß er ein mirum ist und als solches auf die Fantasie durch sich selber ungemein reizend, Interesse und starke Neugier weckend wirkt. Es selber, dieses sonderbare Ding, lockt die Fantasie. Dies

ist es [...] dadurch, daß es ein Wunderding, ein 'Unding', ein Ding ist, das 'eigentlich gar nicht gibt', daß es ein 'ganz Anderes' ist ein Etwas das nicht hineingeht in den Kreis unserer Wirklichkeit sondern einer schlechthin anderen, die zugleich ein unbändiges Interesse im Gemüde wirkt." (DH 33).

**Channel 4:** Die Tricks sind auch Weltklasse!

**Otto:** "Um einen Edel- und Fein-Spuk handelt es sich hier. Unzweifelhaft hat auch heute noch das leichte Erschauern das uns in der Stille und im Halbdunkel unserer Filmtheater fassen kann eine letzte Verwandtschaft nicht nur mit dem was Schiller nennt in dem Verse: 'Und in



Spielberg's Jurassic-hain / Tritt er mit frommem Schauder ein', sondern auch mit ganz echten Spukgefühlen, und das feine Frösteln das jene Zustände begleiten kann hat eine letzte Verwandtschaft mit der 'Gänschaut' deren Wesen wir vorhin erwogen haben." (DH 155).

**Channel 4:** Könnte man dann nicht sogar sagen, das Kino sei eine Kultstätte? Viele nennen ja 'Jurassic Park' einen Kultfilm.

**Otto:** "Jakob spricht in 1. Mos. 28, 17: 'Wie schauerlich ist diese Stätte! / Ja, das ist der Wohnsitz Elohim's.' Dieser Vers ist religions-psychologisch höchst lehrreich, nämlich als ein deutliches Beispiel

des soeben Gesagten. [...] Er enthält nichts geringeres als den numinosen Erschauer selber. Und ein solcher Erschauer als noch ganz inexplicit Gefühls hat zweifellos in vielen Fällen hingereicht um 'heiliger Verehrung, ja sich entwickelnder Kulte zu machen auch ohne daß man notwendig dazu weiterging diesen Eindruck des Schauervollen umzusetzen in die Vorstellung eines konkreten numen das dort hause' ...

**Channel 4:** ... also daß der Kinosaal sozusagen die Wohnhöhle eines Stegosaurs wäre ...

**Otto:** ... "ohne daß das numen ein numen erhielt oder ohne daß das numen mehr ward als ein bloßes pronomen." (DH 153)

**Channel 4:** Ich denke, wir kommen hier wirklich an die Grenzen einer 'theologia des mirum', des 'Ganz anderen', wie Sie dies einmal nannten (DH 36), und müssen abwarten, was uns die Zukunft bringt, vielleicht auch eine Dino-Kult in und um unsere Lichtspielhäuser. Doch ohne prophetisch zu werden möchte ich Sie zum Schluß noch nach Ihren weiteren Plänen fragen.

**Otto:** Nun ich plane - auf Anraten meines Verlegers -, in Kürze mein Buch 'Das Heilige' mit der nächsten Auflage unter dem Titel 'Das Heiden-spektakel' neu herauszubringen. Wir werden zuversichtlich die Hunderttausendermarke anpeilen, da wir meinen, auch zu den religiösen Erfahrungen moderner Menschen mit dieser Schrift beitragen zu können.

**Channel 4:** Herr Otto, wir danken Ihnen für dieses Gespräch.

**Anmerkung:**

1) Inklusiv Zeichensetzung zitiert nach: Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), München 1979 (ND 1987).

# Albert Memmi, Die Fremde

*Memmi, Albert: Die Fremde. Roman aus dem Französischen von Barbara Rösner-Brauch. Mainz: Verlag Donata Kinzelbach, 1991. (Orig.: Agar, Paris 1955)*

minder unbewußt eine gewisse Assimilation an die herrschende Klasse versucht". Dieser Einschnitt in sein Leben ist vielleicht der Schlüssel zu seinem weiteren Lebensweg und damit auch seinen Werken.

Die Problematik der Mischehe ist auch das Thema von "Die Fremde". Das Buch beginnt mit dem Zusammenprall zweier Kulturen: der französischen und der jüdisch-arabischen. Ein jüdischer Tunesier kehrt nach Abschluß seines Medizinstudiums mit seiner französischen Ehefrau in das Tunesien der Kolonialzeit zurück. Zuerst lebt das Paar im Haus seiner Eltern. Während sie angesichts der Armut, der hygienischen Verhältnisse, der fremden jüdischen Sitten und den engen Familienbanden zunehmend unglücklicher wird, lebt er sich rasch wieder in seine Rolle als ältester Sohn der Familie ein. Der Umzug in ein eigenes Haus löst zuerst die Probleme mit der Familie, durch Mariés Unfreundlichkeit hören auch bald Verwandten- und Bekanntenbesuche auf - und damit die Konfrontation mit der von ihr verabscheuten Kultur. Sie gibt es offen zu: "Ich habe nicht die Vorurteile und den Franzosen, die ihm als Juden die freiwillige Befreiung Tunesiens 1943 erfahren er kommt er selbst ins Arbeitslager. Nach dem die Diskriminierung seitens der Franzosen, die ihm als Juden die freiwillige Mitarbeit bei den F.F.L. (Forces Francaises Libres) verweigern. Nach Kriegsende geht Memmi zum Studium nach Paris, von wo er als Philosophie-Professor nach Tunis zurückkehrt. Er wirkt aktiv in der nationalistischen Bewegung Tunesiens mit, stellt aber kurz nach der Unabhängigkeit schnell fest, daß in dem neuen muslimischen Staat für ihn kein angemessener Platz ist. So entscheidet er sich 1957 zur Rückkehr nach Paris, wo er sich an der Sorbonne mit soziologischen Studien über unterdrückte Gruppen beschäftigt.

Schon kurze Zeit nach Aufnahme seines Studiums heiratet er eine katholische Französin aus dem Elsaß, "ein blondes Mädchen mit blauen Augen", was er selbst so interpretiert: "Ich habe mehr oder

des ersten Kindes wachsen Mißtrauen und Sprachlosigkeit unter den Ehepartnern so an, daß am Ende nur noch die Trennung bleibt.

Diesem autobiographischen Roman liegt, wie all seinen Werken, die leidvolle Erfahrung der 3-fachen Entfremdung durch den Auslandsaufenthalt zugrunde: die kulturelle eines nordafrikanischen Intellektuellen, wie Marié es klar formuliert auf seinen Vorwurf hin, sie mache alle seine Freunde schlecht. "Das sind nicht deine Freunde ... Sie vergessen nicht, wo du herkommst, und du bist für sie zu schwer zu tragen, du lehntst alles ab, was sie sind und kannst es nicht einmal verbessern." Dies trifft ebenso auf seine Rolle als ethnischer Außenseiter zu, die er als Beinahe-Atheist in einer damals noch den rabbinischen Gesetzen unterliegenden jüdischen Gemeinde innehat. Da ihm auch das jüdisch-bourgeoise Milieu seiner Heimatstadt fremd ist, kommt noch die soziale Entfremdung dazu. Die häufig daraus resultierende Beziehungslosigkeit wird verschärft durch das Bewußtsein, auch von den Herrschenden, den Angehörigen der Kolonialmacht, nicht als gleichwertig akzeptiert zu werden. Dominiert zu werden, dieses Gefühl bestimmt sehr oft die Reaktionen des Titelhelden" und damit den Handlungsablauf in "Die Fremde". Von den französischen Kolonialisten unterdrückt, in seinem Land als Angehöriger der jüdischen Minderheit diskriminiert und innerhalb der jüdischen Gemeinde wiederum, da er der Schicht der Armen angehört. Die hieraus resultierende Verletzlichkeit bezüglich der jüdisch-arabischen Kultur und die Aggressivität gegenüber den Kolonialherren führt ihn bei der Suche nach sich selbst zu dem Resultat: "mein Unglück ist, daß ich wie niemand mehr bin".

Memmis schriftstellerische Arbeit ist denn auch nicht schöpferisch, sondern re-produzierend, er betreibt eine genaue Selbstanalyse, auch seiner Entwurzelung. Die Geschichte ist sehr fesselnd geschrieben, die Darlegung des Prozesses wirkt an keiner Stelle langweilig. Subtil und mit viel Einfühlungsvermögen zeichnet der Autor in der Ich-Perspektive - ohne Namen - die Eigendynamik der Geschehnisse nach. Seine distanzierte, doch minutiöse Beschreibung, bei der jedes Detail wichtig ist für den Fortgang der Geschichte, erweckt den Roman zum Leben: Man spürt förmlich die Enge des elterlichen Hauses, die Zwänge bei religiösen Festen, die kühle Atmosphäre im neuen Haus, man empfindet die Introvertiertheit Mantes, der es schwerfällt, Emotionen zu

Gemeinschaft Gleichdenkender führen zu Ablehnung von Individualismus und damit Intoleranz, was wir seit geraumer Zeit vor unserer eigenen Haustür miterleben können.

Das Thema der Mischehe ist, so wie Memmi es im Interview am Schluß des Buches erwähnt, nur ein Aspekt von Beziehungsproblemen: Allein auf Grund der verschiedenen Geschlechter existiert eine Distanz zwischen den Partnern, die beliebig durch andere Komponenten vergrößert werden kann. Ohne den Willen, Probleme gemeinsam anzugehen, Kompromisse zu schließen und seine Gefühle zu offenbaren, sind nicht nur Mischehen zum Scheitern verurteilt.

Der Verlag Kinzelbach ist sehr dafür zu loben, daß er nordafrikanische Literatur auch dem deutschen Leserkreis zugänglich gemacht hat. Was mir bei diesem Buch allerdings fehlt, ist eine Biographie des Autors, erstens, weil er bei uns nahezu unbekannt ist, zweitens scheint mir dies zum Verständnis des autobiographisch geprägten Romans unerlässlich. Eine Beilegerung ist dagegen das Interview am Ende des Buches, das 1991 mit Albert Memmi geführt wurde. Memmi macht hier die Aktualität seines Romans deutlich und wertet die Bedeutung von Mischehen aus seiner Sicht: "Sie lehrt die Toleranz, da sie in der Differenz begründet ist, die Differenz ergründen läßt."

Anmerkung:

1) Memmi, Albert: Un entretien avec Robert Davies. Quebec: Ed. l'Étoile, 1975, S.41.

• Silvia Kuske

Silvia Kuske, Jahrgang '62, Studium der Islamkunde, Irankunde und Religionswissenschaft in Freiburg, Alexandria und Tübingen. Seit Januar '91 Mitarbeit im Medienprojekt Tübingen, Religionswissenschaft. Zur Zeit schreibt sie an ihrer Magisterarbeit zum Thema 'Familiengesetz in Algerien'.

# Martin Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung

Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestantentum (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

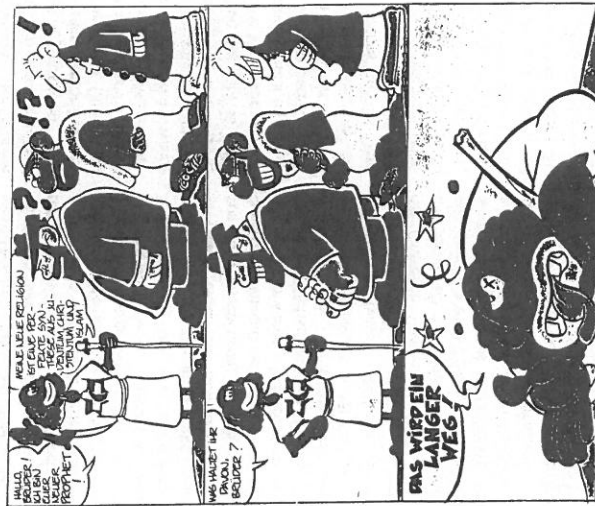
Übergänge in der Anhängerschaft auf beiden Seiten. Die Prägung des Begriffs 'Fundamentalismus' durch die nordamerikanische Baptisten-Bewegung unter Curtis Lee Laws sowie seine Wandlung von einer theologischen Position über eine religiöse in eine soziale Bewegung lassen ihn als terminus technicus sinnvoller erscheinen als der im frankophonen Kulturraum vorherrschende Begriff des 'Integrismus', da letzterer weit stärker mit katholischem Antimodernismus und den hierokratischen Machtinteressen der katholischen Kirche verbunden ist. Besonders für den islamischen Kulturraum gilt, daß die dortigen Fundamentalismen derartige Machtstrukturen erst errichten müssen. Als historisch unbelasteter Terminus wird beiden der 'radikale Neo-Tradionalismus' gegenübergestellt.

Neu ist Riesebrodts Versuch, sozialphilosophisch zwei Typen von 'Fundamentalismus' zu unterscheiden: zum einen als Mythos in seiner Funktion zur restaurativen Krisenbewältigung (a), zum anderen als Utopie in seiner Funktion einer progressiven, sozialreformerischen oder sozialrevolutionären Krisenbewältigung (b). In Anwendung Weberscher Kategorien identifiziert Riesebrodt sowohl den schiitisch-iranischen als auch den protestantisch-amerikanischen Fundamentalismus als einen 'fundamentalistischen Weibeherrschung', der sich sowohl reformistisch als auch revolutionär zeigen kann und in der Regel immer auch innovative Elemente enthält. Gemeinsame Nenner beider untersuchter Fundamentalismen sind ihre vergemeinschaftende Wirkung, ihre Anpassungsfähigkeit an bestimmte Rahmenbedingungen der sich wandelnden Gesellschaft, ihr gesetztes ethischer Monismus, ihr religiöser Nati-

Riesebrodts Studie erschien zu einem Zeitpunkt, als der Begriff 'Fundamentalismus' bereits in allen Medien inflationär auf äußerst unterschiedliche Strömungen angewandt wurde. Der spezifische kulturelle Hintergrund wurde dabei häufig vernachlässigt, besonders deutlich wurde dies, wenn es um islamische Erscheinungen ging. Gemein war diesem Gebrauch des Schlagwortes 'Fundamentalismus' lediglich die negative Konnotation desselben in allen Fällen: 'Fundamentalismus' als polemischer Begriff für religiöse und militante Gruppen und Bewegungen, die von der gesellschaftlichen Mehrheit abgelehnt werden und zugleich eine anti-emanzipatorische Haltung gegenüber Frauen vertreten.

Hier setzt die vorliegende Untersuchung an. Riesebrodts Studie ist der Versuch einer theoretisierenden - d. h. interkulturell und historisch vergleichenden - Beschäftigung mit diesem Thema und geht somit über die zahlreichen bereits vorliegenden Einzelstudien hinaus. Die Begründung für seinen Ansatz geht aus einer Aussage des Autors hervor, die ich als Schlüsselatz benennen möchte: "Die Soziologie bezeichnet denselben sozialen Prozessen der Urbanisierung und Industrialisierung, die auch den funda-

L'ASST DOCH MAL DEN NAGAMUCHE-RAN



Aus: F. Boudjella, *Jude-Araber*, Kiehl 1992, Seite 46.



vismus mit universalem Geltungsanspruch und ihr Messianismus bzw. Millenarismus. Die Gesellschaftskritik beider Strömungen konzentriert sich überwiegend auf Punkte, die auf mangelnder Selbstzucht und Eigenkontrolle beruhen; von diesen wiederum bezieht sich ein Großteil auf die sexuellen Aspekte des weiblichen Körpers, d. h. das Grundmuster beider untersuchter Fundamentalismen ist rational-parlamentarisch. Die gesellschaftskritische Dimension innerhalb fundamentalistischer Ideologien ist empirisch nahezu untrennbar mit der heilsgeschichtlichen verbunden; letztere macht, so Riesebrodt, die Stoßrichtung, den Verlauf und den Rhythmus des Protestverhaltens verstehbar und damit prognostizierbar. Unter Berufung auf die Untersuchungen von Said Arjomand erwähnt Riesebrodt das Phänomen des enormen Wachstums religiöser Assoziationen als Reaktion auf den Prozeß rasider Urbanisierung im gesamten islamischen Kulturbereich, hakt jedoch kritisch ein, daß Arjomand bei der Analyse der Trägerschaft des Fundamentalismus im Iran die Rolle der städtischen unteren Mittelschicht vernachlässigt hat, die im wesentlichen aus Händlern und Handwerkern, den sogenannten 'Bazaris', besteht. Hier greift Riesebrodts Pädagoge für eine Kombination der Untersuchung von subjektiver Selbstdeutung und objektivem Schicksal der Mobilisierten.

Protestantischer Fundamentalismus in den USA

Der zweite Teil der Studie beschäftigt sich mit dem protestantischen Fundamentalismus in den USA zwischen 1910 und 1928. Die USA werden vom Autor als ein Land des 'asketischen Protestantismus' klassifiziert, dessen spezifische Strukturbedingungen eine Begünstigung zur Entstehung von Fundamentalismus darstellen. Diese Bedingungen sind vor allem die institutionelle Autonomie der Religion

gegenüber dem Staat, der religiöse Pluralismus, das weitgehende Fehlen einer hierokratischen Herrschaft sowie die individuelle Abhängigkeit der Geistlichen von deren Klientel. Der historische Überblick über die Entstehung des nordamerikanischen Staatenbundes beginnt mit der Gründung der Massachusetts Bay Colony 1630, die das Bürgerrecht nur durch Gemeindegliedschaft verlieh, und schließlich die Entwicklung der Trennung von Staat und Kirche durch den "Act of Toleration" von 1693, durch den das Wahlrecht zum ersten Mal nicht mehr an die Kirchenmitgliedschaft, sondern an Grundbesitz, also ein außerreligiöses Kriterium, geknüpft war. Die amerikanische Verfassung von 1789 und die Zusätze von 1791 verankerten den religiösen Pluralismus auf Bundesebene, der zuletzt im Jahre 1833 auch vom Staat Massachusetts freiwillig anerkannt wurde. Mit der amerikanischen Unabhängigkeit transformierten sich die religiös-politischen Vorstellungen der Kolonialzeit zu einer Zivilreligion im Sinne einer Integrationsideologie für die neue Nation, in der Kapitalismus und Demokratie zu Zeichen der Auserwähltheit Amerikas und Inhalt seiner göttlichen Mission in der Welt wurden. Mit der Umwandlung der USA in eine Industriegesellschaft im 19. Jahrhundert und der damit zusammenhängenden starken regionalen Differenzierung wuchs das Spannungsverhältnis zwischen ausgeprägter Unbrüderlichkeit und dem christlichen Gebot der Nächstenliebe. Die Auseinandersetzungen innerhalb der protestantischen Kirche über die Frage der historischen und philologischen Bibelkritik nahmen an Schärfe zu; eine wesentliche Rolle spielt hierbei der Darwinismus, der den biblischen Schöpfungsbericht in Frage stellt.

Die Entstehung von urbanen Unterschichten mit ihrem starken Interesse an atheistischen Ideologien wie Anarchismus und Sozialismus setzte den Protestantismus zum ersten Mal der Konkurrenz säkularer Ideologien aus. Zwischen 1910

und 1915 entstanden die Schriften, die den Fundamentalismus-Begriff geprägt haben: "The Fundamentals: A Testimony to the Truth". In ihnen wird die Irrtumsfreiheit der Bibel als Verbalinspiration Gottes und damit einhergehend das wörtliche Bibelverständnis verteidigt und präzisiert, wobei u. a. der Glaube an die physische Wiederkehr Christi auf Erden bedeutsam ist. Nach dem 1. Weltkrieg begann die Einflußnahme der Anhänger dieser Lehre auf politische Prozesse und der Wandel von einer religiösen in eine soziale Bewegung durch erste Ansätze von Institutionalisierung. Riesebrodt untersucht die vier großen protestantischen Gruppierungen der evangelikalen Prämilienarter, der postmillenarisch-evangelikalen presbyterianischen Orthodoxie, des Ku-Klux-Klan sowie der Pfingsterbewegung auf ihre tatsächliche interne Ver-netzung und Kooperation hin und arbeitet wesentliche Unterschiede in den Ideologien und ihrer Trägerschaft heraus. Gemeinsam ist allen viere jedoch die gedankliche Konstruktion der Wirklichkeit: Der Zustand der gegenwärtigen Gesellschaft wird als schwere Krise gewertet, der einzige Lösungsweg besteht in der Rückkehr zu den Prinzipien göttlicher Ordnung, die erstmals in der Urgemeinde realisiert waren. Die drei Pfeiler der amerikanischen Gesellschaft - die Familie, die protestantischen Denominationen mit ihren Gemeinden, Sonntagsschulen und Ausbildungsgläuten sowie die öffentlichen Schulen - wurden erschüttert durch den gemeinsamen 'Feind' aller vier Gruppen: den Unglauben und die Evolutions-theorie, die atheistischen Lehren und der Wandel der Sexualmoral.

Die Träger des Unglaubens für die amerikanischen Fundamentalisten waren die südeuropäischen katholischen Einwanderer, die deutsche Kultur (vor allem rationalistische Philosophien und - man mag es kaum glauben! - das deutsche Bier) und der Bolschewismus. Als wesentlicher Faktor für den sozialmoral-

# "Die neue alte Josephsgeschichte"

Harald Schweizer

Joseph

Urfassung der alttestamentlichen Erzählung Genesis 37-50

Mit Collagen von Jonas Balena  
39,80 DM / 41,- sfr / 311,- öS  
ISBN 3-9803240-1-X

"Der neue alte Joseph: Harald Schweizer macht in seiner Übersetzung und Rekonstruktion der Josephsgeschichte keine Konzessionen ans zeitgenössische Sprachgefühl. Der Text bewahrt seine Fremdheit, die geschichtliche Entfernung wird nicht zugekleistert. Die Distanz zum Leser ist die der Quelle und nicht die des Übersetzers. Der Leser bekommt mit diesem Ur-Joseph ein entschlacktes Stück Weltliteratur im bunten Rock, ein sorgfältig und ansehnlich gestaltetes Buch."

Peter Vorbach, Schwäbisches Tagblatt

"Ich bin sicher, auch Joseph selbst hätte nicht nur die Textfassung, sondern auch die Ausgestaltung dieses Buches autorisiert."

Dr. Thomas Vogel, Südwestfunk

Ein Buch fürs ganze literarische und (natürlich auch) theologische Publikum.



Klopfer & Meyer

Verlag für Literatur und Essayistik

Wilhelmstraße 7

72074 Tübingen

Telefon: 0 70 71 / 2 12 01

Fax: 0 70 71 / 2 24 79

Fundamentalisten, die sich schichtübergreifend zusammenschließen und an den Idealen und der Praxis der Lebensführung gemeinsam orientieren, liegen vor allem in einem soziokulturellen Differenzierungsprozess: 1. der Weltbildwandel, 2. die Verwissenschaftlichung der Ausbildung, 3. der Zentralisierung und Bürokratisierung der Kirchen, 4. der ökumenischen Zusammenarbeit. Die Liberalen passen sich nicht an "die Moderne", sondern an das von den neuen Mittelschichten geprägte "modernistische Milieu" an und bewohnen die besser situierten Vororte, das Verständnis von religiöser Offenbarung erfährt eine historische Relativierung durch die Übernahme moderner wissenschaftlicher Standards. Die Traditionalisten in ihrem Verständnis von Offenbarung als einmalig, abgeschlossenen Prozess bleiben als "Modernisierungsverlierer" auf der Strecke. Die Religion verliert ihre Funktion als Kompensation von Erfolgslosigkeit, Hoffnungs- und Machtlosigkeit im Alltag durch religiöse Auswählbarkeit und Heilgewißheit und führt zu rigoristischen Verhaltensweisen, die sich sowohl pazifistisch in Weltflucht als auch militant in Weltbeherrschungstendenzen äußern kann.

Eine interessante Einzelheit für den Vergleich mit den iranischen Schiiten ist die Erwähnung von John Roesch Stratton, eines führenden Fundamentalisten in New York, der den Vorschlag machte, ein "national costume" für Frauen zu schaffen, das den Anstand wahren sollte. Ein zentrales Anliegen des protestantischen wie des islamischen Fundamentalismus besteht offenbar darin, die Frau in der Öffentlichkeit durch Uniformierung zu sexualisieren. Dagegen wird die Arbeit als Sowohl prä- als auch postmillenarische Fundamentalisten vertreten eine christliche Ökonomie, in der Gott als Eigentümer allen Vermögens dasselbe den Menschen anvertraut und ihnen die Verpflichtung auferlegt habe, dasselbe nicht selbstständig, sondern nach seinen Geboten und in seinem Sinne anzuwenden. Diese Mischung aus Askese und Mitgefühl entspricht durchaus auch der Idealvorstellung eines frommen Muslim. Die Mobilisierungsursachen der protestantischen

Islamische Revolution

Im dritten Teil der Studie liefert Riesebrodt einen historischen Überblick über die Schia, wobei das Augenmerk auf der Entwicklung der Schia zur iranischen Staatsreligion unter den Safawiden sowie die Folgeentwicklung in der Qadjarzeit bis zur islamischen Revolution Khomeneis liegt. Das Anliegen des Autors ist es vor allem, den langandauernden Grundkonflikt der persischen Gesellschaft darzustellen, der in der Auseinandersetzung zwischen politischer und religiöser Herrschaft, zwischen Monarchie und Hierokratie, liegt. Als Strukturbedingungen identifiziert Riesebrodt für die religiö-

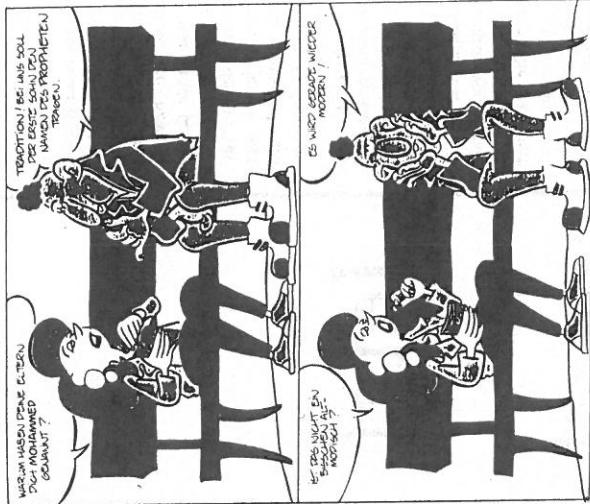
se Tradition der Schia weitgehend dieselben wie für den amerikanischen Protestantismus: institutionelle Autonomie der Religion gegenüber dem Staat sowie eine starke Stellung und eine enge Verbundenheit der Geistlichkeit gegenüber ihrer Klientel. Beide Bedingungen eignen sich hervorragend zur Formulierung des gesellschaftlichen Protests durch die Geistlichkeit und zu deren Gunsten. Der Sieg der "usuli"-Position der Rechtsgelehrten unter den Qadjaren führte durch die Aufnahme wesentlicher Elemente der magisch-ritualistischen Volksfrömmigkeit zu einer stärkeren Betonung der eschatologischen Elemente des Lebens im Jenseits. Dadurch wurde die chiliastische Mahdi-Erwartung politisch entschärft; es kam zu einem geduldeten Warten auf den Imam. Zum zentralen Thema der volkreiligen Vorstellungen und Praxis wurde hierbei die "Theozie des Leidens" am Paradigma des Märtyrertodes von Imam Husain bei Kerbela. Das Theozieproblem erfuhr seine Lösung durch die Umwandlung von einer diesseitigen "messianischen Eschatologie" zu einer jenseitigen gerechten Vergeltung.

Vor diesem Hintergrund entstand eine Schicht von religiösen Gelehrten, die aufgrund ihres Rückhalts in der Bevölkerung zu einem potentiellen Gegengewicht des politischen Herrschers wurden, der sich nach safawidischer Tradition als "Schatten Gottes auf Erden" betrachtete, dem absolute Gehorsam gebührt. Die Stärkung der Position der Rechtsgelehrten unter den Qadjaren führte einerseits zu einer Enskralisierung des Amtes des Staats, andererseits zu einer Wiederherstellung und erneuter Neubelebung religiöser Stiftungen sowie der institutionellen Absicherung des Anspruchs der Geistlichkeit auf die Erhebung der religiösen Steuern, die ihnen den ökonomischen Rückhalt gaben. Unter Reza Shah Pahlavi verschärfte sich der Konflikt zwischen religiöser und politischer Macht; es kam zu einer strikten Trennung zwischen öffentlicher und religiöser Sphäre, die Symbole des religiösen Tradi-

schers Ansätze. Zusammenstoßen zwischen den Trauernden und der Polizei kam. Das Verbot der traditionellen Gedenkfeier am 40. Tag nach dem Tod von Khomeinis Sohn sowie die Tötung zahlreicher Demonstranten während der Massenproteste von Theologiestudenten in Qum seitens der Polizei lieferten die Märtyrer, die die Massen zusätzlich mobilisierten. Alle drei Fraktionen des religiösen Lagers bildeten nun eine gemeinsame Gegnerschaft gegen das Pahlavi-Regime.

In der Ideologie des schiitischen Fundamentalismus bildete dabei das Frauenbild einen wesentlichen Kritikpunkt. Die Übernahme von Ali Shariatis neu entworfenen Frauenrolle ( die Neuinterpretation Fatimas als Vorbild für die "kämpferische und verantwortungsbewußte Frau angelehnt an die Hürerei, die "kämpferische Wahrscheinlichkeit" findet, so Riesebrodt, nicht statt; dagegen wird Shariatis Polarisierung des westlichen Frauentyps, der "Barfrau", und des traditionellen Frauentyps, der "religiösen Heuluse", übernommen. Meiner Ansicht nach irr Riesebrodt hier insofern, als die Gestalt der Fatima in den arabischen Quellen die denkbar blasseste Frauengestalt unter den Frauen der großen Männer des Islam ist; sie ist zweifellos die Shah durchgeführten Privatisierungsmaßnahmen zum Inhalt hatte und die traditionellen Lager aus seiner quietistischen Haltung riß - insbesondere durch die demonstrativen Beleidigungen der Geistlichkeit durch den Shah.

In den Auseinandersetzungen der folgenden Jahre zwischen der Geistlichkeit und dem Regime mißachtete letzteres mehrfach die latente Sprengkraft des schiitischen Märtyrerkultes durch das blutige Niederschlagen öffentlicher Massenproteste am Aschura-Tag im Jahre 1963 sowie durch den unter ungeklärten Umständen umgekommenen Sohn Khomeinis im Jahr 1977, nach dessen Tod im gesamten Iran Trauerfeiern stattfanden, während deren es ebenfalls zu blutigen



Aus: F. Bouffellah, Jude-Araber, Kiel 1992, Seite 8.



liegenden Materials mit einer kritischen Würdigung der soziologischen Untersuchungen von seitens iranischer Gelehrter (hier vor allem Said Arjomand). Dem Autor ist die deutliche Absicht anzumerken, Verzerrungen in der Anwendung des Begriffs 'Fundamentalismus' durch die Ver-nachlässigung des jeweiligen kulturellen Hintergrunds sowie durch das Ausblenden historischer Entwicklungen auf euro-päischer bzw. amerikanischer Seite zu vermeiden.

Bei seiner ganz zu Anfang erwähnten - vermutlich sinnvollen Annahme - Funda-mentalismus und Faschismus in Bezie-hung zueinander zu setzen und zu verglei-chen, geht Riesebrodt davon aus, daß es sich bei beiden Erscheinungen um die Kombination von sozialmoralischem Mi-lieu und politischer Reaktion auf eine Kri-sensituation handelt. Beide Typen von Bewegungen, die *Fundamentalismen* und die *Faschismen*, zeigen sich keinesfalls durchgängig undifferenziert, anti-moder-nistisch und anti-intellektuell; sie weisen zum Teil starke soziale Komponenten auf, wie sowohl das aktuelle Beispiel der Or-ganisation von Suppenküchen seitens der 'Front Islamique du Salut' (FIS) in Alge-rien als auch die Einbindung von Frauen in Arbeitsprozesse und Militär sowohl im Iran als auch unter den Nationalsoziali-sten in Deutschland zeigen. Da sich beide Phänomene nach der kritischen Betrach-tungsweise sowie der Begriffsbestim-mung des Autors jedoch sowohl pazifi-stisch als auch militant zeigen können, müßte in weitergehenden Untersuchun-gen geklärt werden, ob die Grenze, auch im Hinblick auf die problematische An-wendung des Begriffs 'Fundamentalis-mus', nicht anderswo zu ziehen wäre: nämlich zwischen einem rigoristisch orientierten Sozialmilieu einerseits und dem paramilitärisch organisierten terrori-stischen Aktionismus andererseits. Eine Gemeinsamkeit zwischen *Fundamentalis-mus* und *Faschismus* ist ideologisch darin gegeben, daß beide Bewegungen in ihren politischen Programmen die Verhältnisse

nicht durch eine Analyse sozioökonomi-scher Prozesse und daraus sich ergebender Konsequenzen zu lösen versuchen, son-dern die Lösung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Probleme in der Hinwen-dung zu einer Lebensführung suchen, die auf eine rein metaphysische Größe ausge-richtet ist: Im Fall des Fundamentalismus bzw. Integrismus stellt 'Gott' bzw. das 'göttliche Gesetz' diese Größe dar, im Fall des Faschismus ist es der überhöhte Begriff der 'Nation' bzw. des 'Volkes'. Leute, die sich nicht zu der jeweils gege-benen metaphysischen Größe bekennen bzw. nicht zu ihr gehören, werden ausgegrenzt und liefern das Feindbild.

Ausgehend von Riesebrodts Untersu-chung wäre die Erforschung gesellschaft-licher Reaktionen auf Krisensituationen und Weltbildwandel - so z. B. die Refor-mation unter Martin Luther - zur Annähe-rung an eine exakte Klärung der Begriff-lichkeit und des Gebrauchs von 'Funda-mentalismus' und äquivalent benutzter Termini wünschenswert. Die Frage nach dem Zusammenhang von 'Fundamentalis-mus' und 'Patriarchentum' relativiert sich insofern, als sich patriarchalische Struktu-ren (im Sinne von "anti-emanzipato-risch") universal in vielen anderen ideolo-gischen und politischen Richtungen eben-so finden, und zwar in verschärfter Form, wenn es um die Sexualmoral geht. Aller-dings wäre zu klären, ob die Kombination von fundamentalistisch-religiöses oder fa-schistisch orientiertem Weltbild und mo-derner Technologie die Situation von Frauen allgemein nicht dahingehend ver-schlechtert, als moderne technologische Entwicklungen dann dazu genutzt wer-den, die Einschränkung der rein physi-schen Bewegungsfreiheit von Frauen ge-nerell zu verschlechtern sowie ihre Stel-lung in der Gesellschaft ausschließlich für die Durchsetzung fundamentalistischer bzw. faschistischer Ideologien zu instru-mentalisieren.

• Assia Harwazinski

# Jetzt aber!

Seite 6

## Bestellkarte/Abonnement

Hiermit

- bestelle ich LiLiT Nummer ..... zum Preis von 3,50 DM (Nr. 1-5) bzw. 4,50 DM (Nr. 6 ff.) pro Heft zzgl. Versandkosten zahlbar nach Erhalt.
- abonniere ich LiLiT ab Nummer ..... zum Preis von 4 DM zzgl. Versandkosten zahlbar nach Erhalt.

Name/Vorname \_\_\_\_\_ Straße/Hausnummer \_\_\_\_\_

PLZ/Wohnort \_\_\_\_\_ Datum/Unterschrift \_\_\_\_\_

An die  
Redaktion LiLiT  
c/o Karsten Lehmann  
Konrad-Adenauer-Straße 52  
WHG 57/4

D - 72 0 72 Tübingen  
Tel.: 07 07 1 / 76 0 399