

KLEINE BEITRÄGE

KRITISCHE BEMERKUNGEN ZU C. H. RATSCHOWS METHODENLEHRE

von Gunter Stephenson

Erwartungsvolle Neugier erweckte die im Jahre 1973 in der Serie *Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden* (Lfg. 9) endlich erschienene *Methodik der Religionswissenschaft* aus der Feder des aufgeschlossenen Marburger systematischen Theologen C. H. RATSCHOW, dessen Standardwerk *Magie und Religion* noch gut in Erinnerung ist. Die Tragik einer Zeitspanne von 8 Jahren zwischen Abschluß (1966) und Publikation (1974) der im deutschen Raum so dringend benötigten Methodenlehre, versetzt denjenigen, der sich mit RATSCHOWS Ideen auseinandersetzen möchte, in einige Verlegenheit, da die neuere Entwicklung auf diesem Gebiet hier nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Ich denke vor allem an die letzten Reflexionen über die Phänomenologie, aufschlußreiche Arbeiten in der Religionspsychologie, Abkehr von den fixierten Gebilden klassischer Religionen in der Soziologie, skandinavischen Neo-Positivismus als Reaktion auf die OTTO'sche Numinosenlehre und nicht zuletzt neuere Arbeiten über die Geschichte der Religionswissenschaft und ihre Ansätze im späten 18. Jahrhundert. Alle diese Entwicklungen erfordern Fairness und Nachsicht, wenn man den nach wie vor interessanten und bedenkenswerten Intentionen des Autors gerecht werden will. — Der Einfachheit halber folge ich der klaren Gliederung RATSCHOWS.

Das eigentliche Problem RATSCHOWS scheint mir seine letzthin doch theologische Position zu sein, die sich bei allem redlichen Bemühen, die Religionswissenschaft (RW) als eine eigenständige Wissenschaft nach Aufgabe, Ziel und Methode klar darzustellen, nicht verleugnen läßt. Diese Position belastet immer wieder seine eigenen überzeugenden Aussagen.

„Was Religion sei, das kann grundsätzlich in dreifacher Weise wahrgenommen werden“ (347). Es folgen die drei möglichen Ansätze von Theologie, Religionsphilosophie und RW; und damit beginnen auch schon die Schwierigkeiten. — Sicherlich lautet das erste Datum: *Religion* ist der Name für die unmittelbare Wahrnehmung einer anderen Wirklichkeit mit dem entsprechenden Lebensvollzug. Die Kennzeichnung „Wahrnehmung des eigenen Glaubens an Gott in seinen verschiedenen Ausdrucksgestalten ...“ (347) scheint mir aber bereits eine unerlaubte Konkretisierung zu sein, da weder „Gott“ noch „Glauben“ (im engeren Sinne) generell nachweisbar sind. Theologie wiederum reflektiert nicht nur — wie RATSCHOW meint — die subjektive „Wahrnehmung“, sondern impliziert im Selbstverständnis die ganze Fülle einer geschichtlich gewachsenen Religion. — Die Religionsphilosophie beschäftigt sich zwar mit der „Idee von Religion oder Religion an und für sich“, — doch läßt sich diese Idee heute nicht mehr abstrakt, ohne den historisch-anthropologischen Hintergrund behandeln. Religionsphilosophie ohne die breite Basis rw'licher Forschung hat sich überlebt. Ihr Gegensatz zur „Tochter“ RW erscheint daher nicht mehr so kraß wie früher.

Sehr treffend beschreibt RATSCHOW dann den Gegenstand rw'licher Forschung: „Religion ist in all den Religionen da, wie sie uns in der Tiefe der historischen Entfaltung und in die Breite geographischer Erstreckung der Welt sichtbar wer-

den. Diese Religionen sind ein spezifisch gearteter Teil jeder großen Kultur, in dem sich das Ahnen, Sehnen und Wissen der Menschheit um den Grund und die Grenze ihres Daseins ausspricht. Die Religionen bilden zunächst die alle Lebensbelange zentrierende Mitte des Selbst- und Weltverständnisses des Menschen. ... Diese Religionen, in denen Religion da ist und die ursprünglich das Ganze menschlichen Lebens als Sinn und Halt umschlossen, sind der Gegenstand der RW“ (347). — Dem wäre nichts hinzuzufügen, als die Infragestellung des seit SCHLEIERMACHER klassisch gewordenen Satzes, Religion sei nur in Religionen anwesend, sonst nicht. Dieser gegen die ungeschichtlichen Abstraktionen der Aufklärung gesprochene Satz hat insofern seine Berechtigung, als „Religion“ (was immer dies auch sei) nur konkret-historisch anzutreffen ist, d. h. an den existierenden Menschen gebunden ist. Der Satz wird aber falsch, wenn man historisch-soziale Formen der Religionen fixiert, möglicherweise noch einen imaginären Religionsbegriff zugrundelegt und die zahlreichen Randerscheinungen, Wertordnungen, Mischformen halbprofaner Art und parareligiöse Phänomene ausklammert. Artikulationen religiösen Verhaltens und Vorstellens gehen weit über die sozialen Gebilde der „Religionen“ hinaus. Insofern erweitert sich der Gegenstandsbereich der RW beträchtlich.

Den weiteren Ausführungen RATSCHOWS über die Religionsgeschichte als Basiswissenschaft, ohne daß man freilich „nur als historisch-philologischer Fachmann Zugang zu einer Religion habe“ (348), ... daß RW „grundsätzlich eine vergleichende Wissenschaft“ sei, ... der Blick auf das „akute Stadium“ der RW im Sinne einer Förderung wechselseitigen Verstehens der Religionen, ... die Folgen rw'lichen Forschens für das Selbstverständnis der Religionen, den hier nicht zu diskutierenden Fakultätenstreit und das nachdrückliche Eintreten für eine eigenständige rw'liche Disziplin (351), all diesen Ausführungen sollte man bereitwillig zustimmen.

Dem Diktum, daß der Vergleich „das eigentliche Problem“ der RW sei, kann ich in dieser Ausschließlichkeit allerdings nicht zustimmen, denn 1. bleibt die philologisch-historische Methode die Ausgangsbasis auch für gegenwärtige Erscheinungen, 2. treten heute soziologisch-psychologische Fragestellungen mit berechtigter Eigenproblematik auf den Plan und 3. ist das hermeneutische Problem im Zusammenhang mit einem religiösen „Vorverständnis“ immer noch so gewichtig, als daß man den Vergleich als Hauptproblem allein in den Vordergrund stellen sollte. Auch ohne Vergleich können gewichtige Erkenntnisse vermittelt werden. Insofern scheint mir der Satz, daß RW „nicht an der Genese der einzelnen Religionen ihre spezielle Aufgabe hat“ (351), den Forschungsbereich beträchtlich zu beschränken. — Gerade weil RW ihrer Natur nach eine interdisziplinäre Wissenschaft ist (wie Ethnologie, Archäologie, Geographie etc.), deren eigene Aufgaben, Ziele und Methoden ohne die Zusammenarbeit mit den Nachbardisziplinen nicht durchführbar sind — wofür RATSCHOW ja auch nachdrücklich eintritt —, ist sie auf die Detailforschung der Historiker, Philologen, Soziologen und Psychologen aus ihren eigenen Reihen ständig verwiesen. Dieses Schicksal birgt aber nicht nur Gefahren in sich, sondern bietet gerade heute außerordentliche Chancen. RATSCHOWS Frage (351) — nach der Betonung des Vergleichs: „Was will denn die RW eigentlich wissen?“ — wenn schon Geschichte der Einzelreligion und Wesen der Religion an sich nicht für erkenntniswürdig gehalten werden, ist m. E. in dieser Form falsch gestellt.

Wird von RATSCHOW als fundamentale Bedingung rw'lichen Forschens überhaupt „die übergreifende tiefmenschliche Gemeinsamkeit“ zwischen dem Forscher

und seinem Objekt, dem *homo religiosus*, angesprochen und die methodische Grundvoraussetzung damit auf eine anthropologische Basis gestellt, so kann man dem nur nachdrücklich zustimmen. Das impliziert freilich den Grundsatz, daß auch der Forscher selbst um eine „Wirklichkeit“ weiß, die er als Bezugsobjekt bei dem Menschen (bzw. der Gesellschaft), die er erforscht, voraussetzt. Anders kann in der Tat ein Opferritus in Bengalen, ein Tempelgang oder die Zen-Stille nicht „verstanden“ werden. Es wird also eine Wirklichkeitsdimension vorausgesetzt, deren Spiegelungen im Selbstverständnis des Menschen untersucht werden können, deren Sein sich jedoch „der Sonde wissenschaftlichen Tuns ewig verschließt“ (353). RW „versteh“ die Welt dieses Menschen als die Wirklichkeit „seiner“ gläubigen Ergriffenheit. Soweit, so gut. Die zentrale Aporie der RW ist unaufhebbar.

Wollte man diese Aporie negieren, indem man jene Voraussetzung ablehnt, so blieben im Forschungsbereich in der Tat lediglich die reinen historischen Textaussagen übrig, Kultgeräte und Verhaltensweisen, deren Bedeutung — sofern überhaupt klärbar — in einer rein immanenten Analyse nur noch der menschlichen Vitalsphäre wie Sinne, Triebe, Kommunikation, Bedürfnis und Phantasie zugemessen werden könnte. Mit anderen Worten: die Anthropologie — auch des Forschers selbst — wäre um die spezifisch „religiöse“ Dimension verkürzt.

RATSCHOW geht freilich m. E. unzulässig über jene Voraussetzung noch hinaus, indem er immer wieder vom „Hervortreten eines Gottes“ spricht (wie problematisch allein das Wort „Gott“!) und als Schlußfolgerung der „Vermittlungen“, die die RW beim *homo religiosus* studiert und deren Sinnerhellung sie untersucht, zu dem Satz gelangt „... so ist damit das Ziel der RW die Gottheit, denn ihr gilt alles religiöse Tun“ (352). Hier ist die Grenze der RW überschritten und die Theologie tritt in ihr Feld. RW ist außerstande, über Symbole, Riten usw. „den Gott“ zu „intendieren“. Das kann jeweils nur der *homo religiosus*, aber nicht der Forscher, dem dieser Gegenstand der Untersuchung ist. Kein Religionswissenschaftler kann behaupten: „Ein Gott trat hervor“ (Epiphanie), er kann immer nur die entsprechenden Aussagen und Verhaltensweisen des Menschen zu verstehen suchen. Bleibt die historisch-anthropologische Basis nicht gewahrt, so geht RW in „Theologie der Religionen“ über, wie sie neuere Richtungen gern sehen möchten. An ihrem Platze kann eine solche Theologie durchaus legitim sein; in einer Methodik der RW jedoch nicht.

Mit dem knappen, dreistufigen Aufriß zur Geschichte (II) der RW (Periode philolog. Fundierung und Vergleich, MAX MÜLLER — „religionsgeschichtliche Schule“, Quellenstudium, Positivismus — Phänomenologie. OTTO, SÖDERBLOM, WACH) wird ein klarer Überblick vermittelt. Die religiöse Erfahrung wird nach dem 1. Weltkrieg als „tief komplexer irrationaler Vorgang“ entdeckt. Und doch bleibt jede rein rationale Religionskritik, wie sie Antike und Aufklärung verkündeten, „bis in die Gegenwart üblich. Sie ist erstaunlich primitiv, aber für alle, die nicht in mehreren Reflexionsebenen zu denken gelernt haben, immer wieder überzeugend“ (356). Man muß RATSCHOW für dieses deutliche Wort dankbar sein! Die Überwindung der Aufklärung durch LESSING, HERDER und SCHLEIERMACHER erbrachte schon damals die Betonung des Einmaligen und Geschichtlichen sowie die dem Gefühl korrespondierende primäre Irrationalität der Religion. Wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, darf man die Entstehung der RW mit einem programmatischen Entwurf bereits kurz vor 1800 ansetzen. Auch der Name „RW“ war bereits zu dieser Zeit eingeführt worden. Insofern sollte man die Geschichte der RW nicht erst mit MAX MÜLLER einsetzen lassen. Die

romantischen Mythen- und Symbolforscher, Philologen und Interpreten hatten schon ein gutes Stück universaler Schau der Religion vorbereitet. Die RW dankt ihre Entstehung jedenfalls mehreren verschiedenartigen Bewegungen.

Das von LUTHER übernommene paulinische Schema von *Gesetz und Evangelium* zur Ortsbestimmung der Religionen scheint mir als apologetisches Gerüst nicht nur „im einzelnen nicht ausreichend“ (355), sondern für eine sachgemäße Beurteilung völlig unbrauchbar zu sein, es sei denn, man erwähnt es lediglich als Beispiel frühen theologischen Religionsverständnisses. Demgegenüber bieten freilich für eine Geschichte der RW ROGER BACON und CUSANUS wesentlich interessantere Perspektiven.

Da RATSCHOW aber dazu neigt, die „Welt der Religion“ unter dem Blickwinkel des Evangeliums zu sehen und damit unter der Perspektive eines missionswissenschaftlichen Dialogs, so ist ihm auch der „Übergang in eine neue Periode“ (359) durch „verbindliche“ Gesprächsführung zwischen den Religionen vorgeprägt. Doch dieses „methodisch gepflegte Gespräch“ (an sich positiv!) „geschieht im Horizont der einen wahren Religion, d. h. vor dem einen wahren Gott“ (360). — Ist dies die wahre Religion der Zukunft oder das Christentum? — In keinem Falle können solche Überlegungen, so menschlich verständlich sie sind, Gegenstand rw'licher Forschung sein. RATSCHOWS zweites Desiderat, die „eigene religiöse Überzeugung des Forschers“ in den Erkenntnisvorgang einzubeziehen, berührt so grundsätzlich hermeneutische Fragen, daß sie hier nicht erörtert werden können. Ich möchte lediglich anmerken, daß „alles verstehender Indifferentismus“ (360) und eigener „Standpunkt“ sich nicht auszuschließen brauchen, und eine gar nicht behauptete Voraussetzungslosigkeit noch nicht zum engagementfreien „Indifferentismus“ führen muß. Man kann auch als Musikhistoriker BACH schätzen und würdigen, und doch SCHUBERT lieben.

Es ist nicht die Aufgabe, dieser kritischen Anmerkungen, RATSCHOWS konzentrierte Arbeit nochmals zu referieren. Das gilt insbesondere für die zentralen Abschnitte *Allgemeines zur Methodik* (III) und *Methodische Orientierungen* (IV), in denen das eigentliche Problem unserer Wissenschaft sehr überzeugend dargestellt wird. RATSCHOW sieht das „methodische Grundprinzip“ — mit vielen anderen Gelehrten — im Akt des „Verstehens“, der auf den „Geist“ einer Religion als einem Ganzen abzielt und seine Grundintention aufgrund repräsentativer Zeugnisse, die sich mit „erstaunlicher Folgerichtigkeit“ dartun, der Deutung unterzieht. Die Brücke zum „Verstehen“ wird ermöglicht durch die anthropologische Erkenntnis, „daß in jedem Menschen alle Formen des Menschlichen wohnen“. Dennoch entstehen schon beim Verstehensakt oft außerordentliche Schwierigkeiten (vergl. E. BENZ), die durch die eigene Tradition des Forschers, die Fremdartigkeit anderer Kulturen, volkstümliches Brauchtum, eigentümlicher Wirklichkeitsbezug und Sinnerhellung und verschiedenartige Denkstrukturen bedingt sind. Dennoch „kann es eine absolute Grenze des Verstehens nicht geben“ (367, vergl. aber 395—397!).

Das Verstehen bildet nur die methodische Klammer zu den Einzelmethodiken der Soziologie, Geschichtswissenschaft, Psychologie, Ethnologie, Kunstgeschichte, denen sich die RW als eine integrierende Wissenschaft bedient. Die Verfahrensweisen nennt RATSCHOW „Orientierungen“. Sie tragen jede für sich zum Verstehensprozeß bei, ohne das Ganze einer Religion allein erfassen zu können. Beides bedingt sich wechselseitig und unterliegt damit einer methodischen Zirkelstruktur. Es sind grundsätzlich sehr verschiedene Fragestellungen möglich, und der methodische Pluralismus beruht einfach auf dem Gegenstand: der Komplexität

des religiösen Menschen und seiner Lebensformen. So sehr die RW „ohne am einzelnen Objekt orientierte sachgerechte Forschung nicht denkbar ist“ (369), so wenig reichen freilich die Einzelmethode aus, um das Verstehen des „Ganzen“ zu ermöglichen.

Die Frage drängt sich nun auf, ob der RW wegen ihres methodischen Pluralismus noch der Charakter einer eigenständigen Wissenschaft zugesprochen werden kann. Ihre interdisziplinäre Natur läßt zweifellos keine methodische Einheit zu. Dieses Schicksal teilt sie freilich — das sollte nicht vergessen werden — mit zahlreichen anderen Humanwissenschaften! Reicht das „methodische Grundprinzip“ — das Verstehen — als Klammer aller „Orientierungen“ aus, um RW als Wissenschaft zu konstituieren? — Immerhin gilt das Verstehensprinzip auch als Basis anderer Kulturwissenschaften und kann nicht für die RW allein in Anspruch genommen werden. M. E. gehört die Methodenvielfalt zu den unabdingbaren Erfordernissen zahlreicher Kulturwissenschaften, da der Mensch keine Sache, sondern ein vielschichtiges Lebewesen ist; und jede einseitige methodische Orientierung — z. B. die Religionsgeschichte zum alleinigen Angelpunkt zu machen oder alles in Psychologie aufzulösen — verfehlt den ganzheitlich strukturierten Forschungsgegenstand.

Diese Ganzheitlichkeit bedarf methodisch jedoch der zentrierenden Mitte. Die Mitte und damit der Forschungsgegenstand, der der RW als einigendes Band vorliegt, heißt aber: Religion, was immer man unter diesem diffusen, typisch westlich geprägten Begriff auch verstehen mag. Die Zielaufgabe der RW, unter der sich mannigfache methodische Zugänge zusammenfinden, kann also m. E. nur lauten: den Wirklichkeitsbezug des Menschen (bzw. einer Gruppe) in seinen vielfältigen Spielarten und das daraus resultierende Sinngefüge wie seine Daseinsbewältigung „verstehend“ zu erfassen; denn zur Ganzheitlichkeit des „Gegenstandes“ Mensch gehört „Wirklichkeit“ im weitesten Sinne als „Dimension der Tiefe“ hinzu. So läßt sich für die RW nicht nur der Gegenstand „bestimmen“, sondern auch ein weites Forschungsfeld abstecken. — Mit RATSCHOW läßt sich dann in einem erweiterten Sinne sagen: „Eine Arbeit, deren Intention nicht auf dem ‚Verstehen‘ von Religion im Zusammenhang der Religionen liegt, ist nicht eigentlich r'w'lich“ (369). Wenn wir uns des hermeneutischen Zirkels bewußt sind, können wir uns getrost mit einer weit genug gefaßten Arbeitshypothese dem „Gegenstand“ nähern, dessen konkrete historische Gestalt sich dank vielfältiger Methoden hernach herauskristallisieren wird. Weder die einfache Datensammlung und empirische Beschreibung mit Ableitungen und Kausalnexus noch ein abgeschlossener Religionsbegriff führen uns allein zum Ziel, nämlich zu erkennen, was es mit dem Gebilde oder Vorgang, den wir „Religion“ nennen (und der nicht nur in den klassischen Religionen vorkommt!) auf sich hat¹.

Was RATSCHOW zu dem Problem der notwendigen methodischen Vielfalt religionswissenschaftlichen Forschens vorträgt, scheint mir in der Tat den Kern zu treffen und prinzipiell nicht anders lösbar zu sein. Der Forscher muß in der Praxis — je nach Schwergewicht seiner Zielsetzung und Art seines Gegenstandes — mehrere Methoden beherrschen, die historische nicht weniger als die soziologische oder philologische etwa. Das Ganze seines Gegenstands erwächst ihm erst durch die Vielfalt der „Orientierungen“. Da der Gebrauch der verschiedenen methodischen Zugänge aber eine unerläßliche Bedingung darstellt, scheint mir der Ausdruck *Orientierungen*, auf die die RW „angewiesen“ sei, zu wenig zu

¹ Verf. hofft, in Kürze hierzu detailliertere Überlegungen vorlegen zu können.

besagen. Man „orientiert“ sich nicht nur an der philologischen oder psychologischen Methode „streckenweise“, sondern man muß sie laufend integrieren. RATSCHOW selbst sagt ja, daß die Einzelmethoden nicht nur Hilfswissenschaften seien. — Ferner legt der Ausdruck *Orientierungen* eine jeweilige, besondere Ausrichtung des Forschers nahe. RATSCHOW selbst hat aber mit Recht immer das Ganze im Auge, also doch die gleichzeitige, methodische Funktion aller Orientierungen. — Für wesentlich halte ich den Hinweis, daß die Phänomenologie, wie sie von der RW aufgegriffen wurde, eine Weise des Zugangs darstellt, die alle einzelnen Orientierungen gemeinsam betrifft, also eine Sonderstellung einnimmt. Sie bemüht sich um ein sachgerechtes Bild der Religionen ohne Theorie, ist kritisch „gegenüber theologischen (und anderen!) Vorverständnissen“ (372) und „kann daher den Vorgang kennzeichnen, wie überhaupt Verstehen geschieht“ (385).

Im Hinblick auf die wieder auflebenden Neigungen zum historisch-philologischen Positivismus darf man die nachdrückliche Betonung des umgreifenden und systematischen Charakters phänomenologischer Arbeit nur begrüßen. Freilich ist das letzte Wort über die Phänomenologie noch nicht gesprochen. Besonders bedenkenswert die Untersuchungen von C. J. BLEEKER! Eine RW, die das auf der Phänomenologie beruhende Prinzip des systematischen Vergleichs — nebst der dazu gehörenden Typologie — suspendiert, beraubt sich selbst eines wesentlichen Erkenntniswertes, der auf die „Religion“ in den Religionen abzielt. Erbringt doch die Typologie erst die Durchsichtigkeit der Phänomene. Freilich wurde dieses Verfahren in der Vergangenheit häufig überstrapaziert. Die Gefahr der Rasterhaftigkeit, ungeschichtlicher Verallgemeinerung und begrifflicher Verschwommenheit ist nur allzu groß. Der „ordnende Vergleich einzelner Erscheinungen“ (387) kann auch zur systematischen Spielerei ohne eigentlichen Erkenntniswert ausarten.

Es ließen sich noch zahlreiche Anmerkungen zu dem im Grunde überzeugenden Werk RATSCHOWS vorbringen. Doch muß ich mich hier mit wenigen Hinweisen und Fragen begnügen, die sich auf das beschränken müssen, was m. E. kontrovers ist.

Es besteht ein *consensus omnium*, daß die historische und philologische Methode die Grundlage aller rw'lichen Arbeit bilden und der diesbezügliche „Einstieg“ von jedem Forscher für zwei oder drei Kulturbereiche verlangt werden sollte. Der von RATSCHOW angesteuerte goldene Mittelweg (an guten Beispielen belegt!) zwischen einseitiger Wort- und Texterklärung bzw. „rein historischer“ Fragestellung — und intuitiven, oft genialen Religionsentwürfen ohne ausreichende Sachgrundlage stellt m. E. die geeignete Verfahrensweise dar. Die eindringende Frage nach der Konzeption und Wirkung von Texten, nach Eigenart der Denkform und des Weltbildes (378), nach Unterschied und Analogie im Spiegel anderer religiöser Bildungen, die Herausarbeitung der historischen Besonderheit gerade im begleitenden Vergleich sollten den Kernpunkt rw-licher Arbeit bilden. Mit dem „für alle Religionen“ geltenden Satz, daß „Offenbarung nur als Geschichte sachgemäß erfaßt sei“ (375), gerät RATSCHOW allerdings wieder in eine westlich-theologische Denkweise; die Evidenz dieses Satzes liegt nicht vor. Die dem westlichen Geschichtsdenken so natürliche Ansetzung eines „Datums“, eines „Einmal“ der Epiphanie, von dem an linear gedacht werden kann, läßt sich nicht auf alle Religionen anwenden. Religionen sind nicht überall „der Ort geschichtlicher Bewußtheit“; ihre „Tradition“ stiftende Funktion führt noch nicht zu der Aussage, daß Mythos und der *homo religiosus* „sich spezifisch geschichtlich ver-

steht“ (375). Dennoch braucht sich eine zyklisch denkende Kultur nicht den Mitteln einer historischen Methodik zu entziehen, wenn diese nur behutsam genug vorgeht.

Die Ausführungen über die soziologische Methode erscheinen recht mager im Hinblick auf ihre beträchtliche Bedeutung für das Verständnis religiöser und „profaner“ Gesellschaften. (Man möge jedoch bedenken, daß die Arbeit 1966 abgeschlossen wurde!) Es fehlen zahlreiche Namen der neueren Entwicklung, ebenso die strukturalistische Bewegung. Die schwierige, aber notwendige Adaption der soziologischen Methode stößt freilich auf das noch umstrittene Selbstverständnis der Soziologie. Wohl „steht die Deskription als Mittel zum Verständnis (zunächst) an der ersten Stelle“ (385). Aber weder normative Elemente einer Sozialphilosophie aller Art noch die „positiven“ statistischen Erhebungen erbringen einen ausreichenden Erkenntniswert, der uns sagt, wie die verschlungenen Pfade von Religion und Gesellschaft sinnvoll zu erhellen sind. Das internationale *Jahrbuch für Religionssoziologie* hat hier u. a. schon recht gute Arbeit geleistet. In jedem Falle möchte ich RATSCHOW zustimmen, daß die reine Funktionstheorie für die Zielsetzung der RW abzulehnen ist und Religion nicht „als rein gesellschaftliches Phänomen zu erfassen“ ist (384).

Das Verhältnis der RW zur Psychologie bedarf eigentlich einer gesonderten Abhandlung. RATSCHOW steht der psychologischen „Orientierung“ offenbar besonders kritisch gegenüber, im Hinblick auf die Wiederbelebung der entsprechenden Fragestellungen und der noch offenen Probleme aber nicht ganz zu Recht. Man denke nur an die Arbeiten der JUNG-Schule und die Bücher von PRUYSER und PÖHLMANN. An dem von RATSCHOW erörterten Kernproblem, daß der „Gegenstand der RW (= homo religiosus) selbst psychischer Art ist“ (381), andererseits Religion als Ganzheitserfahrung — der m. E. auch ein entsprechendes Anthropologieverständnis zuzuordnen ist! — nicht allein psychologisch erklärbar ist, läßt sich nicht zweifeln. Der Psychologe kann stets nur Reaktionen, Ein-drücke, Spiegelungen einer „letzten“ Erfahrung in der Seele analysieren und bestenfalls das dahinter stehende „Bild“ der Wirklichkeit („Gottheit“ als Initiator??) entwerfen. Darin besteht seine Grenze. Die andere Frage, daß Religionspsychologie zur Konstatierung „ewiger, unveränderlicher, zeitloser Größen“ neigt, berührt das Grundthema „Natur und Geschichte“ und kann hier nicht ausdiskutiert werden. Fest steht nur, daß zur Anthropologie (= des Zeitalters: Mensch) nicht implizit bereits „geschichtliches Selbstverständnis“ gehört (383). Sehr wesentlich scheint mir jedoch die Tatsache, daß die neueste Religionspsychologie zu einer Entgrenzung des Religionsverständnisses überhaupt beigetragen hat.

In diesem Zusammenhang steht der sehr begrüßenswerte Hinweis RATSCHOWS auf die ethologische Orientierung, d. h. die methodische Einbeziehung der Verhaltensforschung. Ob man sie der psychologischen Orientierung zuweisen mag, bleibt eine untergeordnete Frage. Setzt man freilich das Studium der Ausdruckshandlungen (Riten) wieder absolut, so daß das Funktionale in den Vordergrund rückt, so führt dies zweifellos zur „Emendierung des Spezifischen der Substanz, nämlich der Religion“ (388). Mein Fragezeichen gilt nur dem Ausdruck *Substanz*; worin besteht sie?, wo sollen Grenzen gezogen werden?

Ein Desiderat möchte ich nicht unerwähnt lassen: Sollte man die methodischen „Orientierungen“ nicht auch um die Kunstwissenschaft bereichern, da doch die Kunst in allen Spielarten, Formen und Symbolen einen eminent zentralen Zugang zur religiösen Ausdruckswelt darstellt? Das bliebe freilich noch einer gründlichen Besinnung vorbehalten.

Der Schlußabschnitt „Vom Verstehen der Religion in den Religionen“ zeigt noch einmal die ganze Widersprüchlichkeit dieser Methodik, dessen Verfasser sich bei aller subtilen Darstellung von seiner theologischen Hintergrund-Position nicht zu befreien vermag. Sehr richtig wird das rwlliche Verfahren als „grundsätzlich nicht normativ“ (390) von der Theologie abgegrenzt (kann RW unter „christlichen Gesichtspunkten“ nicht normativ sein?). Die Aufgabe, das Selbstverständnis der Religion zu eruieren, wird in den Mittelpunkt gerückt, die Lebensbedeutung für die betreffenden Menschen als Verstehensziel erkannt und das persönliche Betroffensein des Forschers von seinem Gegenstand — bei aller *epoché* — herausgestellt („man kann nicht unbeteiligt verstehen“, 393). Das interpretierende Verstehen erfaßt die Sinnhaftigkeit religiösen Denkens und Tuns aus dem Blickwinkel der betreffenden Gläubigen. Soweit, so gut.

Gleich darauf erscheint aber wieder die theologische Aussage, daß RW auf ihre Grenze stößt, weil die „Gottheit“ nur als Existential „verstanden“ werden könne und daher letztlich nur der Glaube zum Verstehen imstande sei (Bezug auf W. F. Otto). — Damit wird allerdings die Wissenschaft verlassen und eine Position bezogen, die der RW im Rahmen „geisteswissenschaftlicher Arbeitsmethoden“ einen schlechten Dienst erweist. Das muß gerade deshalb lebhaft bedauert werden, weil diese *Methodik* ohne ihre theologischen Implikationen ein gutes Rüstzeug abgeben würde.

KONSTANTEN EUROPÄISCHER RELIGIONEN*

von Guido Große Boymann

„Der religiöse Anspruch des Menschen ist eine Tatsache. Aber auch eine andere Tatsache ist unstreitig, daß sich seine Offenbarung im Zeitraum menschlicher Existenz infolge verschiedener innerer und äußerer Resonanzen, die mannigfache Formen annehmen, wandelt; diese können wir als Konstante zusammenfassen“ (20). Diesen vielfältigen Ausdrucksformen geht GUERRA GOMEZ, Professor der Theologischen Fakultät in Burgos, in seinem zweiteiligen Werk ‚Die religiösen Konstanten in Europa und in Sotoscueva‘ mit wissenschaftlicher Akribie und umfassender Schau nach.

Im ersten Teil wird der Versuch unternommen, die als gemeinsamer Nenner zu bezeichnenden religiösen Konstanten und deren gemeinsame Kennzeichen aufzudecken und zu beschreiben, um sie dann im zweiten Teil an Beispielen zu konkretisieren. Die in gewissem Sinne ‚religiöse Familien‘ genannten Konstanten stellen unter den Veränderungen jeder Religion dauerhafte Fakten dar. Ausgehend von der Kenntnis der ersten christlichen Jahrhunderte, werden retrospektiv die Universalreligionen, die Götterreligionen und die tellurisch-mysterische Religiosität mit ihren jeweils verschiedenartigen, charakteristischen Kriterien erschlossen (Kap. III—V).

* Zu GUERRA GOMEZ, MANUEL: *Constantes religiosas europeas y Sotoscuevenses* (Ojo Guareña, Cuna de Castilla) (= Publicaciones de la Facultad Teologica del Norte de España, Sede de Burgos: 29). Ediciones Aldecoa SA/Burgos 1973; 679 + 20 pp.