

SYSTEMATISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT: THEORIEBILDUNG UND EMPIRIEBEZUG

von Hubert Seiwert

Im folgenden Aufsatz kritisiert H. SEIWERT einige Methoden der systematischen Religionswissenschaft bzw. der klassischen Religionsphänomenologie, die er zu Recht für fragwürdig und unbefriedigend hält. Mit solcher Kritik aber steht er nicht allein. Seit geraumer Zeit nämlich häufen sich die kritischen Anmerkungen zur Methodologie der Religionsphänomenologie. Man denke etwa an G. WIDENGREN in *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hrsg. von G. LANCZKOWSKI (Darmstadt [Wiss. Buchges.] 1974, 257—271). Auch an anderen Stellen des nämlichen Sammelbandes (vgl. 34f, 52, 82f, 145f, 151, 154f, 164, 177f, 228f, 232f, 272ff, 293ff, 339ff u. ö.) kommt dieses Unbehagen gegenüber den bisherigen Methoden der Religionsphänomenologie zum Ausdruck, und dies, obwohl U. TWORUSCHKA in *ZMR* 60 (1976) 158—160 dem Herausgeber des Sammelbandes vorwirft, weitgehend die kritischen Stimmen niederländischer, skandinavischer und amerikanischer Religionswissenschaftler bewußt ignoriert zu haben. Einige dieser ignorierten Niederländer widmeten der Methodologie einen eigenen Sammelband: *Religion, Culture and Methodology*, hrsg. von VAN BAAREN und DRIJVERS (Den Haag-Paris [Mouton] 1973, hier vor allem das Vorwort und S. 47ff, 57ff und 159ff [vgl. H. R. SCHLETTE in *ZMR* 59 [1975] S. 295—298]). Auch in dem Sammelband: *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, hrsg. von G. STEPHENSON (Darmstadt [Wiss. Buchges.] 1976) fehlen nicht „Methodologische Versuche“ (S. 293—354). All diese Beiträge — und sie stellen nur eine kleine Auswahl dar — stimmen in dem Postulat überein, daß Methoden gefunden werden müssen, die besser als die bisherigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Welche es jedoch sein werden, läßt sich beim gegenwärtigen Stand der Diskussion kaum entscheiden. Eines scheint all diesen neueren Versuchen gemeinsam zu sein: eine stärkere Betonung der empirischen Überprüfbarkeit der Aussagen.

Dies alles zeigt, daß eine Religionswissenschaft, die auf die Frage nach der Methodologie nicht eingeht, heute nicht mehr vertretbar ist. Auch die *ZMR* wird deshalb auf diese Diskussion nicht ganz verzichten können. Der folgende Aufsatz macht damit den Anfang.

Peter Antes

In einem 1973 erschienenen Aufsatz befaßt sich KURT RUDOLPH mit dem „*Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft*“¹. Es erscheint auf den ersten Blick überraschend, daß sich für eine Wissenschaft, die immerhin nicht mehr zu den allerjüngsten zählt (sie ist etwa

¹ KURT RUDOLPH, *Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 28 (1973) S. 105—131

ebenso alt wie die Soziologie), derartige Probleme heute noch stellen. Es genügt jedoch, sich etwa zu verdeutlichen, daß es an bundesdeutschen Hochschulen mittlerweile üblich ist, katholische und protestantische Theologie zu einem Fachbereich „*Religionswissenschaft*“ zusammenzufassen, um Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft in der Tat als ein Problem erscheinen zu lassen.

Betroffen von diesem Problem ist die Religionswissenschaft dabei primär insofern, als sie systematische Wissenschaft ist, also mehr als nur eine Sammelbezeichnung für die Geschichte der Religionen. Erst durch die systematische Religionswissenschaft wird das Fach als autonomes konstituiert, und nur wenn und solange (auch) systematische Religionswissenschaft betrieben wird, ist es möglich und sinnvoll, in den verschiedenen religionswissenschaftlichen Teildisziplinen — wie Religionsgeschichte oder Religionssoziologie — mehr zu sehen als nur Zweige der Geschichtswissenschaft oder der Soziologie. Das von RUDOLPH aufgeworfene Problem spitzt sich somit zu auf die Frage nach der Autonomie der systematischen Religionswissenschaft.

Im folgenden wird zunächst auf die Unterscheidung von „systematischer“ und „historischer“ Religionsforschung näher eingegangen werden. Daran anschließend werde ich mich fast ausschließlich mit der systematischen Religionswissenschaft befassen, wobei insbesondere zwei Faktoren behandelt werden, die in der bisherigen religionswissenschaftlichen Methodologiediskussion weitgehend vernachlässigt wurden, nämlich Theoriebildung und Empiriebezug. Schließlich wird dann die Relevanz dieser beiden Faktoren für „Autonomie und Integrität“ der Religionswissenschaft kurz aufgezeigt werden.

I. HISTORISCHE UND SYSTEMATISCHE RELIGIONSFORSCHUNG

Es ist angebracht, zunächst eine Klärung der Bezeichnungen „historische“ und „systematische“ Religionsforschung vorzunehmen, so wie ich diese Termini im folgenden verwenden werde:

Unter „*historischer Religionsforschung*“ soll die Forschungsrichtung verstanden werden, deren Erkenntnisinteresse in erster Linie darauf gerichtet ist, ihren jeweiligen Gegenstand in seiner historischen Individualität zu erfassen, sei es möglichst umfassend und detailreich, sei es in seiner „typischen“ Besonderheit.

„*Systematische Religionsforschung*“ bezeichnet dagegen die Forschungsrichtung, deren Erkenntnisinteresse auf das „Allgemeine“, das Regel- oder Gesetzmäßige eines Objektbereichs gerichtet ist. Der individuelle historische Sachverhalt wird dabei primär als „Fall von etwas“ (z. B. Element einer Klasse) betrachtet.

Es ist hervorzuheben, daß nach der hier vorgenommenen Bestimmung „historisch“ und „systematisch“ unterschiedliche Aspekte wissenschaftlicher Betrachtungsweise, bedingt durch unterschiedliche Erkenntnisinteressen, bezeichnen. Die Unterscheidung betrifft also primär weder den

Forschungsgegenstand noch die Forschungsmethode: Ich kann mich mit dem gleichen Gegenstand, etwa dem Taoismus, sowohl unter historischem Aspekt (individualisierend) als auch unter systematischem Aspekt (generalisierend: Taoismus als „Fall von“ Mystik) befassen. Dabei kann ich die gleiche Methode, die des Vergleichs, sowohl mit generalisierendem wie auch mit individualisierendem Interesse anwenden².

Die einzelnen religionswissenschaftlichen Teildisziplinen, mit Ausnahme der Religionsphänomenologie und mit Einschränkung auch der Religionsgeschichte, bezeichnen in erster Linie Objektbereiche und nicht Aspekte der wissenschaftlichen Betrachtungsweise. Das bedeutet, sie sind sowohl als historische (individualisierende) wie auch als systematische (generalisierende) Wissenschaften möglich. Um ein Beispiel zu geben: Die Religionssoziologie ist bestimmt durch ihren Forschungsgegenstand, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Eine religionssoziologische Untersuchung unter historischem Aspekt könnte beispielsweise zum Ziel haben, herauszufinden, wie die soziale Zusammensetzung der frühen Christengemeinden war, oder auch, welche religiösen Vorstellungen die Abiturienten des Jahrgangs 1974 in Köln hatten³. Eine religionssoziologische Untersuchung mit systematischer Zielsetzung könnte dagegen beispielsweise versuchen zu erforschen, ob eine Beziehung besteht zwischen Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe und der Bereitschaft, eine Heilslehre anzunehmen.

In ähnlicher Weise wie für die Religionssoziologie könnte auch für Religionspsychologie und -geographie, die ebenfalls primär durch den Objektbereich bestimmt sind, gezeigt werden, daß sie sowohl mit historischer wie auch mit systematischer Zielsetzung betrieben werden können. In gewisser Weise trifft dies sogar für die Religionsgeschichte zu. Denn wenngleich die Religionsgeschichte in weiten Bereichen historisch, d. h. individualisierend verfährt, wird sie vielfach doch als durch den Objektbereich, nämlich Religionen in der Vergangenheit, bestimmt angesehen, so daß unter „Religionsgeschichte“ durchaus auch systematische Arbeiten firmieren können. Ein gutes Beispiel dafür ist BIANCHI's *„Problemi di storia delle Religioni“*.

Allein die Religionsphänomenologie ist nicht durch den spezifischen Gegenstand bestimmt, sondern durch die Art der Betrachtungsweise, mit

² Zu „generalisierendem“ („synthetischem“) und „individualisierendem“ Vergleich siehe THEODOR SCHIEDER, *Möglichkeiten und Grenzen vergleichender Methoden in der Geschichtswissenschaft*, in: DERS., *Geschichte als Wissenschaft*, München/Wien, 1965, S. 187—211. Da die systematische Religionswissenschaft primär durch das Erkenntnisziel und nicht durch die Methode bestimmt ist, ist es nicht ganz gerechtfertigt, sie einfach mit vergleichender Religionswissenschaft gleichzusetzen, wie RUDOLPH es tut (a.a.O., S. 122).

³ Es wird bei diesem Beispiel deutlich, daß „historisch“ in unserem Zusammenhang tatsächlich nur den Aspekt der wissenschaftlichen Betrachtungsweise bezeichnet und keine nähere Bestimmung des Gegenstandes als „in der entfernteren Vergangenheit liegend“ ist.

der der Forscher an den Gegenstand herantritt. Die phänomenologische Methode ist dabei jedoch prinzipiell nicht im Sinne unserer Unterscheidung „historisch“ — „systematisch“ festgelegt, de facto verfolgt die Religionsphänomenologie jedoch fast ausschließlich systematische Ziele⁴.

Historische und systematische Religionsforschung sind, wie unten noch begründet werden wird, beide in gleicher Weise wichtige und notwendige Bestandteile der Religionswissenschaft. Wie schon erwähnt, gewinnt jedoch die Religionswissenschaft ihre Identität als eigenständige Disziplin erst, insofern sie systematische Wissenschaft ist. Solange die Religionsforschung allein unter individualisierendem Aspekt erfolgt, ist es nicht möglich, mehr zu leisten, als eine Aneinanderreihung von Aussagen über individuelle historische Sachverhalte. Schon eine Ordnung dieser Aussagen nach welchen Kriterien auch immer (vielleicht mit Ausnahme der Chronologie) würde bedeuten, daß systematische Aspekte mit ins Spiel kommen. Denn die einzelnen Phänomene würden dabei nicht mehr nur in ihrer jeweiligen Individualität betrachtet, sondern gleichzeitig als Elemente einer größeren Einheit (Klasse, Typus oder dergleichen)⁵. Es kann daher kaum bezweifelt werden, daß der systematischen Religionsforschung auch im Hinblick auf Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft insgesamt große Bedeutung zukommt.

II. ZIELE UND AUFGABEN DER SYSTEMATISCHEN RELIGIONSWISSENSCHAFT

Über die Ziele und Aufgaben der systematischen Religionswissenschaft besteht bis zu einem gewissen Grad Übereinstimmung unter den verschiedenen Wissenschaftlern. Allgemein anerkannt und zu Recht mit Schwerpunkt behandelt wird dabei der Komplex der Begriffsbildung⁶.

⁴ Vgl. jedoch VAN DER LEEUW's Religions-„Gestalten“, in: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956 (2. Aufl.), §§ 96—102.

⁵ Zur Bedeutung des Allgemeinen in der Geschichtswissenschaft vgl. KARL-GEORG FABER, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 1971, S. 45—65. RUDOLPH (a.a.O., S. 125) möchte die Einheit der Religionswissenschaft als einer geschichtswissenschaftlichen Disziplin gewahrt wissen, eine Auffassung, der ich mich nicht anschließen kann. Nach meiner Meinung verkennt RUDOLPH, daß die Unterscheidung von historischer und systematischer Religionsforschung primär das Erkenntnisziel und nicht die Methode betrifft. Es ist falsch, der historischen Methode die vergleichende als systematische Methode gegenüberzustellen. Es gibt keine historische Methode (im Singular), sondern die Geschichtswissenschaft bedient sich einer Vielzahl von Methoden, wozu auch die vergleichende gehören kann. Vgl. dazu auch H. J. W. DRIJVERS, *Theory Formation in Science of Religion and the Study of the History of Religions*, in: *Religion, Culture and Methodology*, ed. by TH. P. VAN BAAREN and H. J. W. DRIJVERS, The Hague Paris 1973 (Religion and Reason 8) S. 57—77, hier S. 58.

⁶ Vgl. TH. VAN BAAREN, *Systematische Religionswissenschaft*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 24 (1969/70) S. 81—88, bes. S. 87f; ÅKE HULTKRANTZ,

Dieser Bereich, dessen Bedeutung in wissenschaftspraktischer wie auch -theoretischer Hinsicht nicht überschätzt werden kann, wird im folgenden weitgehend unberücksichtigt bleiben⁷, da die Problematik zu vielschichtig ist, um hier noch mitbehandelt zu werden. Ich möchte an dieser Stelle nur darauf hinweisen, daß eine religionswissenschaftliche Begriffsbildung nicht nur die Voraussetzung für jede weitere systematische Forschung darstellt, sondern in gleicher Weise auch für jede historische Forschung.

In engem Zusammenhang mit der Begriffsbildung, jedoch ohne unmittelbaren Bezug zur rein historischen Arbeit steht eine weitere allgemein anerkannte Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft: die Ordnung des Materials in Form von Klassifikationen, Typologien, Morphologien oder ähnlichem⁸. Auch auf diesen Bereich soll im folgenden nicht näher eingegangen werden.

Nach Meinung einiger Autoren sind mit der Bestimmung wissenschaftlich brauchbarer Begriffe und der Entwicklung von Klassifikationen, Typologien oder Morphologien die Ziele der systematischen Religionswissenschaft weitgehend erreicht. Ich werde auf den folgenden Seiten jedoch zu zeigen versuchen, daß diese Auffassung eine weitere und ebenso wichtige Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft vernachlässigt, nämlich die der Theoriebildung. Denn es kann versucht werden, über die Definition und Klassifikation allgemeiner Begriffe hinaus Aussagen über die so gewonnenen Kategorien zu machen. Solche Aussagen beschreiben keine individuellen, beobachtbaren Sachverhalte, denn es ist nicht möglich, die Mystik, den Schamanismus, den Mythos oder den Religionswandel zu beobachten. Sie haben vielmehr die Form universeller Sätze, da sie etwas über alle Phänomene einer bestimmten Klasse behaupten. Aussagen, die die Form universeller Sätze haben, stellen Theorien oder Hypothesen dar⁹. Es ist meine These, daß es nicht nur eine wichtige Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft ist, solche Theorien oder Hypothesen zu formulieren, sondern daß schon die bisherige Religionsphänomenologie — wenn auch nicht explizit — tatsächlich Hypothesen aufgestellt hat. Ich werde zunächst den zweiten Teil meiner These erläutern.

The Phenomenology of Religion: Aims and Methods, in: *Temenos*, 6 (1970) S. 68—88, hier S. 86.

⁷ Vgl. dazu die Ausführungen von HARALD MOTZKI, *Wissenschaftstheoretische und -praktische Probleme der religionswissenschaftlichen Terminologie*, in: *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, hrsg. von GUNTHER STEPHENSON, Darmstadt 1976, S. 323—338

⁸ Vgl. HULTKRANTZ, a.a.O. (wie Anm. 6), S. 74f

⁹ Die Unterscheidung zwischen Hypothesen und Theorien ist im wissenschaftstheoretischen Sprachgebrauch nicht eindeutig. Es ist üblich, bei einzelnen universellen Sätzen von Hypothesen, bei einem System von Hypothesen, die untereinander abhängig sind, von Theorie zu sprechen. Im vorliegenden Aufsatz werden die beiden Termini weitgehend synonym gebraucht.

III. RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE UND THEORIEBILDUNG

Es ist bekannt, daß die Religionsphänomenologie ihre Arbeit keineswegs ausdrücklich und in erster Linie als Theoriebildung versteht. Als Ziel wird vielmehr angegeben, daß es um ein Erfassen des Sinns oder der Bedeutung religiöser Phänomene gehe, wobei die Kategorie des „Verstehens“ in der Regel herausragende Bedeutung besitzt. Um der Klarheit willen ist es angebracht, hier auf die Vielschichtigkeit dieser Kategorie hinzuweisen. Es können m.E. vier verschiedene Bereiche unterschieden werden, in denen von religionswissenschaftlichem „Verstehen“ gesprochen wird:

1. Verstehen im Sinn von Verstehen eines Zeichens, wobei es sich in der Regel um Zeichen sprachlicher Art¹⁰, z. B. Texte handelt. Der Sinn, der dabei verstanden werden soll, ist ein intendierter Sinn; es soll also erschlossen werden, was der Zeichengeber mit dem Zeichen ausdrücken wollte, was er damit „meinte“.

2. Verstehen im Sinn von „sich in die Lage eines anderen hineinversetzen“. Diese Art des Verstehens hat häufig zum Ziel, das Motiv für die Handlung einer Person zu erfassen, z. B. zu verstehen, weshalb Mohammed schließlich eine judenfeindliche Haltung einnahm¹¹. Das Verstehen in diesem Sinn ist jedoch nicht auf solche „motivationalen Erklärungen“ beschränkt, sondern es soll auch darüber hinaus zum „Nacherleben“ fremden Seelenlebens (DILTHEY), zum „re-enactment of past experience“ (COLLINGWOOD) führen¹².

3. Verstehen der Bedeutung eines Phänomens innerhalb eines bestimmten kulturellen oder religiösen Kontextes. Während es im ersten Fall darum ging, zu erschließen, welchen Sinn ein Zeichen oder Zeichensystem ausdrücken soll, ist das Ziel hier, zu erfassen, welcher Sinn einem Phänomen von den Anhängern einer Religion oder Mitgliedern einer Kultur beigemessen wird. Um ein Beispiel zu nennen: Es soll etwa „verstanden“ werden, welche Bedeutung der Berg T'ai-shan für die Chinesen zur Zeit des Konfuzius hatte.

4. Verstehen der Bedeutung eines Phänomens, jedoch — im Unterschied zu Punkt 3 — losgelöst von einem bestimmten religiösen oder kulturellen Kontext. In diesem Fall wird nicht allein angestrebt, den Sinn eines individuellen Phänomens zu erfassen, sondern eines „allgemeinen“ Phänomens. Um bei dem oben genannten Beispiel zu bleiben: Nicht die Bedeutung des T'ai-shan für die Chinesen soll verstanden werden, sondern die des „heiligen Berges“ als ein transkulturelles religiöses Phäno-

¹⁰ Natürlich kommen auch nichtverbale Zeichen (z. B. ikonographischer oder ritueller Art) in Betracht.

¹¹ Zur logischen Fundierung einer Erklärung aufgrund von Motiven siehe GEORG HENRIK VON WRIGHT, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main 1974.

¹² Vgl. WILHELM DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1970 (Suhrkamp Theorie) S. 263—267; R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford 1961, S. 282—302.

men. Es ist vor allem diese vierte Art des Verstehens, die in der Religionsphänomenologie als systematischer und vergleichender Wissenschaft Anwendung findet.

Innerhalb dieses Bereiches phänomenologischen Verstehens können zwei Ausrichtungen unterschieden werden: Einmal eine mehr die Intuition betonende Spielart, die vor allem durch VAN DER LEEUW repräsentiert wird. Es wird hier häufig die Notwendigkeit eines bestimmten „religiösen Sensoriums“¹³ als Voraussetzung für adäquates Verstehen hervorgehoben¹⁴. Zum anderen finden wir eine stärker die Rationalität betonende Gruppe, die vor allem durch skandinavische Forscher vertreten wird. So betont etwa HULTRANTZ, daß „no specific intuitive quality“ zum Verständnis religiöser Phänomene benötigt werde¹⁵.

Es ist nicht Ziel dieser Darstellung, diese verschiedenen Verstehensbegriffe einer kritischen Analyse zu unterziehen. Ich will mich hier nur soweit damit befassen, wie es für unsere Betrachtung der systematischen Religionswissenschaft unumgänglich erscheint. Dazu ist es angebracht, auf einen Umstand hinzuweisen, der — obwohl eigentlich selbstverständlich — nur allzu leicht übersehen wird: Verstehen ist eine Methode der Religionswissenschaft, zwar nicht die einzige, aber nach Meinung vieler Gelehrter neben dem Vergleich die wichtigste Methode der systematischen Religionswissenschaft. Wie jede Methode sind sowohl Vergleich als auch Verstehen nicht Selbstzweck, nicht das Ziel wissenschaftlicher Forschung, sondern Mittel zur Erlangung wissenschaftlicher Erkenntnis. So mag es zwar für mich persönlich höchst bedeutungsvoll sein, die Phänomene des Todes oder des Mythos zu verstehen, aber allein dadurch, daß ich sie verstanden habe, ist der Wissenschaft noch nicht gedient. Wissenschaftliche Erkenntnis findet ihren Niederschlag in Aussagen. Erst indem die Erkenntnis sprachlich formuliert und damit allgemein zugänglich wird, kann sie Bestandteil des „corpus scientiae“ werden. Das Verstehen als psychologischer Prozeß, der zur Erkenntnis bzw. zum Verständnis führt, ist dagegen auf das verstehende Subjekt beschränkt. Wissenschaftlich greifbar und damit relevant¹⁶ wird die Erkenntnis jedoch erst, wenn sie sprachlich objektiviert ist.

¹³ KURT GOLDAMMER, *Die Formenwelt des Religiösen*. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft, Stuttgart 1960, S. XXIII

¹⁴ Trotz der gemeinsamen Betonung des „Erlebens“ und „Einfühlens“ dürfen die Unterschiede innerhalb dieser Gruppe, etwa zwischen VAN DER LEEUW und GOLDAMMER nicht übersehen werden.

¹⁵ HULTRANTZ, a.a.O. (wie Anm. 6), S. 80. Allerdings ist nicht ganz klar, was „a general perception of the world of religion and the logic of religious conception and feeling“ (ebd.), die statt dessen gefordert wird, bedeuten soll.

¹⁶ D. h. wissenschaftlich relevant. Für das betreffende Subjekt kann natürlich auch eine Erkenntnis Relevanz besitzen, die nicht sprachlich formulierbar ist (vgl. etwa „mystische Erkenntnis“). Ich möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß Verstehen durchaus auch Selbstzweck sein kann, nämlich soweit es sich um ein existentielles Anliegen handelt, nicht jedoch im Rahmen der wissenschaftlichen Forschung.

Die Betonung des Satzcharakters wissenschaftlicher (und damit auch religionswissenschaftlicher) Erkenntnis¹⁷ an dieser Stelle mag überflüssig erscheinen, jedoch lassen sich vor diesem Hintergrund einige Aufschlüsse über die Arbeit der systematischen Religionswissenschaft gewinnen. Es zeigt sich nämlich, daß sich die Religionsphänomenologie keineswegs in Begriffsbildung und Ordnung des Materials erschöpft, sondern auch theoriebildend wirkt. Sicher, traditionelle Religionssystematiken stellen in weiten Bereichen Begriffsbestimmungen dar, etwa von Mystik, Ritus oder auch Tempel. Dabei wird freilich so gut wie nie die Form expliziter Definitionen gewählt, sondern die Begriffsbestimmungen werden exemplarisch vorgenommen, indem durch mehr oder weniger viele Beispiele das Bedeutungsfeld umschrieben wird. Es hieße jedoch die traditionelle Religionsphänomenologie mißverstehen, wollte man ihr unterstellen, daß sie nichts weiter anstrebe als Begriffsbildung und Ordnung. Es werden nämlich darüber hinaus auch Aussagen über die Phänomene gemacht, die nicht als Definitionen oder Begriffsbestimmungen angesehen werden können. Um nur zwei Beispiele zu geben: „Aber wesenhaft ist die Subjekt-Objekt-Spaltung in aller Mystik aufgehoben“¹⁸. „Der Prophet und die Prophetie entstammen dem Kultus. Sie knüpfen an die ekstatische Magie und Zauberheilkunde und an das visionäre Wesen des Schamanismus an“¹⁹. Solche Sätze über allgemeine Phänomene sind als Theorien oder Hypothesen anzusehen. Ich werde den Hypothesencharakter solcher Aussagen gleich verdeutlichen.

Dazu ist es notwendig, sich den Unterschied zwischen universellen und singulären Sätzen zu vergegenwärtigen: Für die hier vorliegende Problematik genügt es, festzustellen, daß Aussagen, die ein einzelnes raumzeitlich bestimmtes Phänomen, etwa eine christliche Taufe, beschreiben, singuläre Sätze sind. Aussagen, die über ein allgemeines Phänomen, etwa die Initiation, gemacht werden, sind dagegen universelle Sätze. Nehmen wir ein Beispiel: Die Sätze „Die Philosophie des Chuang-tzu ist ein Fall von Mystik“, „Bei Chuang-tzu ist die Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben“ sind singuläre Sätze, die durch eine Analyse der Schrift Chuang-tzu empirisch belegt (oder widerlegt) werden können²⁰. Dagegen müssen wir den Satz „Wesenhaft ist die Subjekt-Objekt-Spaltung in aller Mystik aufgehoben“ als universellen Satz ansehen, der empirisch nicht verifiziert werden kann. Denn um seine Gültigkeit zu beweisen, müßten wir ja alle Fälle von Mystik untersuchen, was offensichtlich unmöglich ist. Selbst wenn ich noch so viele Fälle von Mystik untersuchen würde und dort eine Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung nachweisen

¹⁷ Vgl. dazu auch die sehr klaren Ausführungen von BENJAMIN NELSON, *Is the Sociology of Religion possible? A Reply to Robert Bellah*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9 (1970) S. 107–111

¹⁸ VAN DER LEEUW, a.a.O. (wie Anm. 4), S. 561

¹⁹ GOLDAMMER, a.a.O. (wie Anm. 13), S. 165

²⁰ Vorausgesetzt, daß der Terminus „Mystik“ geklärt ist.

könnte, wäre damit nicht bewiesen, daß dies bei allen Fällen zutrifft, denn es könnte sich ja vielleicht doch irgendwo ein Beispiel für Mystik finden, wo dies nicht der Fall ist²¹.

Solche universellen Sätze, die etwas über alle konkreten „Manifestationen“ eines Phänomens aussagen und die niemals endgültig verifiziert werden können, bezeichnen wir als Hypothesen oder Theorien. Da das Ergebnis religionsphänomenologischer Arbeiten unter anderem darin besteht, derartige universelle Sätze zu formulieren, bedeutet das, daß die Phänomenologie und damit die systematische Religionswissenschaft auch theoriebildend verfährt. Damit ist unsere These, daß sich die Ziele der systematischen Religionswissenschaft keineswegs auf Begriffsbildung und Klassifikation beschränken, sondern darüber hinaus auch Theoriebildung umfassen, untermauert.

Aus Raumgründen ist es leider nicht möglich, den Beitrag der Typologie zur Theoriebildung zu untersuchen. Eine Analyse würde zeigen, daß die Bildung von Idealtypen — soweit es nicht „Individualtypen“ sind — in weit höherem Maße, als es bei der „reinen“ Phänomenologie der Fall ist, Bezüge zur Theoriebildung aufweisen²². Es ist unter diesem Gesichtspunkt erstaunlich, daß Ansätze auf diesem Gebiet kaum aufgegriffen werden, um so mehr als die Berechtigung religionstypologischer Arbeit in der Regel anerkannt wird. Es scheint, daß die Bedeutung, die eine auch methodologisch fundierte Typologie für den Fortschritt der systematischen Religionswissenschaft besitzen kann, allgemein nicht erkannt wird²³.

²¹ Es sei denn, man betrachtete die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung als Definitionsmerkmal von Mystik, was theoretisch denkbar wäre. Es gibt jedoch genügend universelle Aussagen der Religionsphänomenologie, die keinesfalls als Definitionen angesehen werden können, z. B. „Sie (die Mystik) ist grundsätzlich tolerant“ (VAN DER LEEUW, a.a.O., S. 574). Es kann in diesem Rahmen nicht darauf eingegangen werden, daß es möglich wäre, religionswissenschaftliche Theorien nicht als universelle Sätze, sondern als probabilistische Hypothesen zu interpretieren, so daß sie etwa durch das Auffinden eines oder nur weniger Gegenbeispiele nicht widerlegt wären. Die Einführung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs würde beim gegenwärtigen Stand der methodologischen Diskussion innerhalb der Religionswissenschaft mehr verwirren als klären.

²² Zum impliziten Theoriecharakter von Idealtypen vgl. CARL G. HEMPEL, *Problems of Concept and Theory Formation in the Social Sciences*, in: *Science, Language and Human Rights*, Philadelphia 1952 (American Philos. Ass., Eastern Division, vol. I) S. 65—86, bes. S. 71ff

²³ Es liegt mittlerweile eine kaum überschaubare Anzahl von Arbeiten zur Theorie des Idealtyps vor. Neben den grundlegenden Arbeiten von MAX WEBER und dem in Anm. 22 erwähnten Aufsatz von CARL HEMPEL möchte ich hier nur verweisen auf HOWARD BECKER, *Constructive Typologies in the Social Sciences*, in: DERS., *Through Values to Social Interpretation*, Durham, North Carol., 1950, S. 93—127 sowie JOHN C. MCKINNEY, *Constructive Typology and Social Theory*, New York 1966

IV. SYSTEMATISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT ALS EMPIRISCHE WISSENSCHAFT

Wir haben gesehen, daß es zu den Zielen der systematischen Religionsforschung zählt, Theorien zu formulieren. Es ist nun zu fragen, worin sich religionswissenschaftliche Theorien von solchen universellen Sätzen unterscheiden, wie sie im Rahmen der Religionsphilosophie oder Theologie zu finden sind. Anders ausgedrückt: Worin unterscheiden sich die Theorien einer empirischen Wissenschaft von denen nichtempirischer Wissenschaften? Wie wird der Empiriecharakter der Religionswissenschaft sichergestellt²⁴? Solange allein die historische Religionsforschung betroffen ist, stellt sich das Problem des Empiriebezuges religionswissenschaftlicher Aussagen in weit geringerem Maße als im Fall der systematischen Religionsforschung. Zwar sind auch in der Geschichtswissenschaft in diesem Punkt keineswegs alle Fragen gelöst, wir können hier jedoch davon ausgehen, daß die historische Religionsforschung in der Lage ist, empirisch überprüfbare Ergebnisse zu liefern. Diese Ergebnisse stellen die empirische Basis der systematischen Religionsforschung dar.

Es stellt sich jedoch die Frage, wie religionswissenschaftliche *Theorien*, die wir als universelle Sätze gekennzeichnet haben, einer Überprüfung anhand der Erfahrung unterzogen werden können. Ein Verzicht auf intersubjektive Überprüfbarkeit würde bedeuten, daß eine Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung religionswissenschaftlicher Theorien allein zu einer Frage subjektiver Überzeugungen würde. Es bestände keine Möglichkeit, intersubjektiv über ihre Gültigkeit zu entscheiden, womit die Gefahr eines Dogmatismus heraufbeschworen würde. Damit würde es unmöglich, falsche Theorien aufgrund intersubjektiver Kriterien als solche zu erkennen und aus dem wissenschaftlichen Aussagesystem auszuschalten, wodurch ein Fortschritt der empirisch-wissenschaftlichen Erkenntnis entscheidend gehemmt würde.

Wir müssen daher auf der Forderung bestehen, daß religionswissenschaftliche Theorien — wie die aller Erfahrungswissenschaften — intersubjektiv überprüfbar sein müssen. Das bedeutet indirekt, daß es nicht genügt, eine Theorie damit zu begründen, daß sie aus meinem „Verstehen“ resultiert. Wohlgemerkt, die Methode des Verstehens kann mich dazu führen, eine bestimmte Theorie zu formulieren, aber ich kann die Theorie nicht durch Verstehen begründen. Theorien, in der Religionswissenschaft, aber auch beispielsweise in der Physik, können ihren Ursprung durchaus in Intuition haben. Aber kein Physiker käme auf die

²⁴ Es ist auch an dieser Stelle hervorzuheben, daß die Unterscheidung empirisch — nichtempirisch in keiner Weise eine Wertung impliziert. Es wird also nicht unterstellt, daß die Ergebnisse nichtempirischer („metaphysischer“) Wissenschaften, wozu etwa Ontologie, Ethik und Theologie ebenso zählen wie Logik und Mathematik, weniger wichtig oder weniger richtig wären als die empirischer Wissenschaften. Es gilt jedoch, zwischen beiden Bereichen zu unterscheiden.

Idee, seine Theorie damit begründen zu wollen, daß sie bei ihm ein starkes Evidenzerlebnis hervorrufe, und genauso wenig kann sich ein Religionswissenschaftler auf sein Verstehenserlebnis berufen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen möchte ich betonen, daß hier nicht behauptet wird, daß Theorien oder Überzeugungen, die nicht empirisch überprüfbar sind, falsch oder unsinnig seien. Ich bin vielmehr sicher, daß es gerade wissenschaftlich nicht überprüfbare Überzeugungen sind, die im Leben des einzelnen wie der Gesellschaft größte Bedeutung besitzen. Jedoch bezweifle ich, daß es im Rahmen einer empirischen Wissenschaft möglich ist, die „vordergründige geschichtliche Faktenwirklichkeit“ zu durchstoßen und damit zum „dahinterstehenden Wesenhaften“, „dem, was uns eigentlich darin beansprucht“ zu gelangen, um eine prägnante Unterscheidung K. GOLDAMMERS aufzunehmen²⁵. Die Religionswissenschaft, solange sie sich als empirische Wissenschaft versteht, hat ihre Grenzen, die die Verfolgung derart existentieller Anliegen erschweren, wenn nicht unmöglich machen. Diese Grenzen werden gesetzt durch das Kriterium der Überprüfbarkeit ihrer Aussagen (womit der Verzicht auf Werturteile jeglicher Couleur impliziert ist), sowie die Forderung nach Rationalität, ohne die sich jede Wissenschaft ad absurdum führt²⁶. Es mag sein, daß wir innerhalb dieser Grenzen das „Phänomen“ nicht in seiner ganzen Tiefe ergründen können. Es steht uns dann jedoch offen, etwa im Rahmen der Religionsphilosophie die Beschränkungen der empirischen Wissenschaft zu überwinden und tiefer einzudringen.

Wenn wir anerkennen, daß die Aussagen einer empirischen Wissenschaft überprüfbar sein müssen, dann müssen auch die Theorien der systematischen Religionswissenschaft diesem Kriterium genügen. Es bleibt zu klären, wie die Überprüfbarkeit religionswissenschaftlicher Theorien sichergestellt werden kann. Das Problem stellt sich vor allem deshalb, weil — wie wir gesehen haben — Theorien universelle Sätze darstellen und somit keiner direkten Kontrolle durch die Erfahrung unterzogen werden können. Nehmen wir das einfache Beispiel: „Die Mystik ist grundsätzlich tolerant“²⁷, was gleichbedeutend ist mit „Alle Mystik ist tolerant“ oder „Jeder Fall von Mystik ist tolerant“. Wie schon dargelegt, können wir unmöglich alle Fälle von Mystik empirisch untersuchen, so daß der Satz nicht verifizierbar ist. Dennoch können wir ihn empirisch überprüfen, und zwar auf deduktivem Weg²⁸: Aus einem universellen Satz

²⁵ GOLDAMMER, a.a.O. (wie Anm. 13), S. XXII

²⁶ Auf die Forderung nach Rationalität wissenschaftlicher Argumentation, wozu etwa zählt, daß wissenschaftliche Aussagen logisch widerspruchsfrei sein müssen, wird in dieser Arbeit nicht eigens eingegangen, da sie als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Vgl. dazu auch BENJAMIN NELSON, a.a.O. (wie Anm. 17).

²⁷ Nach VAN DER LEEUW, a.a.O. (wie Anm. 4), S. 574

²⁸ Die Theorie der deduktiven Überprüfung wurde entwickelt von KARL R. POPPER, *Logik der Forschung*, Wien 1934 (vierte Auflage Tübingen 1971), Kapitel I. Ich verdanke POPPER einen Großteil der hier vorgetragenen Argumente.

läßt sich nämlich in Verbindung mit besonderen Sätzen — den sogenannten Randbedingungen — ein anderer besonderer Satz logisch ableiten. Dieser abgeleitete Satz aber kann empirisch überprüft werden. Konkret heißt das: Aus „Jeder Fall von Mystik ist tolerant“ (allgemeiner Satz, Hypothese) und „Die Philosophie des Chuang-tzu ist ein Fall von Mystik“ (besonderer Satz, Randbedingung) läßt sich deduzieren: „Die Philosophie des Chuang-tzu ist tolerant“. Es läßt sich nun empirisch untersuchen, ob dieser abgeleitete Satz zutrifft oder nicht. Trifft er zu, dann ist die Hypothese: „Jeder Fall von Mystik ist tolerant“ *bestätigt* (jedoch nicht verifiziert!). Würde sich dagegen herausstellen, daß die Philosophie des Chuang-tzu nicht tolerant ist, dann könnten wir schließen, daß die Hypothese falsch ist, d. h. sie wäre damit *falsifiziert*²⁹.

Wir können also auf deduktivem Weg eine Hypothese oder Theorie zwar niemals endgültig beweisen, d. h. verifizieren, sondern nur vorläufig bestätigen. Aber wir können eine Theorie endgültig widerlegen, d. h. falsifizieren, wenn wir nur einen einzigen Fall aufzeigen, in dem sie nicht zutrifft. Dadurch daß wir eine Theorie falsifizieren können, ist sichergestellt, daß sie nicht zu einem Dogma im oben beschriebenen Sinn werden kann, d. h. zu einem Satz, dessen Anerkennung oder Ablehnung empirisch nicht begründbar ist.

Vor diesem Hintergrund bedeutet jetzt unsere Forderung, daß religionswissenschaftliche Theorien empirisch überprüfbar sein müssen: Es muß möglich sein, aus den Theorien besondere oder singuläre Sätze abzuleiten, die an der Erfahrung scheitern können, also falsifizierbar sind³⁰. Daß diese Forderung keineswegs bei allen religionswissenschaftlichen Theorien erfüllt ist, soll an zwei Beispielen gezeigt werden:

FRIEDRICH HEILER hat eine Theorie über die Ursache der Transzendierung von Unsterblichkeitsvorstellungen formuliert: „Alle Unsterblichkeitsideen von einer bloßen Fortsetzung des Lebens und auch von der dadurch erfolgenden sittlichen Vergeltung haben den Menschen unbefriedigt gelassen. Weil in ihm das Bewußtsein der Gottesverwandtschaft und Gottähnlichkeit lebte, darum auch die Sehnsucht nach dem *Leben mit und in Gott*, nach Vergottung“³¹. Auch ohne eingehende Analyse dürfte es deutlich sein, daß sich aus dieser Theorie keine empirisch überprüfbaren Sätze ableiten lassen; sie ist immun gegen Falsifikationsversuche.

²⁹ Genau genommen können wir nur schließen, daß mindestens einer der beiden Sätze (universeller Satz oder Randbedingung) falsch ist. Es könnte also auch sein, daß „Die Philosophie des Chuang-tzu ist ein Fall von Mystik“ falsch ist. Wir wollen hier jedoch der Einfachheit halber annehmen, daß die Randbedingung wahr ist.

³⁰ Die Falsifizierbarkeitstheorie wurde entwickelt und im einzelnen ausgeführt von K. POPPER, a.a.O. (wie Anm. 28), Kap. IV.

³¹ FRIEDRICH HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, S. 526 (Hervorhebung im Original)

Das andere Beispiel stammt von VAN DER LEEUW. Er schreibt über die Bekehrung: „Nicht der Mensch bekehrt sich, sondern Gott bekehrt den Menschen. Gott schenkt ein neues Leben“³². Zwar können wir daraus durchaus singuläre Sätze ableiten und beispielsweise im Fall der Bekehrung des Asoka zum Buddhismus folgern: „Gott hat Asoka bekehrt“, aber es ist unmöglich, solche Sätze empirisch zu überprüfen. Wir können daher derartige Theorien nicht als Aussagen einer empirischen Religionswissenschaft ansehen. Das bedeutet nicht, daß sie falsch sein müssen, sondern nur, daß sie nicht in den Bereich der Religionswissenschaft fallen, da sie nicht überprüfbar sind.

Ich kann hier nicht im einzelnen darauf eingehen, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Überprüfbarkeit von Theorien gewährleistet ist, möchte jedoch wenigstens auf einen entscheidenden Punkt hinweisen: Notwendig ist auf jeden Fall, daß die in der Theorie wesentlich vorkommenden Begriffe so eindeutig wie möglich bestimmt sind. Ich kann, um beim obigen Beispiel zu bleiben, keine Aussagen über die Mystik überprüfen, wenn nicht geklärt ist, welche empirischen Sachverhalte als Mystik anzusehen sind. Es wird hier deutlich, daß auch unter dem Gesichtspunkt einer religionswissenschaftlichen Theoriebildung die Problematik der Begriffsbildung von elementarer Bedeutung ist.

V. PERSPEKTIVEN RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER THEORIEBILDUNG

Als Beispiele für die bisherigen Ausführungen wurden im wesentlichen Theorien herangezogen, die religiöse Phänomene primär unter statischem Aspekt betrachteten. Es war dies eine Folge des Bemühens, die hier vortragenen Überlegungen möglichst an schon bestehenden religionswissenschaftlichen Theorien zu erläutern, d.h. insbesondere anhand der Phänomenologie. Eine Folge des phänomenologischen Interesses am „Wesenhaften“ ist aber bekanntermaßen eine gewisse Neigung, die Phänomene als in sich ruhende, abgeschlossene Größen zu sehen, wenngleich verbal oft die Dynamik, das „Leben“ der Religion betont wird. Es ist jedoch gerade in diesem etwas vernachlässigten Bereich des religiösen Wandels, in dem eine religionswissenschaftliche Theoriebildung nach meiner Auffassung von außerordentlich großer Bedeutung ist.

Eine stärkere Betonung des dynamischen Aspektes würde bedeuten, daß die von der systematischen Religionswissenschaft untersuchten Sachverhalte nicht in ihrer scheinbar unveränderlichen und zeitlosen „Wesenhaftigkeit“ gesehen werden, sondern daneben auch in ihrer jeweiligen zeitlichen, räumlichen und kulturellen Begrenztheit. Daraus ergibt sich als wichtige Zielsetzung für die systematische Religionsforschung eine theoretische Klärung dieser Begrenztheit, d.h. vor allem: die Erforschung der Faktoren, die an der Entstehung, am Wandel und am Verschwinden bestimm-

³² VAN DER LEEUW, a.a.O. (wie Anm. 4), S. 608

ter Phänomene beteiligt sind. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es könnte gefragt werden, unter welchen Bedingungen Mystik auftritt (oder nicht auftritt), unter welchen Bedingungen sie diese oder jene Form annimmt, oder unter welchen Bedingungen sie weitgehend oder auch ganz verschwindet. Es muß hier nicht besonders betont werden, daß wir an eine Beantwortung solcher Fragen beim gegenwärtigen Stand der systematischen Religionswissenschaft noch nicht denken können, ja daß derartige Fragen in den meisten Fällen nicht einmal gestellt sind. Der programmatische Charakter dieser Ausführungen versteht sich daher von selbst.

Eine solche „dynamische Betrachtungsweise“ impliziert natürlich, daß wir uns weniger mit dem isoliert und statisch verstandenen „dahinterstehenden Wesenhaften“ der Phänomene beschäftigen als mit der „geschichtlichen Faktenwirklichkeit“, in der uns die mit Begriffen wie „Mystik“, „Magie“ oder „Mythos“ etikettierten Sachverhalte als in ständiger Veränderung begriffen und dem Idealbild nur mehr oder weniger angenähert faßbar werden. Als Konsequenz dieser Sichtweise muß eine fortschreitende Differenzierung des religionswissenschaftlichen Kategoriensystems angestrebt werden, so daß es beispielsweise möglich wird, im Raum zwischen Mystik und Prophetie mehr zu sehen als nur verschiedene Vor-, Misch- oder Verfallsformen. Einen möglichen Ansatzpunkt dafür und damit einen praktikablen Übergang von Theorien, die die Phänomene primär statisch betrachten, und solchen, die den dynamischen Aspekt betonen, stellen diejenigen dar, die „statische Theorien“ modifizieren, um damit Abweichungen zu erklären. Beispielsweise ließe sich die Hypothese aufstellen: „Alle Mystik ist tolerant, sofern sie nicht organisiert ist“, womit sich erklären ließe, weshalb in China über Jahrhunderte heftige Rivalitäten zwischen Buddhisten und Taoisten, beide gemeinhin als Vertreter mystischer Religionen angesehen, bestanden. Mit einer solchen Hypothese würde gleichzeitig ein Faktor angedeutet, der für eine Abweichung vom phänomenologisch „erschauten“ Idealtypus der Mystik verantwortlich sein könnte, und damit ein Ansatzpunkt für eine dynamische Betrachtungsweise gegeben.

Es wurde schon mehrmals von „erklären“ gesprochen, und ich möchte nun noch kurz auf den Zusammenhang von Theorie und Erklärung eingehen. Es wurde oben dargelegt, daß die Überprüfung von Theorien darin besteht, daß daraus in Verbindung mit singulären Sätzen, den Randbedingungen, solche singulären Sätze abgeleitet werden, die empirisch entscheidbar sind. Eine Theorie über das Aufkommen von nativistischen Bewegungen könnte beispielsweise besagen — ich übervereinfache jetzt —, daß immer wenn die Bedingungen *a, b, c* ... (z. B. eine bestimmte Religionsform und Sozialstruktur, intensiver Kontakt mit einer als überlegen empfundenen Kultur usw.) erfüllt sind, daß immer dann eine nativistische Bewegung auftritt. Diese Theorie würde dadurch überprüft, daß konkrete Fälle gesucht werden, in denen die Bedingungen *a, b, c* ... erfüllt sind, und dann festgestellt würde, ob nativistische Bewegungen auf-

getreten sind. Sollte dies der Fall sein, dann wäre die Theorie (vorläufig) bestätigt, andernfalls wäre sie falsifiziert.

Die gleiche Operation, in der wir von einem oder mehreren universellen Sätzen, der Theorie, und Randbedingungen auf einen singulären Satz — in unserem Beispiel: „Im Fall p tritt eine nativistische Bewegung auf“ — schließen, können wir jedoch auch mit einer anderen Intention als der Überprüfung von Theorien durchführen. Es läßt sich damit nämlich auch das Auftreten der nativistischen Bewegung in diesem Fall p erklären. Denn wir können sagen, daß im konkreten Fall p eine nativistische Bewegung aufgetreten ist, weil die Bedingungen $a, b, c \dots$ erfüllt waren und weil gilt: „Immer wenn $a, b, c \dots$, dann N (nativistische Bewegung)“. Es ist zu beachten, daß eine Erklärung von N nur dann möglich ist, wenn neben den Randbedingungen $a, b, c \dots$ auch eine Theorie angegeben wird, die $a, b, c \dots$ und N logisch miteinander verknüpft³³. Wenn es also ein Ziel der systematischen Religionswissenschaft ist, Erklärungen für Sachverhalte im Bereich der Religion zu geben, was von einer Reihe von Autoren ausdrücklich angestrebt wird³⁴, dann bedeutet das, daß es unumgänglich ist, religionswissenschaftliche Theorien zu formulieren³⁵. Auch unter diesem Aspekt muß die Theoriebildung als ein notwendiger Bestandteil der systematischen Religionswissenschaft betrachtet werden³⁶.

³³ Zur logischen Fundierung der deduktiven Erklärung vgl. die grundlegende Untersuchung von CARL G. HEMPEL und PAUL OPPENHEIM, *Studies in the Logic of Explanation*, abgedruckt in: CARL G. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York/London 1965, S. 245—290, sowie die umfassende Arbeit von WOLFGANG STEGMÜLLER, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung* (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Band I) Berlin/Heidelberg/New York 1969

³⁴ Vgl. TH. P. VAN BAAREN, *Science of Religion as a Systematic Discipline. Some Introductory Remarks*, in: *Religion, Culture and Methodology*, a.a.O. (wie Anm. 5), S. 35—56, hier S. 45; HANS H. PENNER und EDWARD A. YONAN, *Is a Science of Religion Possible?* in: *The Journal of Religion*, 52 (1972) S. 107—133, bes. S. 117—127; NINIAN SMART, *What is Comparative Religion?* in: *Theoria to Theory*, 1 (Cambridge 1967) S. 138—145. SMART macht eine Unterscheidung zwischen „internal“ und „external explanations“ (*The Phenomenon of Religion*, London 1973, S. 43f), womit darauf Bezug genommen wird, ob die zur Erklärung herangezogene Theorie nur Faktoren spezifiziert, die als in den Bereich der Religion fallend angesehen werden, oder auch solche, die nicht religiöser Natur sind (z. B. soziale, psychische etc.). Diese rein inhaltliche Trennung ist in methodologischer Hinsicht m. E. ohne Bedeutung.

³⁵ Einen anderen Erklärungsbegriff legt DONALD WIEBE zugrunde: *Explanation and the Scientific Study of Religion*, in: *Religion*, 5 (1975) S. 33—52

³⁶ Schon EDMUND HARDY hat es in seinem programmatischen Aufsatz: *Was ist Religionswissenschaft?* (in: *Archiv für Religionswissenschaft*, 1 [1898] S. 9—42) als ein Ziel der Religionswissenschaft bezeichnet, Kausalzusammenhänge herzustellen (S. 26). Daneben fordert er ausdrücklich, nach Gesetzmäßigkeiten zu suchen (S. 34, 40).

VI. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSTHESE

Fassen wir zusammen: Die Identität der Religionswissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin wird gewährleistet durch die systematische Religionsforschung, die die Ergebnisse der historischen Religionsforschung integriert und so eine Aufspaltung in eine Reihe von Einzelwissenschaften verhindert. Als Aufgaben der systematischen Religionswissenschaft werden vor allem Begriffsbildung und Ordnung des Materials, d. h. in erster Linie Klassifikation und Typenbildung angesehen. Ich habe zu zeigen versucht, daß es darüber hinaus ein Ziel der systematischen Religionswissenschaft sein muß, empirisch überprüfbare Theorien zu formulieren.

Die Arbeit der systematischen Religionswissenschaft kann auf jeder der drei Ebenen (Begriffsbildung, Klassifikation, Theoriebildung) als Hilfsdienst für die religionshistorische Forschung angesehen werden. Die Leistung der Theoriebildung liegt dabei vor allem darin, daß sie es ermöglichen kann, *Erklärungen* für bestimmte historische Sachverhalte zu liefern.

Umgekehrt leistet die historische Religionsforschung gewissermaßen Hilfsdienst für die systematische Religionswissenschaft, insofern als die Ergebnisse historischer Forschung die notwendigen empirischen Daten liefern, deren die systematische Religionsforschung bedarf, will sie nicht zur Religionsspekulation ausarten. Die Notwendigkeit einer empirischen Basis besteht vor allem im Zusammenhang mit der *Überprüfung* von Theorien.

Die Dichotomie zwischen historischer und systematischer Religionsforschung resultiert aus unterschiedlichen wissenschaftlichen *Erkenntniszielen* (individualisierend vs. generalisierend). Beide Arbeitsweisen ergänzen sich gegenseitig und sind voneinander abhängig. Es ist daher weder gerechtfertigt, die Religionswissenschaft als eine primär historische Disziplin anzusehen³⁷, noch als eine primär systematische Disziplin³⁸. Vielmehr muß die Religionswissenschaft, wenn sie eine selbständige und empirische Wissenschaft sein will, beide Bereiche in gleicher Weise umfassen.

Ein wesentliches Anliegen dieser Arbeit war es, die Notwendigkeit einer systematischen religionswissenschaftlichen Theoriebildung darzulegen. Es ist meine These, daß sich bei einer Befolgung der zentralen Forderungen nach empirischer Überprüfbarkeit und Rationalität ein großer Teil der Krisensymptome, die RUDOLPH³⁹ für die Religionswissenschaft diagnostiziert hat, beseitigen lassen:

³⁷ RUDOLPH a.a.O. (wie Anm. 1), S. 116

³⁸ Zu dieser Ansicht scheint VAN BAAREN zu neigen, vgl.: *Science of Religion as a Systematic Discipline*, a.a.O. (wie Anm. 34), S. 44f

³⁹ RUDOLPH, a.a.O., S. 106

a) Das Bemühen um empirische Überprüfung der Aussagen der systematischen Religionswissenschaft sowie der Gebrauch religionswissenschaftlicher Theorien zur Erklärung historischer Sachverhalte würde die behauptete Kluft zwischen historischer und systematischer Richtung beseitigen (RUDOLPH's Punkt 2). Es würde sich kein Dualismus, sondern eine Zusammenarbeit entwickeln.

b) Ein verstärktes Bemühen um religionswissenschaftliche Theoriebildung würde dem Anspruch der Religionssoziologie gegenüberreten (Punkt 4), die bisher den Bereich der Theoriebildung praktisch monopolisiert hat. Es ist allerdings nicht angebracht, die Einseitigkeit religionssoziologischer Theorien anzuprangern, wenn solchen Theorien keine eigene (und bessere) Position entgegengesetzt werden kann.

c) Indem die Religionswissenschaft die Forderung nach empirischer Überprüfbarkeit ihrer Aussagen als für sich verbindlich anerkennen würde, würde sich das Problem der mangelnden Abgrenzung gegenüber Philosophie und Theologie (Punkt 8) gleichsam von selbst lösen⁴⁰.

d) Das Bestehen auf Rationalität und Überprüfbarkeit würde darüber hinaus der zunehmenden Unterwanderung durch nichtwissenschaftliche Ambitionen (Punkt 7) entgegentreten und Tendenzen, besonders die systematische Religionswissenschaft zu einer Art Universaltheologie⁴¹ umzufunktionieren, den Boden entziehen⁴².

Ich möchte abschließen mit der These, daß Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft nicht dadurch gefährdet sind, daß es ihr nicht gelungen ist, sich genügend von den anderen Wissenschaften zu unterscheiden und damit ihre Selbständigkeit unter Beweis zu stellen; es ist vielmehr gerade umgekehrt: Die Religionswissenschaft hat zu sehr versucht, ihre Andersartigkeit und Sonderstellung zu betonen, anstatt sich auf die gemeinsame Basis aller empirischen Wissenschaften zu besinnen: Rationalität und Überprüfbarkeit der Aussagen.

⁴⁰ Bei aller Schärfe der Trennungslinie zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie hielte ich es für verfehlt, wenn die empirische Religionswissenschaft von den Arbeiten der Religionsphilosophie (besonders soweit sie sich nicht einer bestimmten Religion verpflichtet fühlt) keine Notiz nähme. Religionsphilosophische Theorien können nämlich eine nicht zu unterschätzende heuristische Funktion bei der religionswissenschaftlichen Theoriebildung erfüllen.

⁴¹ RUDOLPH bezieht sich vor allem auf die nichtwissenschaftlichen Ambitionen, die bei den Kongressen von Marburg, Tokyo und Claremont sichtbar wurden. Es ist jedoch auch bezeichnend, welches Urteil WILLARD G. OXTOBY (*Religionswissenschaft Revisited*, in: *Religions of Antiquity. Essays in Memory of Erwin R. Goodenough*, Leiden 1968, S. 590—608) über die Religionsphänomenologie fällt: „In phenomenology, the science of religion has in effect become a religious exercise itself.“ (S. 599)

⁴² Die übrigen von RUDOLPH angesprochenen Punkte sind zum Teil nicht für die Religionswissenschaft spezifisch (Punkt 3: Zunehmende Spezialisierung der Religionsgeschichte; Punkt 5: Zunehmende Stofffülle). Auf die Problematik der Bestimmung des Forschungsgegenstandes (Punkt 1), d. h. der Definition von

Religion, kann hier aus Raumgründen nicht mehr eingegangen werden. Sie ist jedoch nach meiner Auffassung keineswegs so entscheidend für die Autonomie der Religionswissenschaft, wie vielerorts angenommen wird.

SUMMARY

The point of departure of this paper is „*the Problem of Autonomy and Integrity of the Religionswissenschaft*“ (KURT RUDOLPH). It starts with a clarification of the essential difference between the historical and the systematic aspect of the science of religion. It is held that without a systematic science of religion there could not be any good reason to regard *Religionswissenschaft* as a discipline independent of others (e. g. history in general, or sociology).

In the main part of the paper some features of the systematic science of religion are discussed with special reference to theory-building and empiricity. It is argued that theory-building must be one of the main goals (besides category-formation and classification), and that traditional phenomenology has in fact, though unconsciously, followed this line. On the other hand it is shown the importance of testability of such theories which alone can secure the empirical character of the systematic science of religion.

though unconsciously, followed this line. On the other hand it is shown the integrity of *Religionswissenschaft* as a whole is shortly dealt with.