

DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT ALS HUMANWISSENSCHAFTLICHE DISZIPLIN

von Peter Antes

Die Religionswissenschaft beschäftigt sich wissenschaftlich mit dem Phänomen „Religion“. Damit ist mehr ausgesagt, als es zunächst den Anschein haben mag. Was ist Religion und wo kann man sie antreffen? So lautet bereits die erste Frage, und da es um eine wissenschaftliche Beschäftigung damit geht, impliziert diese Frage zugleich die nach der Methode. Ein zweiter Fragenkomplex ist systematischer Art: er betrifft das Phänomen „Religion“ im Sinne allgemein gültiger Charakteristika, Typologisierungen oder Wirkweisen. Auch hier spielt die methodische Vorgehensweise eine entscheidende Rolle. Hält man sich das methodische Vorgehen der Religionswissenschaftler der neuen und neuesten Zeit faktisch vor Augen, so gilt es schließlich, die Religionswissenschaft gegenüber einigen anderen Disziplinen abzugrenzen und sie somit auf das ihr Mögliche zu begrenzen.

I. „RELIGION“ UND DIE RELIGIONEN

Das Problem der Definition von „Religion“ ist in der Religionswissenschaft immer wieder diskutiert worden¹, weil die vorgeschlagenen Definitionen entweder so eng waren, daß einige der sog. Religionen (z. B. Konfuzianismus oder gewisse Formen des Buddhismus) dann als Forschungsgebiete der Religionswissenschaft entfallen müßten, oder weil die Definitionen so weit waren, daß ganz andere Phänomene (z. B. Marxismus oder Nationalsozialismus) in den Stoffplan der Religionswissenschaft zusätzlich aufgenommen werden müßten.

Das Problem entstand, als Gelehrte einen vorwissenschaftlichen abendländischen Sprachgebrauch übernahmen und die dadurch bezeichneten Phänomene zum Forschungsgegenstand ihrer neuen Disziplin machten. Als „Religionen“ werden — diesem Sprachgebrauch zufolge — sämtliche kulturellen und geistigen Strömungen außerhalb Europas (mit Ausnahme des Marxismus) und in Europa all die bezeichnet, die nicht zur abendländischen Philosophie, zur europäischen Wissenschaft oder zu den neuzeitlichen Ideologien gerechnet werden. Infolgedessen wird „Religion“ als Bezeichnung für sehr viele, durchaus heterogene Erscheinungen in Geschichte und Gegenwart verwandt, Erscheinungen, mit denen sich — vom Christentum und in etwa vom Judentum einmal abgesehen — keine an-

¹ Vgl. hierzu etwa RICHARD MACHALEK: Definitional Strategies in the Study of Religion, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (1977) S. 395—401. Wie unstritten die Anwendung des Terminus „Religion“ auf außereuropäische Phänomene ist, mag zeigen WERNER COHN: Ist Religion universal? Probleme der Definition von Religion, in *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* Bd 2 (1966) S. 201—213 und der Kommentar dazu von SAMUEL Z. KLAUSNER, ebd. S. 213—216.

dere wissenschaftliche Disziplin als eben die Religionswissenschaft ausführlich beschäftigt.

„Die Religionswissenschaft muß sich deshalb darüber klar sein und werden, daß sie von der Religion nicht und von Religion nur indirekt, im Sinne eines ‚Arbeitsbegriffes‘ sprechen kann. Von Religion reden heißt also von einer Abstraktion reden, denn Religion gibt es nur in den Religionen. Und diese sind in ihrer Konkretheit und ihrer Geschichtlichkeit Gegenstand der Religionswissenschaft. Deshalb vermag sie weder modellmäßig noch ursprungsmäßig das Wesen von Religionen zu klären, noch ist es ihre Aufgabe, danach zu fragen.

Dagegen hat sie es mit den Religionen zu tun, nicht im Sinne von Kulturererscheinungen unter anderen, sondern im Sinne des in den Gläubigen ausmachbaren Selbstverständnisses der Religionen als Religionen.“²

Dieses Selbstverständnis ergünden wollen all die Religionswissenschaftler, die einzelne Religionen erforschen. Sie tun dies gewöhnlich mit Hilfe philologischer, historischer und sozio-empirischer Methoden. Ihre Arbeiten finden normalerweise auch in anderen, benachbarten Disziplinen Anerkennung. Sie sind vom Methodenstreit innerhalb der Religionswissenschaft praktisch nicht betroffen, da ihre Ergebnisse stets intersubjektiv nachvollziehbar und überprüfbar sind.

Dennoch ist diese „Schonung“ nicht immer selbstverständlich. Auch im Bereich einzelner Religionsforschungen wäre eine methodische Frage bisweilen angebracht. Als Paradebeispiel hierfür sei auf die Deutung des Buddha verwiesen, der nach einigen Gelehrten (z. B. H. v. GLASENAPP und G. MENSCHING) ein Erlebnis des Numinosen hatte, nach anderen (z. B. H. W. SCHUMANN) aber nicht, und dies angesichts desselben Textmaterials.

Dessen ungeachtet vollzieht sich der Methodenstreit innerhalb der Religionswissenschaft praktisch ausschließlich im Bereich der sog. systematischen Religionswissenschaft, d. h. wenn es darum geht, Aussagen über das Phänomen „Religion“ im allgemeinen zu machen.

II. DAS PHÄNOMEN „RELIGION“ UND DIE RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE

Die vielleicht bekannteste Weise, allgemeine Aussagen zum Thema „Religion“ zu wagen, ist die religionsphänomenologische im Stile eines R. OTTO, G. VAN DER LEEUW, FR. HEILER oder K. GOLDAMMER, deren Methode heute zunehmend kritisiert wird.³ Der Vorwurf, der ihnen gemacht wird, ist — kurz gesagt — der einer willkürlichen Deduktion.

² RAINER FLASCHE: *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*. Berlin-New York 1978 S. 272. Der Vorschlag, „Religion“ als „Arbeitsbegriff“ zu verwenden, wurde schon vor FLASCHE gemacht von HIDEO KISHIMOTO: *An Operational Definition of Religion*, in *Numen* VIII (1961) S. 236—240.

³ Einen guten Überblick über die Religionsphänomenologie und die Methodenkritik gibt ERIC J. SHARPE: *Comparative Religion. A History*, London 1975 S.

Aufgrund einer „Wesensschau“, die nur manchem Forscher eignet und sich intersubjektiver Überprüfbarkeit entzieht, werden Aussagen über das Heilige oder das Wesen von Gott/Göttern usw. gemacht, die selbst oft eher „Offenbarungen“ als wissenschaftlichen Forschungsergebnissen gleichen.

Mit Recht stellt dagegen R. FLASCHE fest: „Weder das Wesen der religiösen Erfahrung, noch das Wesen der Religion, noch die Religion als in sich geschlossenes organisches Gebilde können Ausgangspunkt der Religionswissenschaft sein. Denn sie führen zu subjektiven Wertkategorien und einem von dort abhängigen Evolutionsdenken. Sie lenken die Religionswissenschaft so von Beginn an in eine falsche Richtung, zumal ihnen obendrein eine ahistorische Komponente eignet.“⁴

Als Neuansatz versucht man daher heute, induktiv vorzugehen und das Religiös-Sein als anthropologische Komponente zu fassen. „Wie die Kunst und das Spiel muß auch die Religion als echter Ausdruck des Menschen verstanden werden“, schreibt der Utrechter Religionswissenschaftler J. WAARDENBURG⁵, und der Pariser Fachvertreter M. MESLIN präzisiert:

220—293. Weiterhin kann als Überblick dienen JACQUES WAARDENBURG: *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, The Hague-Paris Bd 1: *Introduction and Anthology* 1973 (Religion and Reason 3) und Bd 2: *Bibliography* 1974 (Religion and Reason 4). Kritische Anmerkungen zur Methodik der Religionswissenschaft finden sich in *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hrsg. von GÜNTER LANCKOWSKI, Darmstadt 1974 (*Wege der Forschung* CCLXIII) und dort vor allem in den Beiträgen von JOACHIM WACH (S. 30—56), WALTER BAETKE (S. 133—158), C. J. BLEEKER (S. 189—204), GEO WIDENGREN (S. 257—271), HENRI CLAVIER (S. 272—302) und MARTIN EDSMAN (S. 320—359). Weiterhin sind wichtig REINHARD PUMMER: *Recent Publications on the Methodology of the Science of Religion*, in *Numen* XXII (1975) S. 161—182 und die Beiträge von SIGURD KÖRBER (S. 293—308), HUBERT SEIWERT (S. 309—322), HARALD MOTZKI (S. 323—338) und GERHARD NEUF (S. 339—354) in *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, hrsg. von GUNTHER STEPHENSON, Darmstadt 1976 sowie HUBERT SEIWERT: *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*, in *ZMR* 61. Jahrg. (1977) S. 1—18; DERS.: *Möglichkeiten und Grenzen einer Anwendung der Prinzipien des kritischen Rationalismus im Rahmen der Religionswissenschaft*, ungedruckte Magisterschrift Bonn 1977 und DONALD WIEBE: *Is a science of religion possible?*, in *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 7 (1978) S. 5—17. Vgl. weiterhin auch JACQUES WAARDENBURG: *Religionswissenschaft New Style: Some Thoughts and Afterthoughts*, in: *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1978, S. 189—220 und KURT RUDOLPH: *Religionswissenschaft auf alten und neuen Wegen*, in *Theologische Literaturzeitung* 104 (1979) S. 11—34.

Als Beispiel für ein Buch zum Thema „Religion“, das ohne irgendein erkennbares Ordnungsprinzip geschrieben ist, diene HUBERTUS HALBFAS: *Religion*, Stuttgart-Berlin 1976.

⁴ R. FLASCHE, a.a.O. S. 277.

⁵ JACQUES D. J. WAARDENBURG: *Research on Meaning in Religion*, in *Religion, Culture and Methodology*. Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion, hrsg. von Th. P. VAN BAAREN u. H. J. W. DRIJVERS, The Hague-Paris 1973 (Religion and

„Dieser anthropologische Zugang zum religiösen Phänomen scheint mir grundlegend, ja der einzig wissenschaftlich mögliche.“⁶

Das hat aber auch Konsequenzen für die wissenschaftliche Methode: „Religionen werden ihres Anspruchs Wahrheit, Autorität und göttliche Offenbarung zu sein, entkleidet und auf dem geschichtswissenschaftlichen, soziologischen und psychologischen Seziertisch analysiert. Dies klingt zwar banal und manchen Ohren erschreckend, ist aber nicht zu umgehen. Wissenschaft ist nun einmal Kritik, die bis zu den Wurzeln schneiden kann [...] Die wissenschaftliche Methode vertreibt auch in diesem, für die Menschheit so existentiell tiefen Bereich ihres Erkennens und Handelns, wenn sie sich ihm zuwendet, den Hauch und Glanz des überirdischen Nimbus, der Epiphanie des Göttlichen oder der ‚Letzten Wirklichkeit‘. Dies ist m. E. auch nicht in das Belieben des einzelnen Religionswissenschaftlers bzw. -historikers gestellt, sondern ist eine unumgängliche und unumkehrbare Funktion der Religionswissenschaft selbst, sofern man sie als eine wissenschaftliche Angelegenheit betreibt.“⁷

Die Religionssystematik hat die schwierige Aufgabe, Begriffe, Strukturen und Formen zu erarbeiten, die sich in den konkreten Religionen entsprechend wiederfinden lassen. Systematik heißt in diesem Sinne ein Ordnungsprinzip entwerfen, das das vorliegende Material strukturiert erscheinen läßt.

Diese Struktur ist dann natürlich keine Glaubenswahrheit, sondern eine Theorie; das Ordnungsprinzip ist die Methode. Beides kann in der interdisziplinären Diskussion hinterfragt werden.

Nimmt man dies ernst, so ergeben sich daraus zugleich Grenzen für die religionswissenschaftliche Forschung.

III. ABGRENZUNG UND BEGRENZUNG

Die Religionsphänomenologie steht, wie ihr Name schon nahelegt, einer bestimmten Philosophie in der Weise nahe, daß über das Wesen von Religion nachgedacht und schließlich auch entschieden werden soll. Die Frage nach den Werten und ihrer hierarchischen Zuordnung spielt daher eine wichtige Rolle, ja selbst die Wahrheitsfrage wird manchmal gestellt und sogar beantwortet. Dies alles aber darf die Religionswissenschaft gar nicht unternehmen, weil ihre Methoden hierfür nicht ausreichen. Mit Recht weist deshalb H. KISHIMOTO darauf hin, daß die Religionswissenschaft keine Aussage darüber machen darf, ob es Gott/Götter gibt oder nicht.⁸

Reason 8) S. 109—136, hier S. 136. Ähnlich auch J. ARTHUR MARTIN: What do we when we study Religion?, in *Religious Studies* 11 (1975) S. 467—472, hier vor allem S. 472.

⁶ MICHEL MESLIN: *Pour une science des religions*, Paris 1973 S. 258.

⁷ KURT RUDOLPH: Die ‚ideologiekritische‘ Funktion der Religionswissenschaft, in *Numen* XXV (1978) S. 17—39, hier S. 27.

⁸ Vgl. H. KISHIMOTO, a.a.O. S. 238.

„Der Religionswissenschaft geht es um Gewesenes und Seiendes, um überprüfbare religiöse Vorgänge, Haltungen und Systeme, um das Verstehen der Gläubigen der verschiedenen Religionen ihrem Selbstverständnis gemäß, nicht aber um Gültiges. Deshalb darf sie auch nicht zur Religionstheologie werden.“⁹

Die Abgrenzung zwischen Theologie und Religionswissenschaft ist historisch immer besonders diskutiert gewesen, da die erste selbst ein Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft ist. Nach all dem Gesagten ist der hauptsächliche Unterschied der, daß die Theologie die christliche Offenbarung und die Dogmen ihrer Tradition für verbindlich und wahr hält, während diese für die Religionswissenschaft — infolge der Ausklammerung der Wahrheitsfrage — nicht bestimmend sein können. Dieser Unterschied ist allerdings seinerseits nicht unproblematisch, weil zum einen manche Religionswissenschaftler immer wieder Aussagen zur Wahrheit bestimmter Glaubensüberzeugungen — oft unmißverständlich — gemacht oder zumindest suggeriert haben und weil andererseits viele Theologen (vor allem Exegeten) ihr — in unserem Sinne: religionswissenschaftliches — Vorgehen kompromißlos als Theologie bezeichnen; m.a.W., viele Theologen sind nicht bereit, das theologische Proprium ihrer Forschung in Abgrenzung zum religionswissenschaftlichen Umgang mit Bibel und Christentum zu bestimmen. Für die Religionswissenschaft muß trotz alledem festgehalten werden, daß sie die Wahrheitsfrage und die Autorität göttlicher Offenbarung unberücksichtigt lassen muß. Sie muß — um es drastisch zu sagen — mit der Bibel und dem Koran umgehen wie mit Homer und Cicero. Auch Dogmen dürfen ihr nicht mehr bedeuten als die Glaubensaussagen der Babylonier oder der alten Ägypter.

Das letzte Beispiel berührt bereits die Abgrenzung zwischen Religionswissenschaft und Orientalistik. Die Abgrenzung fällt deshalb besonders schwer, weil man in der Praxis all die Forscher Orientalisten nennt, die sich mit einer Tradition oder mehreren zwischen Marokko und Japan auf sprachlicher Ebene beschäftigen.¹⁰ Hauptmerkmal orientalistischer

⁹ R. FLASCHE, a.a.O. S. 305.

¹⁰ „Orientalistik“ bezeichnet praktisch all die Forschungen, die mit Hilfe von Texten durchgeführt werden, die zu irgendeiner Zeit zwischen Marokko und Japan entstanden sind. Nach Sprachen oder Kulturtraditionen geordnet, gehören als Unterabteilungen/Sektionen zur Orientalistik u. a. die Islamwissenschaft, die Iranistik, die Indologie, die Sinologie, die Japanologie und die Ägyptologie. Spätestens seit dem Internationalen Orientalistenkongreß 1973 in Paris ist die Bezeichnung „Orientalist“ umstritten. Japanische Turkologen hatten es dort offen abgelehnt, als Orientalisten bezeichnet zu werden, weil für sie die Türkei im „Westen“ liegt. Häufig wird auch als Kritik geäußert, die Bezeichnung sei willkürlich weit, man verführe so, wie wenn alle Studien zur Kultur in Europa (z. B. die Philosophie der Vorsokratiker und Studien zur Etymologie norwegischer Wörter) durch den Sammelbegriff „Okzidentalistik“ abgedeckt würden. Der Kritik in Paris wurde insofern Rechnung getragen, als der Nachfolgekongreß 1976 in Mexiko City nicht mehr „Orientalistenkongreß“ hieß. Bisher jedoch konnte man sich noch auf keine Bezeichnung einigen, die nicht ihrerseits erneut scharf kritisiert wurde.

Forschung ist somit das Sprachliche (nicht das Philologische!), die Forschungsgebiete selber sind dabei nur sekundär von Belang. Zur Orientalistik gehören daher ebenso die Spezialisten für arabische Medizin (z. B. P. BACHMANN, A. DIETRICH) wie Fachleute für islamische Mystik (z. B. R. GRAMLICH, FR. MEIER, H. Ritter) oder Buddhismusforscher (z. B. H. BECHERT, H. v. GLASENAPP, H. W. SCHUMANN). Daß dies weitgehend bis heute noch so ist, trägt dem Umstand Rechnung, daß die sog. Orientalisten praktisch die einzigen sind, die die entsprechenden Sprachen erlernt haben und mit ihnen arbeiten können. Demgegenüber würde es niemandem einfallen, einen deutschen Historiker, der sich auf die amerikanische oder französische Geschichte spezialisiert hat und die Quellen dank seines — durch die Studien entsprechend erweiterten — Schulenglisch bzw. -französisch im Original lesen kann, deshalb als Amerikanisten bzw. Romanisten zu bezeichnen.

Das Beispiel zeigt, daß eine Unterscheidung analog der zwischen dem Romanisten einerseits und dem Spezialisten für die Geschichte Frankreichs, das französische Recht oder die Philosophie im modernen Frankreich für die Orientalistik noch aussteht. Deshalb ist es immer noch möglich, den berühmten Oxforder Professor deutscher Abstammung, MAX F. MUELLER (1823—1900), in gleicher Weise für die Indologie (besonders Sanskrit) und die Religionswissenschaft in Anspruch zu nehmen. Die Abgrenzung zwischen Religionswissenschaft und Orientalistik ist folglich, wenn sie überhaupt vorgenommen werden soll, inhaltlicher Art. Wer sich primär mit den Religionen der entsprechenden Länder beschäftigt, arbeitet auf dem Gebiet der Religionswissenschaft. Für eine solche Arbeit sind sprachliche (etwas ungenau: orientalistische) Voraussetzungen meistens unerlässlich.

Daß es auch nach der Unterscheidung zwischen Literaturwissenschaft und Sprachwissenschaft des Orients auf der einen Seite und etwa der Religionswissenschaft auf der anderen zu Überschneidungen kommen wird, liegt in der Natur der Sache. Der persische Dichter GALĀL UD-DĪN RŪMĭ (gest. 1273 n. Chr.) etwa ist sowohl für die Iranisten (nach der hier getroffenen Unterscheidung also: Literatur- und Sprachwissenschaftler des Persischen) als auch für Religionswissenschaftler von höchstem Interesse. Ähnliches gilt für die arabischen Grammatiker, die sich von den islamischen Theologen oft gar nicht unterscheiden lassen, weil die arab. Grammatik und Philologie größte Bedeutung für die Auslegung des Koran hat. Derartige Überschneidungen sind aber auch für den Bereich des Französischen etwa bekannt, wo J. P. SARTRE sowohl für Romanisten als auch für Philosophen wichtig ist, um nur ein Beispiel zu nennen.

So banal die Schlußfolgerung aus alledem vielleicht klingen mag, sie muß dennoch formuliert werden: Religionswissenschaftler wird man nicht durch das bloße Beherrschen einer oder mehrerer Sprachen¹¹, so wün-

¹¹ Diese Auffassung vertritt auch MIRCEA ELIADE: Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen, in MIRCEA ELIADE/JOSEPH M. KITAGAWA: *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963 S. 106—135, wenn er schreibt: „Man ist nicht Religionswissenschaftler, weil man eine

schenswert und unerlässlich dies vor allem hinsichtlich der nichteuropäischen Sprachen ist, zumal und vor allem weil keine große uns bekannte Religion in Europa entstanden ist, sondern merkwürdigerweise alle großen Religionen aus Asien kommen. Religionswissenschaftler wird man durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit den konkreten Religionen in Geschichte und Gegenwart. Dieses — bisweilen verwirrend vielfältige — „Material“ zu ordnen, Gesetzmäßigkeiten, gewisse Wirkungen und Funktionen der Religionen im Verhältnis zum Einzelnen und zur Gesellschaft oder allgemeine Aussagen zur Entwicklungsgeschichte von Religion zu formulieren und diese am „Material“ erneut zu überprüfen, ist Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft.¹² Sowohl für den Bereich der zuletzt angesprochenen Theoriebildung als auch für die Erforschung der einzelnen Religionen gilt, daß es keine spezifisch religionswissenschaftliche Methode gibt. Bei sämtlichen Fragen müssen methodische Anleihen in anderen Disziplinen gemacht werden. Das gilt für philologisch-historische Untersuchungen ebenso wie für religionspsychologische, -soziologische, ja -musikologische oder -ethnologische Fragestellungen. Dies impliziert für die Arbeit des Religionswissenschaftlers zweierlei: zum einen muß sich der Religionswissenschaftler in seiner Forschung auf die Fragestellungen beschränken, die er mit Hilfe der von ihm erlernten Methoden bewältigen kann, und das heißt umgekehrt: er muß die Methoden zumindest einer der Nachbardisziplinen (darunter ist infolge des Gesagten methodologisch nicht die Theologie und zum größten Teil auch nicht die Philosophie zu verstehen!) beherrschen. Da es keine typisch religionswissenschaftliche Methode gibt, muß er sich andererseits der Diskussion im interdisziplinären Gespräch stellen. Er muß so formulieren, daß seine Argumentation und die Forschungsergebnisse intersubjektiv überprüfbar bleiben. Der Religionswissenschaftler darf sich also nie auf irgendeine tiefere Einsicht, eine nur ihm eigene Wesenschau oder Intuition, auf eine Art Musikalität oder spezielle Begabung in diesem Bereich¹³ zurückziehen.

bestimmte Zahl von Philologien beherrscht, sondern weil man die religiösen Gegebenheiten in einer allgemeinen Perspektive zu integrieren versteht.“ (S. 112) Dem Kontext entsprechend meint ELIADE hier eigentlich „Sprachen“ und nicht „Philologien“.

¹² Diese Arbeit steht noch aus. Da die Kritik an der klassischen Religionsphänomenologie (vgl. Anm. 3) ernst genommen werden muß, sollte man sich davor hüten, in Ermangelung einer soliden Systematik die unhaltbar gewordene der sog. Religionsphänomenologie weiter zu propagieren und gar noch für die Didaktik in den Schulen als Leitprinzip zu fordern, wie geschehen bei UDO TWORUSCHKA: Problemanzeigen und Forderungen für den Religionsunterricht, in UDO TWORUSCHKA/DIETRICH ZILLESSEN (Hrsg.): *Thema Weltreligionen*, Frankfurt/M.-Berlin-München 1977 S. 108—111; dagegen vgl. PETER ANTES: Ist Religion ein Thema für die säkularisierte Schule?, in *Religionsunterricht an höheren Schulen* 1977 S. 159—164.

¹³ Vgl. hierzu den genannten Beitrag von GEO WIDENGREN: Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religionen, in *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hier S. 271 Anm. 39.

Die Konsequenz hieraus ist eine Art Selbstbeschränkung der Religionswissenschaft auf das, was von der Methode her leistbar ist.¹⁴ Was das das in concreto bedeutet, soll ein Beispiel¹⁵ verdeutlichen, an dem ich Fragestellungen aufzeigen möchte, die vor allem hinsichtlich der Mystik in der Religionswissenschaft relevant sind.

Unsere Sprache liefert gewisse Vokabeln um auszudrücken, wie ein bestimmter Wein schmeckt: lieblich, herb, fruchtig usw. Doch selbst durch Anhäufung zahlreicher derart treffender Bezeichnungen ist letztlich nicht genau auszumachen, wie ein bestimmter Wein schmeckt. Andererseits ist zu fragen, ob unterschiedliche Bezeichnungen auf unterschiedliche Sprachregelungen/-traditionen, auf unterschiedliche Geschmäcker oder auf verschiedene Weine schließen lassen. Desgleichen muß gefragt werden, ob dieselbe Bezeichnung auch denselben Wein meint. Auf der Basis solch sprachlicher Aussagen allein lassen sich die genannten Fragen nicht beantworten. Wenn eine vergleichende Mystikforschung Antworten dieser Art dennoch versucht, so kann sie damit nicht mehr den Kriterien der hier konzipierten wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Phänomen genügen. Umgekehrt müssen alle Aussagen so formuliert werden, daß die Wahrheit bestimmter Antworten auf diese Fragen nicht generell — sozusagen *ex officio* — abgelehnt wird. Religionswissenschaftliche Forschung muß sich diesbezüglich *neutral* und *offen* zugleich verhalten.¹⁶ Damit wird sie allein ihrem wissenschaftlichen Anspruch gerecht, der sich nur so weit vorwagt, soweit es die Methoden zulassen, und der andererseits diesen Bereich der Mystik etwa aber auch nicht ausspart, weil die Religionsgeschichte eben auch Mystiker kennt.

Mystiker-Sein und Religiös-Sein sind Aspekte, die in einer historisch und empirisch arbeitenden Anthropologie bzw. Humanwissenschaft nicht fehlen dürfen, und die Disziplin, die sich innerhalb der Humanwissenschaft eigens damit befaßt, ist, wie dargelegt, die Religionswissenschaft.

SUMMARY

The article rejects the classic phenomenological approach to religion as being highly hypothetical, purely deductive, and accessible only to insiders. It pleads instead for an anthropological approach, which sees religion as a form of human expression. Such an approach is based on solid methodology, but it can not answer certain questions dear to classical phenomenologists, such as (for instance) that of the mystical experience itself. The conclusions obtained from an anthropological approach, however, may not exclude the truths offered by traditional answers.

¹⁴ Vgl. dazu R. FLASCHE, a.a.O. S. 303—307.

¹⁵ Das Beispiel verdanke ich Herrn Dr. theol. FR. REITH (bis 1978 Wiss. Assistent für kath. Dogmatik an der Universität Bonn).

¹⁶ Vgl. dazu auch PETER ANTES: Die Weltreligionen als Herausforderung des Christentums, in *Stimmen der Zeit* Heft 7, Juli 1977 S. 435—445, hier S. 435—7.