

III. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

SYSTEMATISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT – EINE NEUORIENTIERUNG

von Peter Antes

Zahlreich sind die Arbeiten, die den Werdegang der Religionswissenschaft bis heute beschreiben.¹ Wer sie liest, begreift schnell, daß anfänglich eine hohe Leistung vollbracht und ihr Anerkennung auch durch andere Fachvertreter gezollt wurde, in den letzten Jahrzehnten aber eine Fülle von Krisen so nachhaltig gewirkt hat, daß die meisten Forscher ihre Forschungsschwerpunkte in die Religionsgeschichte verlegt und nur noch selten durch Vorschläge zur Neuorientierung der systematischen Religionswissenschaft in die Diskussion eingegriffen haben.²

Die Gründe für diesen Niedergang der systematischen Religionswissenschaft liegen im methodischen wie im inhaltlichen Bereich. Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, was an berechtigter Methodenkritik gegen die sog. klassische Religionsphänomenologie vorgebracht wurde. Wichtig ist nur zu sehen, wie die Kritik bewirkte, daß bald niemand mehr ernsthaft dieses Forschungsgebiet zu betreten wagte und die Methodologiespezialisten ihren Kollegen die Erfüllung der eigenen Forderungen schuldig blieben, wodurch sie Köchen vergleichbar waren, „die uns alle ihre glänzenden Herde, Mixer, Saftmaschinen und sonstige Sachen zeigen, ohne je irgend etwas Eßbares herzustellen“.³ Andererseits war – was das Inhaltliche angeht – der Impetus geschwunden, alle peripheren und sekundären Einzelheiten zu einem wesenhaften, geistigen Ganzen, zu einer Einheit zusammenzuschließen („in unum vertere“ – „in Eines wenden“), wie es dem dogmatisch orientierten traditionellen Verständnis der „universitas“ entsprochen hatte, das bekanntlich auch in vielen ideologisch gebundenen Forschungsarbeiten zutage tritt. Statt dessen war in der neuesten Zeit in Westeuropa und Nordamerika – wie G. LÜLING in anderem Zusammenhang sagt⁴ – „der ursprüngliche, kritisch-engagierte gedankliche Gesamtzusammenhang der *Universitas Literarum* gemäß den Regeln der permissiven Gesellschaft zu einer Unzahl auseinanderstrebender, unter sich ‚unverbindlicher‘ Einzelheiten zerfallen“. An die Stelle der nicht mehr gesuchten *universitas* war demnach die *omniversitas* getreten, eine Sammlung esoterischer, für ein zentrales allgemeines Interesse bedeutungsloser, unverbindlicher, peripherer Forschungsthemen (so immer noch LÜLING), eine „archéologie du savoir“ (MICHEL FOUCAULT).

Gerade dieser Zustand des immer mehr beliebig breitgefächerten Einzelwissens erzeugt Unzufriedenheit im Umgang mit dem Material und vor allem angesichts der Fülle des Gewußten. Wenn auch die ehemals so ideale *universitas* infolge fehlender Grunddogmen in Wissenschaft und Gesellschaft nicht mehr – im Gegensatz zu LÜLINGS Forderung – erwartet und angestrebt werden kann, so bleibt dennoch die Frage, soll das ganze Wissen als solches

nicht sinnlos werden, wozu man eigentlich solches Wissen sammelt, und damit ist die integrative Funktion der systematischen Religionswissenschaft als dringliches Desiderat der Stunde genannt.

Die Erwartung an die Religionswissenschaft ist von daher groß. Immer mehr Einzelwissenschaften werden in Zukunft nach solch integrierenden Entwürfen Ausschau halten und viel Orientierung für die eigene Arbeit von integrativ angelegten Wissenschaften erwarten.

Die eingangs erwähnte Methodenkritik innerhalb der Religionswissenschaft hat zumindest dies gelehrt, daß nicht alle diese Erwartungen erfüllt werden können. Sie hat durch ihre Schärfe im Angriff aber bisweilen die Fachdisziplin selbst vergessen lassen, daß sie – wenn schon bei weitem auch nicht alle, so doch einige dieser Erwartungen erfüllen kann.

Drei solcher Arbeitsfelder – so scheint es – treten besonders deutlich hervor und sollen hier skizzenhaft umrissen werden: der Bereich der Terminologie (1.), der der Verknüpfung verschiedener Traditionen und Forschungsansätze (2.) und der der eigentlichen systematischen Theoriebildung (3.).

1. Der Bereich der Terminologie

Was die Terminologie angeht, so ist bekannt, daß in der neueren Diskussion der systematischen Religionswissenschaft die Definition und der Gebrauch von Begriffen wie „Tabu“, „Schamane“ und „Religion“ strittig waren. Deutlich wurde dabei, daß es höchst problematisch ist, einen Begriff aus einem Kontext herauszunehmen und ihn auf Phänomene ganz anderer Kontexte zu übertragen. Genau dies aber geschieht in vielerlei Hinsicht heute in manch einem Bereich und muß auch geschehen, wenn in verständlicher Sprache in einem Kulturkreis über einen anderen gesprochen werden soll, doch es setzt voraus, daß man sich der Problematik solcher Übertragungen bewußt ist und sich immer wieder kritisch fragt, wieweit man hier gehen kann, bis man das Deskriptive verläßt und ungeprüft in unbeabsichtigte Werturteile gerät. Drei Ebenen sollen hier als Beispiele genannt werden, wo die systematische Religionswissenschaft einen hilfreichen und zugleich kritischen interdisziplinären Beitrag leisten kann:

1.1. Als erste Ebene sei der Sprachgebrauch mit Bezug auf religiöse Einzeltraditionen im allgemeinen genannt. So verwenden etwa Islamkundler wie Sozialwissenschaftler bei der Beschreibung heutiger Tendenzen im Islam in zunehmendem Maße eine Terminologie, bei der implizit innerislamische Standpunkte und Entscheidungen aus der innerislamischen Auseinandersetzung sowie die damit verbundenen Werturteile unkritisch übernommen werden. Ich denke hier an derart alltägliche Phänomene wie etwa die (gedankenlose) Gleichsetzung der „konservativen Muslimen“ im Stile KHOMEINIS mit den „echten“ oder „wahren“ Muslimen, die auch in der abendländischen Berichterstattung recht kritiklos den „Erneuerern“, die man noch vor kurzem ebenso wertend „Progressive“ genannt hatte, gegenübergestellt werden.

Der Religionswissenschaft kommt hier die Aufgabe zu, einen solchen Wortgebrauch zu analysieren und die damit verbundenen Werturteile zu decouvrieren. Wie problematisch nämlich eine solche Einteilung in „Konservative“ und „Progressive“ sogar innerhalb ein und derselben Religion sein kann, zeigt die Diskussion um den Zölibat der Priester innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Für viele Katholiken des lateinischen Ritus ist es nämlich etwas „Progressives“, für verheiratete Priester einzutreten, während für Vertreter der orientalischen Riten innerhalb der katholischen Kirche eine solche Forderung eher zu den „konservativen“ Positionen gehört, da deren Priester gewöhnlich verheiratet sind und dies seit urdenklichen Zeiten.

Für die Religionsforschung erwächst daraus die Aufgabe zu prüfen, ob im Umgang mit der eigenen wie einer fremden Tradition jeweils die Selbstbezeichnungen aus den Religionen selbst übernommen werden sollen oder ob nicht statt dessen der Versuch gemacht werden sollte, eine allgemeine Terminologie zu entwickeln, deren Verwendung durch die Definition mit Blick auf das *significandum* allein bestimmt ist und es von daher in Kauf nimmt, auch quer zu der Selbsteinschätzung der betreffenden Kultur/Religion zu stehen.

1.2. Die zweite Ebene betrifft die terminologische Präzisierung im interdisziplinären Gespräch, wenn andere Fachdisziplinen sich anschicken, religionswissenschaftliche Fachtermini in ihr Fachvokabular aufzunehmen. Dies geschieht gegenwärtig in einer Reihe naturwissenschaftlicher Disziplinen, wenn man beispielsweise an die Verwendung von Begriffen wie „Ritual“ und „Religion“ in der Verhaltensforschung und der theoretischen Biologie⁵ denkt.

1.3. Während in den beiden genannten Ebenen jeweils das Ziel religionswissenschaftlicher Forschung darin besteht, die herkömmliche Terminologie kritisch zu hinterfragen, durch Erarbeitung einer präzise anwendbaren Terminologie Phänomene korrekt zu beschreiben und systematisch zu ordnen, fordert J. WAARDENBURG⁶ noch eine dritte Ebene, indem er z. B. den Religionsbegriff soweit präzisiert haben will, daß dieser fürderhin auch aktiv zur Identifikation bestimmter – durch die eigenen Verfechter subjektiv oft ganz anders verstandener – Phänomene eingesetzt werden kann. Damit beschränkt sich die Forschung nicht mehr auf die exakte Deskription und die systematische Einordnung kultureller/religiöser Phänomene, sondern verknüpft verschiedene Erscheinungen in der Wirklichkeit so miteinander, daß systematische Zusammenhänge eigener Art hergestellt werden.

2. Verknüpfung verschiedener Traditionen und Forschungsansätze

Der besondere Beitrag der systematischen Religionswissenschaft liegt darin, daß Kenntnisse aus unterschiedlichen Spezialgebieten der Religionsforschung eingebracht und miteinander zu einer größeren, weil gemeinsamen Schau verknüpft werden. Gerade in einer Zeit immer stärkerer Spezialisie-

rung auf immer enger begrenzten Gebieten wird es notwendig, die Forschungsergebnisse der in gleicher Weise spezialisierten Nachbargebiete zu einem Mosaik zusammenzusetzen, das deutlich macht, wie all diese Steinchen sich zu einem oder mehreren Bildern zusammenfügen lassen, um daraus neue Fragestellungen für die Einzelforschung zu entwickeln, deren Antworten für das systematische Ganze einen Sinn haben.

2.1. Ein solches Mosaik ist z. B. entstanden, indem ERIC J. SHARPE⁷ gezeigt hat, wie erst die Begegnung des Hinduismus mit fremder Kultur, konkret der britisch-christlichen, zu einer bis dahin unbekannten Betonung der Bhagavad-Gita innerhalb des Hinduismus geführt und dadurch eine zuvor kaum vorhersehbare Neuakzentuierung innerhalb des Hindutums bewirkt hat.

Nicht unerwähnt soll in diesem Zusammenhang die Arbeit der religionsgeschichtlichen Schule für die Exegese des Alten und Neuen Testaments bleiben, die in besonderer Weise deutlich macht, wie sehr die Einbeziehung des historischen Kontextes und seines kulturell-geschichtlichen Rahmens die Deutung längst bekannter überlieferter Texte verändert und formt.

Das Vergleichen wird so zum Instrument der Erkenntnis, gleichgültig ob es sich um bestimmte Aussageweisen innerhalb ein und desselben Kontextes (wie etwa das Motiv der Jungfrauengeburt im hellenistischen Bereich⁸ oder das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbewegung⁹) oder um vergleichbare Vorgänge aus unterschiedlichen Kulturkreisen¹⁰ handelt.

2.2. Zu dem bisher üblichen eher synchronen Vergleichsverfahren wird in Zukunft noch ein nicht unwichtiges diachrones hinzutreten, das für die Theoriebildung von außerordentlicher Bedeutung sein wird. Es ist die kritische Prüfung der klassischen Theorien (z. B. auch der Exegese des Alten und Neuen Testaments oder der Koranforschung¹¹) zur Entstehung und ersten Entwicklung bestimmter traditioneller Religionen sowie zum psychologischen Werdegang ihrer Stifter/Gründer/Propheten aufgrund des Vergleiches mit ähnlichen Phänomenen aus dem Bereich der sogenannten neuen Religionen heute.

Dies besagt natürlich nicht, daß alles in der Vergangenheit in vergleichbarer Weise vonstatten gegangen ist. Es besagt aber sehr wohl, daß hinter die eine oder andere Theorie, die davon ausgeht, daß sich die Dinge im Gegensatz zum innerhalb der betreffenden Religion tradierten Entwicklungsmodell nur so und nicht anders entwickelt haben können, weil anders die Entwicklung nicht plausibel wäre, zu Recht ein Fragezeichen gesetzt werden kann, da sich heute solches oft keinen Deut plausibler oder rationaler entwickelt, nachweislich aber dennoch tatsächlich so zuträgt.

2.3. Eine ganz andere Art des Vergleichs ist die Sichtung von Forschungsergebnissen, die durch unterschiedliche Forschungsansätze gegenüber ein und demselben religiösen Phänomen erzielt worden sind. Vorbildlich hat dies ALDO NATALE TERRIN am Beispiel des griechischen Dionysos-Kultes vorgeführt, indem er zeigte, was der evolutionistische, der soziologische, der strukturalistische, der religionsgeschichtliche und der religionsphänomenologische Ansatz methodisch bedeuten und zu welchen konkreten Ergebnissen sie geführt haben,¹² so daß deutlich wird, daß jeder dieser Ansätze für sich

genommen einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnis der Wahrheit über den Dionysos-Kult geleistet hat, keiner aber die ganze Wahrheit zu sagen imstande war.

2.4. Als letztes Feld religionswissenschaftlicher Vergleichsarbeit sei hier ein Bereich genannt, bei dem das bekannte Wort von MAX MÜLLER, „wer nur eine Religion kennt, kennt keine“, von entscheidender Bedeutung ist: der der religionswissenschaftlichen Darstellung der eigenen Tradition. Dies ist nicht nur angesichts einer stark wachsenden Unkenntnis über das Christentums in Europa¹³ von Belang, sondern es spielt in zunehmendem Maße auch in Asien eine Rolle, wo Japaner, Chinesen und Inder ihre eigenen Traditionen nicht mehr – um eine Terminologie KITAGAWAS aufzugreifen – vom „theologischen“, sondern heute auch vom „humanistischen“ Standpunkt her behandeln, indem sie Religionsphänomene durch Vergleich mit anderen Traditionen beschreiben und so in ihren Konturen und ihrer Tragweite präziser fassen, als dies der Gläubige, der nur seine eigene Religion kennt, leisten kann. Dementsprechend gilt: „the historical study within *Religionswissenschaft* must view specific religions not only as entities in themselves but also as parts of total history of religions of mankind.“¹⁴ Damit kommt die eigentliche systematische Theoriebildung in den Blick.

3. Der Bereich der systematischen Theoriebildung

3.1. In einer Zeit immens angewachsenen Wissens und höchster Spezialisierung wird es notwendig, Orientierungsmöglichkeiten in diesem weitem Felde zu schaffen. Nicht neues Material ist das dringliche Gebot der Stunde, sondern eine systematische Strukturierung des so disparat und oft widersprüchlich erscheinenden Einzelwissens, das uns – was die Religionswissenschaft angeht – in vielbändigen Enzyklopädien (vgl. *Enciclopedia delle religioni* oder in Kürze *Encyclopaedia of Religion*) greifbar ist. Solche Nachschlagewerke sind für Detailfragen eine ausgezeichnete Informationsquelle. Die Detailfrage aber setzt ein Vorwissen¹⁵ voraus, das aus einer Art Überblickswissen entspringt. Dieses Überblickswissen muß in handlicher Form erst noch bereitgestellt werden.

Solches Überblickswissen sollte – wie es M. ELIADE in seiner „Geschichte der religiösen Ideen“ vorgemacht hat – auch die Frage der Periodisierung der Religionsgeschichte neu in Angriff nehmen. Die Bereitstellung solchen Überblickswissens ist eine wichtige Daueraufgabe der Religionswissenschaft nach innen wie nach außen: nach innen, um dem Studenten der Religionswissenschaft den Einstieg in das Material zu ermöglichen und ihn bei der Wahl seiner Spezialgebiete durch sachkundige Querverbindungen zu unterstützen, und nach außen, um den Kollegen anderer Fachrichtungen einen Einblick in die Forschungsergebnisse im allgemeinen zu geben und dadurch die Aspekte deutlich werden zu lassen, die über den Rahmen des Faches hinaus auch für die Forschung anderer Disziplinen relevant sind oder sein können.

Daß in diesem Bereich noch sehr viel getan werden muß, bedarf keines Nachweises. Jeder weiß, daß in dem Maße, wie das Material gewachsen ist, die Entwürfe einer Gesamtschau, wie sie ursprünglich der klassischen Religionsphänomenologie einmal vorgeschwebt hatten, abgenommen haben. Der enzyklopädisch angelegte *Grundriß der Religionsgeschichte* (vgl. das Buch von E. DAMMANN, Stuttgart etc. 1972) oder die *Sachkunde Religion II*, Stuttgart etc. 1985) bzw. relativ handliche Nachschlagewerke wie das *Dictionnaire des Religions* (Paris 1984) sind an ihre Stelle getreten. So aber sollte es nicht für alle Zeiten bleiben, zumal außerhalb der Religionswissenschaft die Bereitschaft zu großangelegten Gesamtdeutungen (zumindest einzelner Epochen) sehr groß ist.

3.2. Während die Religionswissenschaft angesichts einer immer erdrückenderen Materialfülle die großen Visionen und Deutungen der religiösen Geschichte der Menschheit wie die einzelner Epochen weitgehend aufgegeben hat, ist eine solche Vorsicht kein Allgemeingut der Wissenschaft insgesamt. H. E. RICHTER z. B. hat in seinem Buch *Der Gotteskomplex* (Reinbek 1979) die gesamte Geistesgeschichte der Neuzeit als „die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen“ (Untertitel) im Sinne eines Surrogates für den mittelalterlichen Glauben an die Allmacht Gottes (vgl. a.a.O. S. 191f) gedeutet, und ich selbst habe mich bereits an anderer Stelle¹⁶ dafür ausgesprochen, solche Entwürfe auch innerhalb der Religionswissenschaft ernst zu nehmen bzw. sie selbst zu versuchen, sofern die Angemessenheit dieser Gesamtsicht angesichts des Materials gerechtfertigt werden kann.

Deshalb ist es konsequent, nun eine aktive Beteiligung der Religionswissenschaft an der Diskussion um das „New Age“ zu fordern. Wer etwa H.-J. RUPPERTS Deutung¹⁷ mit einem durch die eingangs erwähnte Methodendiskussion geschulten Auge liest, wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß hier so wild zusammenkonstruiert wird, daß ernsthaft gefragt werden muß, ob es sich beim „New Age“ nicht eher um ein Konstrukt als um Wirklichkeitserkenntnis handelt. Die Religionswissenschaft jedenfalls sollte bei dieser Auseinandersetzung nicht unbeteiligt beiseite stehen, zumal vor allem sie die historischen Parallelen (z. B. Gnosis) sachkundig einbringen kann.

3.3. Das Studium der Religionen in Geschichte und Gegenwart sollte schließlich auch helfen, eine andere Frage der Theorie mit höchst praktischer Relevanz in Angriff zu nehmen und zu beantworten, die REINHART HUMMEL so formulierte: „Für mich ist die religionswissenschaftliche Frage wichtig, wie religiöse Autorität von ihrem Mißbrauch unterschieden wird, wie legitime Praktiken der Bewußtseinsveränderung – dazu gehören Yoga, Zen, Exerzitien usw., die ja alle Formen der Bewußtseinsveränderung und, wenn man so will, der Bewußtseinsmanipulation sind – unterschieden werden von ihrem Mißbrauch durch eine autoritäre Führung und den Druck einer Gruppe.“¹⁸ Oder noch zugespitzter mit Blick auf die vielen Dialogangebote gefragt: wie können Religionen von kriminellen oder rein wirtschaftlich auf Gewinn ausgerichteten Vereinigungen unterschieden werden, die unter der Eigenbezeichnung „Religion“ auftreten?

Mit dieser Frage nach der Terminologie und ihrer inhaltlichen Konsequenz für den Umgang mit solchen Phänomenen schließt sich der Kreis dieser Überlegungen. Religionswissenschaftliche Forschung befindet sich in einem bisher unbekannten Maße im Dialog und in der Auseinandersetzung mit den Religionen. Ihr sind viele Aufgaben gestellt, die zu mutiger und rascher Bearbeitung drängen. Eine solch positive Bilanz nach all den Jahren der Krise, in denen sich die ZMR seit dem 61. Jahrgang (s. dort S. 1) offen der Diskussion gestellt hat, ist ein schönes Geschenk zum Jubiläum der ZMR und läßt zuversichtlich hoffen, daß sie nun auch mit zum Durchbruch in eine bessere Zukunft beiträgt.

SUMMARY

The recent crisis in *Religionswissenschaft* (*Rw*) is widely recognized, yet there are also signs of a renewal because various tasks are urgent and can be fulfilled.

With regard to terminology *Rw* should attempt a descriptive vocabulary of its own for identifying different trends within religions, instead of exclusively using the terms put forward by the religions themselves which thus bear their value judgements. Moreover, interdisciplinary discussion should be sought to investigate the use of terms such as „ritual“, „religion“ etc. in the natural sciences. At the same time Waardenburg's plea for terminology suitable for identifying certain political or cultural trends as religious should be studied seriously.

In the field of comparison the traditional framework of research should be enlarged by studies on „New Religions“, bringing in theories concerning the beginnings of religions and their founders. Comparative studies may also help the researcher to grasp more precisely the characteristics of his own religious tradition, which is increasingly becoming part of the subject-matter of *Rw*.

As concerns the theories *Rw* should work out handbooks of orientation to help both the new student of *Rw* and the colleague in other disciplines to find their way through the immense amount of knowledge gathered in voluminous encyclopaedias in order to discover relevant information for their own work. *Rw* should also take part actively in current discussions on the „New Age“ and, finally, should try to assist in distinguishing between legitimate religious authority and the dictatorial misuse of power and between religions and criminal organisations which label themselves as religions.

¹ Vgl. dazu PETER ANTES: *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* Bd. 1, hg. von WALTER KERN, HERMANN J. POTTMEYER und MAX SECKLER, Freiburg-Basel-Wien 1985, 34–56; DONALD A. CROSBY: *Interpretive Theories of Religion*, The Hague – Paris–New York 1981; URSULA KING: *Historical and Phenomenological Approaches to the Studies of Religion. Some major developments and issues under debate since 1950*, in: F. WHALING (Ed.): *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. I: *Humanities*, Berlin–New York–Amsterdam 1984, 29–164; OLOF PETTERSON und HANS ÅKERBERG: *Interpreting Religious Phenomena: Studies with Reference to Phenomenology of Religion*, Stockholm 1981 und ERIC J. SHARPE: *Comparative Religion. A. History*, London 1975.

² Vgl. dazu vor allem ULRICH BERNER: *Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft*, in: *Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte* 35 (1983) 97–116; HANS-JÜRGEN GRESCHAT: *Religionswissenschaft heute: Kontraste und Alternativen*, in: *Der Evangelische Erzieher* 35

(1983) 511–524 und KURT RUDOLPH: *The Foundations of the History of Religions and Its Future Task*, in: JOSEPH M. KITAGAWA (Ed): *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York 1985, 105–120.

³ STANISLAV ANDRESKI: *Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften. Mißbrauch, Mode und Manipulation einer Wissenschaft*, München 1974, 117.

⁴ Vgl. dazu GÜNTER LÜLING: *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am „christlichen“ Abendland*, Erlangen 1981, 16ff. (inkl. Anm. 8 S. 332).

⁵ Vgl. dazu BURKHARD GLADIGOW: *Religion im Rahmen der theoretischen Biologie*, in: BURKHARD GLADIGOW und HANS G. KIPPENBERG (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 96–112.

⁶ JACQUES J. WAARDENBURG: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin–New York 1986, 240ff.

⁷ ERIC J. SHARPE: *The Universal Gita*, London 1985.

⁸ Vgl. dazu EUGEN DREWERMANN: *Tiefenpsychologie und Exegese* Bd. 1, Olten–Freiburg 1984, 503ff.

⁹ Vgl. HANS-JOACHIM KLIMEIT: *Das Kreuzsymbol in der zentralasiatischen Religionsbewegung*, in: GÜNTER STEPHENSON (Hg.): *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt 1980, 61–80.

¹⁰ Als ein solches Beispiel sei die vergleichende Untersuchung des religiösen Rezitierens des Gottesnamens in der islamischen Mystik (dhikr) und der Anrufungsformel des Buddha (nembutsu) im Reine-Land-Buddhismus des Mahayana hier genannt, vgl. KŌJIRŌ NAKAMURA: *A Structural Analysis of Dhikr and Nembutsu*, in: *Orient. Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, (Tokyo) vol. 7 (1971) 75–96.

¹¹ Zu den unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem Koran in der Forschung vgl. PETER ANTES: *Schriftverständnis im Islam*, in: *Theologische Quartalschrift* 161 (1981) 179–191, insbes. 184.

¹² ALDO NATALE TERRIN: *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto*, Padova 1983, 227ff. (vgl. dazu die entsprechende Rezension in *ZMR* 69 (1985) 94f.).

¹³ Vgl. PETER ANTES: *Christentum – eine Einführung*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1985 9–11.

¹⁴ JOSEPH M. KITAGAWA: *Humanistic and Theological History of Religions with Special Reference to the North American Scene*, in: *Numen* 27 (1980) 198–221, hier 217.

¹⁵ Vgl. dazu EMERICH CORETH: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck–Wien–München 1961, 112ff.

¹⁶ PETER ANTES: *Systematische Religionswissenschaft – zwei unversöhnliche Forschungsrichtungen?*, in: *Humanitas religiosa. Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag*, dargebracht von Freunden und Kollegen, Stockholm 1979, 213–221.

¹⁷ HANS-JÜRGEN RUPPERT: *New Age. Endzeit oder Wendezeit?*, Wiesbaden 1985.

¹⁸ Diskussionsbeitrag, abgedruckt in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 19, hg. von HEINER MARRÉ und JOHANNES STÜTING, Münster 1985, 103.

PETER ANTES ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Hannover. Darüber hinaus Lehrtätigkeiten in Freiburg, Kassel und Oldenburg sowie Gastprofessuren an der Hochschule des Ökumenischen Rates in Bossey bei Genf, in St. Georgen/Frankfurt, an der Universität Hamburg und an der „International Christian University“ in Mitaka, Tokyo. Veröffentlichungen zu Themen der islamischen Theologie und Ethik sowie zur systematischen Religionswissenschaft.