

gewaltlos gehandelt habe, wurde ich durch die Anregung einer unsichtbaren Gewalt dazu geführt und darin bestärkt. Wenn es von meinem eigenen Willen abhängig wäre, hätte ich elend versagt.“⁷⁸ Am 28. Januar 1948, zwei Tage vor seinem Tod, bekennt er: „Ich habe meinen Dienst an der Menschheit nicht auf Bitten irgendeines Menschen hin unternommen, ich kann ihn auch nicht auf irgend jemandes Bitten hin aufgeben. Ich bin so, wie Gott mich wollte, und ich handle, wie er mich anweist...“⁷⁹

Dieser von seinem Auftrag so überzeugte Verkünder der Wahrheit und der Gewaltlosigkeit wollte nicht Gegenstand der Verehrung werden. Seine Figur weist aber, und das nicht nur in den Augen seiner Anhänger, prophetische Züge auf. Was den heutigen Menschen jedoch tief beeindruckt, ist, daß dieser Prophet nie beansprucht hat, im Besitz der Wahrheit zu sein. Die Wahrheit war für ihn kein Gegenstand, den man bewältigen und besitzen kann. Man kann sich nur auf die Suche nach der Wahrheit machen: man kann sich darauf vorbereiten, von der Wahrheit ergriffen zu werden, so daß man all seine Mühe und seine ganzen Kräfte der Verwirklichung dieser Wahrheit widmen kann. Das gilt nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gesellschaft und die ganze Menschheit. Gescheiterte Versuche, enttäuschende Experimente, Hartnäckigkeit der Menschen dürfen im Wahrheitssucher nicht Zorn und Gewalt hervorrufen, sondern nur Gewaltlosigkeit, wahrhaftigen Dienst und unermüdliche Liebe. — Die Suche nach der Wahrheit, die ein ganzes Leben in Anspruch nimmt, die durch innere Reinheit und Losgelöstheit gefördert wird, aber wiederum den Prozeß der inneren Befreiung beschleunigt, die nicht rein theoretisch geführt wird, sondern ihren Ausdruck in praktischem Wirken findet, die von Selbstvertrauen getragen wird, aber selbstkritisch bleibt — eine solche Suche nach der Wahrheit und ihrer Verwirklichung in der Liebe ist ein Ideal, das Gandhi in großem Maße realisiert und uns allen vorgelebt hat.

⁷⁸ H (28. 1. 1939): 162

⁷⁹ KLOSTERMAIER, a.a.O., 70

IST DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT AM ENDE?

von Heinz Robert Schlette

Bekanntlich ist es die erklärte Absicht der Religionswissenschaft, die Religionen der Menschheit, seien sie vergangen oder noch antreffbar, möglichst „objektiv“ und allseitig zu erforschen: historisch, phänomenologisch, soziologisch, psychologisch; vergleichend und verstehend. Seit wann es Religionswissenschaft gibt, ist nicht genau datierbar; zwar wird in den zumeist überblickartigen Darstellungen der Geschichte der Religionswissenschaft sehr weit zurückgegriffen, bisweilen bis zu den Vorsokratikern, jedenfalls aber bis auf Nicolaus Cusanus, aber im Grunde ist die Wissenschaft von den Religionen, die von diesen so viel wie möglich wissen möchte, sich aber strikt weigert, Wahrheits- und Werturteile zu fällen, kaum älter als hundert Jahre. Als „Begründer“ der Religionswissenschaft wird in einem bekannten Lexikon mit gutem Grund Friedrich Max Müller (1823—1900) genannt, der sich insbesondere mit den hinduistischen

und buddhistischen Quellen befaßte, jedoch auch über Methodenprobleme nachdachte. Gleichwohl ist es bis heute fraglich geblieben, ob die Religionswissenschaft zu einem überzeugenden Verständnis ihrer selbst gelangt ist und überhaupt gelangen kann.

Es läßt sich beobachten, daß in der ersten Phase wissenschaftlicher Bearbeitung der Religionen (etwa bis in die Mitte dieses Jahrhunderts, zum Teil noch darüber hinaus) die Intention im Vordergrund stand, die Religionen allesamt historisch kennenzulernen und zu beschreiben (also ein enzyklopädisches Interesse) und alsdann den Befund zu „vergleichen“, um so eine gewisse Ordnung und „Systematik“ in die Fülle des Materials hineinzubringen und vielleicht auch die allen Religionen zugrundeliegende Einheit und Gleichheit des „Wesens der Religion“ aufzudecken.

Obwohl sehr bald deutlich wurde, daß die vergleichende Religionswissenschaft sich ihre Aufgabe vielfach zu leicht machte und zu merkwürdigen, im Grunde naiven Parallelisierungen führte (die von Rudolf Otto begründete „religionskundliche Sammlung“ im Marburger Schloß ist dafür bis heute ein betrübliches Beispiel), und obwohl sich zeigte, daß der enzyklopädische Anspruch an der ungeheuren Breite und Mannigfaltigkeit der Phänomene, Fakten, Daten, Quellen usw. scheitern mußte, erweist es sich nach wie vor als außerordentlich schwer, ein neues und besseres Konzept für die Religionswissenschaft zu finden. Freilich, man begann einzusehen, daß die Eigenart der Religionen zunächst von innen heraus verstanden werden müsse, bevor man in Vergleiche eintreten könne, man gewährte also in diesem Sinne der Hermeneutik auch hier größeren Raum. Darüber hinaus wurden Psychologie und Tiefenpsychologie, Ethnologie und Soziologie in je unterschiedlichem Maße zur Deskription der Religionen herangezogen. Die Rolle der Philologie war ohnedies von Anfang an betont worden. Aber trotz der angedeuteten Perfektionierung der Verfahrensweisen gelang es nicht, Methode und Aufgabe der Religionswissenschaft derart darzustellen, daß an der Seriösität dieser Disziplin Zweifel nicht mehr möglich waren.

Die Verantwortung für dieses Dilemma tragen nicht allein diejenigen, die sich um die Religionswissenschaft mit großer Hingabe bemühten und bemühen, obwohl ihnen einige Fragen und Vorwürfe nicht erspart werden können. Die innere Problematik der Religionswissenschaft als einer neutralen, „wertfreien“ Disziplin war ihr durch das religiöse Toleranzverständnis der Aufklärung mitgegeben: Man mußte sich zuerst von dem christlichen, speziell dem katholischen Absolutheitsanspruch befreien, um überhaupt die methodische Distanz für die „objektive“ Erforschung *aller* Religionen zu gewinnen. Die Kirchen und Theologien honorierten diesen Ansatz natürlich nicht und stehen zum Teil noch heute der „liberalen“ Religionswissenschaft skeptisch gegenüber, ja sie versuchen, die Religionswissenschaft an sich zu ziehen, indem sie sie in die theologischen Fakultäten hineinnehmen... Die Universitäten selbst und der Staat sind — jedenfalls hierzulande — an Religionswissenschaft nicht sonderlich interessiert; die Zahl der Lehrstühle dieses Fachs in den *philosophischen* Fakultäten ist hierfür der Beweis.

Auf Seiten der Religionswissenschaft selbst hat man offenbar nicht genügend bedacht, daß eine bloße Befreiung von den christlichen Institutionen und der sogenannten „dogmatischen Intoleranz“ noch nicht genügen konnte, um jene Vorurteilslosigkeit zu erlangen, die wirklich in die Lage versetzt, die Religionen jeweils in ihrer Eigenart zu erfassen und nicht mehr durch das Filter einer

christlich geprägten Mentalität. Die Religionswissenschaftler waren bei weitem christlicher, als sie sein wollten! Dagegen etwas einzuwenden, ist ebenso nutzlos wie der Ausdruck eines unhistorischen Urteilens; bedauerlich jedoch bleibt, daß man sich der christlichen Vorprägung des Fragens und Denkens nicht klar genug bewußt war. Freilich versuchte man, mit Hilfe von *Philosophie* eine Plattform zu erarbeiten, die den religiösen Wertungen und „Vorurteilen“ vorgelagert und deshalb als Basis objektiver Religionswissenschaft geeignet sei; daß auch solche Philosophie in ihrem Grundriß, in ihrer formalen Struktur noch christlich vorgeprägt sein könnte, blieb einstweilen unerkant. Ja, die Sicherheit, mit der man eine solche Philosophie vor allem bei Kant glaubte finden zu können, vermag heute zu überraschen. Aber mehr noch verwundert es, daß man inzwischen vielfach so tut, als brauche die Religionswissenschaft nicht einmal eine solche Grundlegung ihrer selbst in einer Philosophie bzw. Religionsphilosophie, daß man also — deutlicher gesprochen — die philosophischen Implikationen der Religionswissenschaft inmitten des zweifellos fleißigen Positivismus entweder nicht mehr bemerkt oder nicht mehr diskutieren will.

Methodenprobleme haben zumeist etwas Ermüdendes und Frustrierendes an sich; und vor allem dann, wenn sie, wie in der Religionswissenschaft, nur immer wieder das ganze Unternehmen in Frage stellen, ist es freilich bequemer, sich über sie hinwegzusetzen und der Masse historischer und anderer Details liebevoll zuzuwenden. Zwar mag man mit jener Allergie gegenüber Methodenfragen einige Jahre und Jahrzehnte arbeiten können, aber das macht die Lage insgesamt ebensowenig besser wie eine selbstquälerische Methodengrübelelei, die dann doch zu nichts führt. So kann es dazu kommen, daß jeder, der über diese vertrackte Situation nachzudenken beginnt, bald bereit sein wird, das Ende der Religionswissenschaft auszurufen, noch bevor überhaupt ein methodisch möglicher Anfang dieser Wissenschaft gefunden und gemacht wurde. Vielleicht ist die schwache Repräsentanz der Religionswissenschaft an den bundesdeutschen Universitäten nicht auf irgendjemandes besondere Bosheit zurückzuführen, sondern unter anderem auch auf die bislang fehlende klare Selbstbegründung dieser Disziplin, gar nicht zu reden von ihrem eventuellen Nutzen (noch ist allgemeine Religionswissenschaft kein Fach an unseren höheren Schulen) oder ihrer Entbehrlichkeit (es scheint in der Tat niemandem etwas zu fehlen, wenn die unabhängige Religionswissenschaft fehlen würde). Wie dem auch sei, die Skepsis gegenüber der Religionswissenschaft scheint in anderen Ländern weniger verbreitet zu sein als bei uns.

Zu den Schwierigkeiten, die die Religionswissenschaft sich selbst bereitet, gehört nicht zuletzt die philosophisch sehr angreifbare Vorwegdefinition ihres Gegenstandes. Was Religionen sind, was als solche zu erforschen ist, scheint für die Religionswissenschaftler nicht allzu problematisch zu sein: es sieht so aus, als wüßten sie genau, was nicht mit dem Titel Religion anzusprechen ist; andererseits glauben sie vielfach, das Wesen der Religion wie ein Fazit aus all ihrer Kleinarbeit herausholen zu können. In diesen beiden Hinsichten — vorausgreifend und konklusionierend — hat insbesondere der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto (1869—1937) nachhaltig gewirkt. So bestand sehr wohl Anlaß, daß der deutsche Zweig der Internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte auf einer außerordentlichen Tagung in Marburg (15.—18. Juli 1969) des hundertsten Geburtstags Ottos am 26. September 1969 gedachte. In mehreren Referaten (u. a. von BENZ, MENSCHING, GOTTHARD NYGREN und SØREN HOLM) wurde das Werk Ottos unter verschiedenen Ge-

sichtspunkten analysiert, wobei namentlich die skandinavischen Forscher auch kritische Akzente setzten.

Rudolf Ottos unbestrittenes Verdienst liegt darin, gegenüber einer einseitigen Ethisierung der Religion das „Heilige“ als ein Urphänomen aufgezeigt zu haben, das sich dem Menschen unmittelbar erschließt, als etwas Vorweggegebenes, das Otto auch mit dem (mißverständlichen) Wort „irrational“ kennzeichnete und damit der Sphäre des „Gefühls“ zuordnete — ohne freilich, das geht gerade aus seinem berühmten Werk *Das Heilige* hervor, die rationale Komponente in der Religion zu leugnen. OTTO folgte hiermit, wie G. NYGREN in Marburg darlegte, der Religionsphilosophie des eigenständig-kritischen Kantianers Jakob Friedrich Fries (1773—1843) und kam, auffälligerweise unabhängig von Husserl, zu einer Position, die der Phänomenologie sehr nahesteht. Sicherlich war es nicht zufällig, daß Ottos Buch über das Heilige alsbald große Resonanz finden konnte; ja es übt bis heute international eine große Wirkung aus. 1917, als es erschien, entsprach es der damals dominierenden Option für die Unmittelbarkeit, der Bereitschaft, das Ursprüngliche, das Leben, die „natürlichen“ Ordnungen und Werte höher zu schätzen als den „Geist“, die Rationalität, die Übersetzung des Unmittelbaren in bewußt ergriffenes Wissen: die Vermittlung; zugleich wollte man sich gegenüber einem relativierenden Historismus abgrenzen. Innerhalb der Religionswissenschaft gewann die erkenntnistheoretisch orientierte Frage, wie denn Göttliches und Heiliges erfahren werde, wie man aus dieser unserer Welt zu „Gott“ gelange, abermals Aktualität. Dies mag in etwa erklären, warum Ottos Wirkung und zugleich die Entscheidung für Kant oder jedenfalls für Fries seither bestimmend wurde, während die Hegelsche Religionsphilosophie innerhalb der Religionswissenschaft als methodische Grundlage nicht zum Zuge kam. Offenbar hielt man Hegel wegen der Möglichkeit, von ihm aus zu Feuerbach und Marx zu gelangen, für gefährlich. Es war somit charakteristisch, daß ERNST BENZ in seinem Eröffnungsvortrag bei der Marburger Otto-Tagung für Feuerbach und Marx nur einige despektierliche Sätze übrig hatte.

Kurzum, Ottos Feier des „Heiligen“ verführte zu der Grundannahme, Religion habe es stets und notwendig mit der kategorialen, d. h. ausdrücklichen Beziehung des Menschen zu diesem Heiligen zu tun, und unter diese Definition geriet dann auch weitgehend die Religionswissenschaft (vor allem die deutsche), aber auch die theologische Beschäftigung mit Religion. Das bedeutete, daß man verschiedene mögliche Sichtweisen und methodische Ansatzpunkte von vornherein aufgegeben hatte, zum Beispiel die Verflochtenheit der Religionen in die moderne Welt mit ihren säkularisierenden Faktoren; das Verständnis für den neuzeitlichen Atheismus und seine leidenschaftlichen ethischen, sozialen, humanitären Engagements; das Verständnis für neuere hermeneutische Reflexionen in der Philosophie und den christlichen Theologien, in denen konsequent gefragt wird, wofür denn die Bezeichnung „das Heilige“ einsteht; endlich die selbstkritische Frage, ob nicht die Religionswissenschaft allzu selbstverständlich ausgehe von einer Philosophie, die den Menschen als ein Geist-Wesen versteht, das im Grunde von Geschichte, Welt und Gesellschaft nur oberflächlich berührt wird.

Damit nähern wir uns dem Kern der Schwierigkeiten: Für Rudolf Otto und die heutige Religionswissenschaft scheint festzustehen: Die traditionelle Metaphysik der „Gottesbeweise“ ist zwar ohnmächtig, aber aufgrund von Erfahrung und „Ahnung“ des Heiligen darf man doch überzeugt sein (in Abwandlung von Jaspers läßt sich sagen: in einer Art „religionswissenschaftlichen Glaubens“), daß Religion zutiefst eine Beziehung zu einem existierenden Ganz-Anderen,

eben dem Heiligen, dem Numen, dem Göttlichen sei. Damit aber setzt die Religionswissenschaft das philosophisch gesehen stets noch Auszuweisende, das jedenfalls nicht Selbstverständliche, voraus, und zwar, mit Heidegger gesprochen, im Rahmen des ontisch-vorstellenden Denkens jener Art traditioneller Metaphysik, die keineswegs gesichert ist, ja die sich selbst nicht kennt. Wie soll man aber hier weiterkommen? Mir scheint, wenn die Religionswissenschaft die Hermeneutik zuließe (wofür Ansätze bei Kurt Goldammer vorhanden sind), könnte sie dahin gelangen, Religion zu begreifen als eine historische Form der Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt und damit als einen menschlichen Grundakt, der auch in anderer als der überkommenen Form möglich und wirklich sein kann. An dieser Stelle zeigt sich, daß die positive bis positivistische Selbstbegrenzung der Religionswissenschaft auf das, was man traditionell „die Religionen“ nennt, einen geradezu verdächtig angenehmen Weg darstellt im Vergleich mit dem Sich-Einlassen auf die methodisch-hermeneutischen Grundfragen von Philosophie überhaupt und Religionsphilosophie im besonderen.

Auf die Fragen der Religionskritik (Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche) können wir hier nicht eingehen; es sei am Ende dieser Überlegungen nur dieses erneut unterstrichen: Religionswissenschaft kann nicht mehr ihr Ideal darin finden, daß ein Gelehrter eine Religionsgeschichte schreibt; der Enzyklopädismus hat sich (auch hier) als irrealer Perfektionismus erwiesen. Immer mehr übernehmen ja Einzeldisziplinen wie Arabistik, Indologie usw. die Aufgabe, die ihrem Gebiet zugehörige Religion zu erforschen. Eine allgemeine Religionswissenschaft müßte in Zukunft koordinierenden Charakter besitzen; weil sich zum anderen eine apriorisch verfahrenende Festlegung auf eine Wesensbestimmung der Religion methodisch verbietet, kann Religionswissenschaft künftig nur in engerer Verbindung mit Religionsphilosophie und Religionskritik sowie auch mit Psychologie, Ethnologie, Soziologie, Politikwissenschaft betrieben werden. Auch für die Religionswissenschaft ist es also unerläßlich, Phantasie zu entwickeln, um in Formen interdisziplinärer Kooperation ein neues Selbstverständnis zu finden und zu verwirklichen.

Nicht etwa aus schlechter Polemik gegen die Religionswissenschaft, sondern gerade aus Interesse an der Zukunft dieser Disziplin möchte ich sagen: Die Religionswissenschaft ist am Ende, wenn sie ihre Methoden und Absichten nicht entschieden kritischer bedenkt und infrage stellt als bisher, wenn sie stattdessen auch weiterhin lediglich *facts* präsentiert, *Tatsachen*, die letztlich auch wissenschaftlich nichts nützen, solange ein Koordinatensystem fehlt, in dem sie erst interpretiert werden könnten. Der Rekurs auf die Unmittelbarkeit der Erfahrung des Heiligen hat, das soll hier nicht verschwiegen werden, elitäre und autoritäre Züge, durch welche die großen *homines religiosi* von den gewöhnlichen Menschen getrennt und die Nicht-Erfahrenden zu religiösen Konsumenten degradiert werden. Wenn die Religionswissenschaft — abgesehen von ihrer notwendigen fleißigen Sorge um das Detail — etwas unternehmen will, um zu verhindern, daß nicht nur sie selbst, sondern auch ihr Gegenstand, „die Religion“, bald am Ende ist, muß sie nicht zuletzt bereit sein, idealistische und aristokratische Bastionen zu räumen und sich auf die Realität der Menschen einzulassen, die eine *Realität in Bewegung* ist, eine Dialektik, in der auch Religion nicht bleiben wird, was sie zur Zeit der Religionsstifter oder auch im 19. und 20. Jahrhundert war. Das reale Problem der Menschen dieser Zeit bildet aber nicht mehr eine elitäre und irrationale Erfahrung des

Heiligen, vielmehr die Frage: Welchen Sinn hat dieses ganze Treiben der Menschen, welchen Sinn hat diese entsetzliche und faszinierende Welt, wie kann man sie verstehen, wie kann man sich zurechtfinden, wenn man der „Mann auf der Straße“ ist, wie wir es alle sind, auch als Spezialisten (für was auch immer)? Nur wenn und insofern die Religionen auf diese Frage noch etwas zu sagen haben, wird auch der Religionswissenschaft noch jenes Interesse entgegengebracht werden, das mehr ist als ein luxuriöses Sich-Versenken in die Vergangenheit und das es rechtfertigen kann, daß diese Disziplin weiterhin besteht und an Universitäten gelehrt wird.

LITERATURHINWEISE ZUR RELIGIÖSEN ENTWICKLUNG LATEINAMERIKAS

von Werner Promper

Die wichtigste bis 1964 erschienene Literatur wurde in meinem Buch *Priesternot in Lateinamerika* (Collegium pro America Latina, Leuven 1965) verarbeitet und für diesen Bericht nicht mehr berücksichtigt.

I. Bücher

- F. BRAVO, *The Parish of San Miguelito in Panama. History and pastoral theological evaluation* (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1966), 458 p.
- J. DE BROUCKER, *Dom Helder Câmara. La violence d'un pacifique* (Fayard, Paris 1969), 222 p. — *Dom Helder Câmara. Die Leidenschaft des Friedensstifters* (Styria, Graz 1969), 247 p.
- A. BÜNTIG, *El catolicismo popular en la Argentina* (Ed. Bonum, Maipú 859, Buenos Aires 1969), 198 p.
- J. M. BULNES / V. DI GIROLAMO (Compiladores), *Valparaíso: crisis de la Universidad Católica, junio-agosto de 1967* (CIDOC, Apartado 479, Cuernavaca 1968), 258 p.
- R. BURGEON, *L'archevêque des favelles. Roman* (Laffont, Paris 1968), 220 p. — *Der Rebell mit dem Krummstab. Roman um Dom Helder Câmara* (Herder, Freiburg 1970), 224 p.
- H. CÂMARA, *Revolução dentro da paz* (Ed. Sabia, Av. N.S. de Copacabana 861, Rio de Janeiro 1968) — *Revolution für den Frieden* (Herder-Bücherei 356, 1969), 176 p.
- H. CÂMARA, *Terzo Mondo defraudato* (Editrice Missionaria Italiana, Milano 1968) — *Le tiers monde trahi* (Desclée et Cie, Tournai 1968), 232 p. — *Church and Colonialism* (Sheed and Ward, London 1969), 181 p.
- H. CÂMARA, *Spirale de la violence* (Desclée de Brouwer, Brugge 1970), 91 p.
- H. CÂMARA, *Pour arriver à temps* (Desclée de Brouwer, Brugge 1970), 188 p.
- R. CARAMURU, *Brasil, uma Igreja em renovação* (Ed. Vozes, Petrópolis 1968), 206 p.
- R. CARAMURU, *Comunidade eclesial de base: uma opção pastoral decisiva* (Ed. Vozes, Petrópolis 1967), 63 p.
- R. CARAMURU, *Bens temporais numa Igreja pobre* (Ed. Vozes, Petrópolis 1968), 87 p.