

Die Völker des Buches, das Judentum, das Christentum und der Islam, symbolisieren und personifizieren dieses Herz der Liminalität als Gott. In Süd- und Ostasien, im Buddhismus, spricht man von dem Weg ohne Eigenschaften. Man kann auch philosophisch von einer ersten Ursache oder kontemplativ von einer stillen Mitte reden. Oder die unendlichen Dimensionen und Aspekte dieser zentralen Wirklichkeit werden in einem polytheistischen Pantheon personifiziert.

In dem Prozeß, der ein Ritual ist, offenbart sich, daß Religion (vom Wort *religare*, rückbinden) dadurch

neu-bindet (das Präfix *re-* bedeutet auch eine Wiederholung), indem sie uns befreit, «ent-bindet» von der sozialen Strukturiertheit, die uns gebunden und gefesselt hält. Dadurch eröffnet Religion eine Quelle von Einheit (oder Nichtdualität): die *communitas* als Anti-Struktur. Gerade diese *communitas* verbindet und ermöglicht die vielen Strukturen der Natur, der Gesellschaft, der Kultur, des Denkens und des Geistes. Wenn diese Strukturen aber den Menschen einfangen und fesseln wollen, dann müssen sie von der in der Liminalität anwesenden *communitas* vernichtet werden, damit der Mensch wieder frei sein kann.

#### VICTOR TURNER

1920 in Glasgow, Schottland, geboren. 1949 B.A. in Ethnologie des University College, London. 1955 Ph.D. der Victoria University of Manchester. Heute Professor der Ethnologie und Religionswissenschaften der University of Virginia. Veröffentlichungen u. a.: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, (u. a.: Aldine, Chicago 1969); *Profiles of Change: African Society and Colonial Rule* (als Herausgeber; Cambridge University Press, Cambridge 1970); *Dramas, Fields and Metaphors* (Cornell University Press, Ithaca 1974); *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (Cornell University Press, Ithaca 1975); *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Columbia University Press, New York 1977). Anschrift: Department of Anthropology, University of Virginia, Charlottesville, VA 22903, USA.

<sup>1</sup> C. Geertz, *Islam Observed* (Yale University Press, New Haven/London 1968) 1.

<sup>2</sup> AaO. 2.

<sup>3</sup> V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Cornell University Press, Ithaca/London 1967) 19.

<sup>4</sup> D. Hymes, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1974) 130–131.

<sup>5</sup> A. van Gennep, *Les rites de passage* (Noury, Paris 1909) 13.

<sup>6</sup> V. Turner, aaO. 99.

<sup>7</sup> V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Aldine Publishing Company, Chicago 1969).

<sup>8</sup> Vgl. M. Buber, *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg 1979).

<sup>9</sup> R.A. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion* (North Atlantic Books, Richmond Cal. 1979).

<sup>10</sup> R. Grimes, *Ritual and Drama* (unveröffentlichtes Manuskript, verfaßt 1977).

<sup>11</sup> R.A. Rappaport, aaO. 206.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

Aldo Natale Terrin

## Die Definition der Religion in der Religionsgeschichte

Die Definition der Religion steht in Zusammenhang mit dem Problem der Methode in den religionsgeschichtlichen Studien. Im Grunde handelt es sich um einen Sonderfall der ganz engen Wechselbeziehung, die in jeder Wissenschaft zwischen der Definition/Erfassung des Objekts und den sich daraus ergebenden methodologischen Perspektiven besteht.

Die heutige Situation der Studien in «Religionsgeschichte»<sup>1</sup> ist für diesen Stand der Dinge bezeichnend

und zeigt genau, daß das Überdenken der Studienmethode, das heute auf diesem Feld in Gang ist, sich ganz auf die Problematisierung des Objekts «Religion» auswirkt. Dies äußert sich darin, daß es immer schwieriger wird, dieses Objekt vermittels einer geeigneten Definition, Beschreibung, Konzeption oder Erfassung in den Griff zu bekommen<sup>2</sup>.

Es ist jedoch wichtig, daß die Religionsgeschichte sich weiterhin mit ihrem Objekt befaßt und sich um es kümmert. Sich nach der Begriffsbestimmung der Religion fragen heißt ja die klassischen methodologischen Probleme wieder aufs Tapet bringen, z. B. die Frage nach den Apriorismen und Reduktionen auf dem Gebiet der Religion, die Frage, ob nichtwertende Beschreibungen und Verständnisse möglich sind, ob eine Wesensbestimmung und/oder normative Definition berechtigt ist oder nicht, die Frage nach der Autonomie und Eigenart der Religion und schließlich

nach der gesellschaftlichen und kulturellen Funktion, die der Religion zukommt.

In diesem Zusammenhang ist die Bestimmung des Begriffs «Religion» keineswegs eine bloß akademische Übung und erfüllt sie nicht bloß eine Stillforderung, sondern ist sie von vitaler Wichtigkeit, namentlich für den Religionshistoriker, der wissen muß, wie weit er sich auf seinem Forschungsfeld betätigen kann, und zweitens ist sie wichtig deshalb, weil jede Definition symptomatisch und orientierend ist, da sie ein bestimmtes Empfinden mit sich bringt und den Weg weist, wie man die Probleme – in diesem Fall die oben aufgezählten – einer Lösung entgegenführen kann.

Nachdem so die allgemeine Problematik, die mit der Definition der Religion zusammenhängt, in großen Strichen umrissen ist, zeige ich hier bloß auf, wie verschiedene Schulen und Richtungen der Religionsgeschichte mit unterschiedlichen Definitionen der Religion zusammenhängen, und wie dementsprechend die Bestimmung des Begriffes «Religion» nie ein naives, unschuldiges Unternehmen ist, sondern Ergebnis eines Entscheides, der oft und gern dazu führt, daß man sich der Gültigkeit einer gegebenen methodologischen Perspektive nicht mehr sicher ist.

Der Einfachheit halber und um größerer Klarheit willen lege ich zur Veranschaulichung einige Definitionen und die entsprechenden Problematisierungen der Religion vor. Dabei beschränke ich mich darauf, einige der bekanntesten Schulen und Richtungen anzuführen und unter ihnen einen besonders repräsentativen Namen herauszuheben. Bei einem solchen schematischen Vorgehen kommt es natürlich zu einer gewissen Vereinfachung und bloßen Approximation, wofür ich den Leser um Entschuldigung bitte.

### 1. Die europäische historisch-positive Richtung

Die erste große Richtung im Studium der Religionsgeschichte, die mit einer bestimmten Auffassung der Religion und einem bestimmten Versuch, das Phänomen «Religion» einzufangen, zusammenhängt, wird heute von einigen hervorragenden europäischen Gelehrten vertreten, deren qualifizierteste der Italiener U. Bianchi, Schüler von R. Pettazzoni, und der Deutsche K. Rudolph, Schüler von W. Baetke, sind.

Der Ansatz, von dem aus diese historisch-positive Richtung an das Studium der Religion und im Zusammenhang damit an das spezifische Problem einer Definition der Religion herangeht, ist wiederholt thematisiert worden von U. Bianchi, auf den ich mich deshalb in diesen knappen Ausführungen vor allem beziehe.

In erster Linie ist festzustellen, daß dieser italienische Autor das besondere Ziel verfolgt, an der positiven Forschung festzuhalten, von der aus man jede vorgegebene Definition der Religion nur problematisieren kann. Er hebt mit Recht die Aporie hervor, die jeder religionsgeschichtlichen Forschung innewohnt, da das historisch-positive Studium den Begriff «Religion» selber bilden sollte, andererseits genötigt ist, irgendeine Definition des Objekts schon vorauszusetzen, wenn man die Forschung aufnehmen will. Der Autor behauptet, jede mögliche Definition der Religion müsse von einem doppelten Anstoß her erfolgen. Der erste sei mit dem Religionsverständnis gegeben, das in dem liege, was in der betreffenden Kultur «Religion» genannt wird – ein unerlässliches Element zu einem ersten Ingangbringen der Forschung –; der zweite, entscheidende Anstoß aber werde von der historischen Forschung selbst aus erfolgen. Nur in einem Rahmen, worin die Definition der Religion beständig mit dem Fortschritt konfrontiert werde, der mit der historischen Kenntnis des Objekts gegeben sei, werde man zu einer nicht vorgefaßten und somit nicht ideologischen Definition gelangen.

Die Religion wird demzufolge etwas «Analoges», ein «historisches Universale» sein; sie wird, mit anderen Worten, «als eine Familie von Phänomenen erscheinen, die, so unterschiedlich und irreduzibel sie auch sind, wenn auch nicht immer eine Kontinuität und einen realen Zusammenhang mit einer erwiesenen geschichtlichen Abfolge aufweisen, so doch wenigstens eine teilweise Affinität oder «Analogie»... dem Charakter, den Inhalten, den Funktionen nach»<sup>3</sup>. Im Grunde wird also keine eigentliche Definition der Religion vorgelegt, sondern lediglich eine Definition *in fieri*, die sich im konkreten Zusammenhang mit der Geschichte bildet, wenn man auf die Affinität und die Analogien achtet, die uns von Fall zu Fall von so etwas wie «Religion» zu sprechen erlauben.

Selbstverständlich fällt in diesem Rahmen jede Definition der Religion dem Verdacht anheim, daß sie die historisch-positive Forschungsarbeit infizieren oder gänzlich vereiteln könnte, indem sie mehr oder weniger getarnt Apriorismen und Reduktionismen einführt, die nicht zur Wirklichkeit der Geschichte gehören. Bianchi ist diesbezüglich sehr entschieden sowohl psychologischen und sozialen als auch solchen Definitionen gegenüber, mit denen die Religionswissenschaftler arbeiten, die aber nach Ansicht des Autors rein reduktionistisch sind<sup>4</sup>.

Eine ähnliche Charakterisierung der Religion innerhalb der religionsgeschichtlichen Studien und eine dementsprechende methodologische Position vertreten im Grunde viele Gelehrte, so u. a. A. Brelich, G.

Lanczkowski, H. Ringgren, Z. Werblowski, G. Wiedengren und – wie oben angedeutet – K. Rudolph.

Was diesen zuletzt genannten Autor betrifft, sei mir eine Bemerkung gestattet. Die historisch-positive Methode sucht gegenüber ihrem Objekt den idealen Abstand zu wahren, der Objektivität ermöglicht, so daß die Ideen des Forschers nicht mit den geschichtlichen Sachverhalten und der Wirklichkeit verwechselt werden, in denen sich die Religion inkarniert. Bianchi schreibt: Als Historiker darf der Religionshistoriker «weder gläubig noch ungläubig sein»<sup>5</sup>. K. Rudolph hingegen hat unlängst diesen Grundsatz aufgegeben und den Gedanken geäußert, die Religion sei als eine Form von Ideologie zu studieren und die Religionswissenschaft als eine Kritik der religiösen Ideologie zu verstehen<sup>6</sup>. Diese neue These des deutschen Historikers gibt zu denken. Handelt es sich dabei um einen Sonderfall oder um eine Versuchung, die das Streben der historisch-positiven Forschung nach sogenannter «Objektivität» recht oft befällt?

## 2. Die Marburger Schule

Den entgegengesetzten Standpunkt gegenüber der Objektivität der historisch-positiven Forschung nimmt die Marburger Schule ein, die in den zwanziger Jahren unter dem Einfluß von R. Otto und seines Werks «Das Heilige» ins Leben trat und noch heute ihre Tradition fortsetzt. Sie stützt sich vor allem auf das Ideal des Verständnisses und der Partizipation und vertritt den Gedanken, die Religion müsse von ihrem eigentlichen Zentrum und somit von der «religiösen Erfahrung» her studiert werden. Die Berufung auf phänomenologisch-hermeneutische Kriterien, auf die «Einfühlung» und das «Verstehen» ist in dieser Schule zu einem Gemeinplatz geworden. Diese zieht es deshalb vor, nicht von Definition – als ob die Religion ein Objekt unter anderen Objekten wäre – zu reden, sondern eben von «Verstehen», «Intuition», «Partizipation» an der Welt des Religiösen.

Dieses besondere, gewissermaßen «östliche» Gespür für das Religiöse verpflichtet dazu, die Koordinaten zu ziehen, durch welche eine Definition, ein Verständnis der Religion zustande kommt. Wir führen sie kurz an:

– Vor allem das Bewußtsein, daß die Religion von der «religiösen Erfahrung» und von der Voraussetzung her zu verstehen ist, daß diese Erfahrung für den Menschen, der sie erlebt, bezeichnend ist.

– Zweitens betont man den Gedanken: Da die Religion in der «religiösen Erfahrung» besteht, muß sich der Religionsforscher mit dem religiösen Menschen identifizieren. Wird man dann in Vertiefung

dieses Gedankens nicht verlangen, daß der Forscher selbst religiös sein müsse, um die Religion verstehen zu können? Nur innerhalb des religiösen Hörfeldes ist man imstande, religiöse Sinngehalte aufzufangen.

– Zudem wird in dieser Schule die religiöse Erfahrung als «Sinn für das Heilige» verstanden; dank dieser Projektion der religiösen Erfahrung in die Vertikale kann man sämtliche psychologischen, soziologischen, historizistischen und wirtschaftlichen Verkürzungen fernhalten.

– Schließlich wird die These vertreten, daß der Sinn für das Heilige eine reale Intentionalität besitzt: Er ist ein Gespür, dem eine echte Realität entspricht. Wird sie dermaßen vertieft, so wird die Definition, das Verständnis der Religion zur Deckungsgleichheit mit der Wahrheit der Religion selbst gebracht, und infolgedessen bewegt sich die Religionswissenschaft auf eine Religionstheologie hin<sup>7</sup>.

Die Marburger Schule ist also eine religiös engagierte Schule, die eine intuitive, wesenhafte, ostentative und auch hermeneutisch-theologische Definition der Religion vorschlägt. In der Überzeugung, das Wesen der Religion verstehen heiße an der Wahrheit der Religion selbst teilhaben, macht sie es sich zur Aufgabe, die Religionsgeschichte der Religionstheologie anzunähern.

## 3. Die Schule von Chicago

In gewissen Zügen kann man die Schule von Chicago für einen Abkömmling der Marburger Schule halten, nicht nur gedanklich im Blick auf das hermeneutische Programm, das sie entwickelt, sondern auch geschichtlich, da J. Wach, ein Schüler von Heiler, der Mittelsmann war. Er wanderte von Deutschland nach Amerika aus und gab dort den religionsgeschichtlichen Studien das erste Gepräge.

Heute ist das unbestreitbare Haupt der Schule von Chicago Mircea Eliade, auf den ich mich deshalb in diesen Notizen beziehe.

Man würde bei Eliade vergeblich nach einer Definition der Religion suchen. Die Religion hat für ihn eine Identität, die man intuitiv erkennt, und ihre Strukturen sind nicht Funktionen einer besonderen Kultur, sondern das tiefe Substrat des Menschseins selbst. Die Grundauffassung bleibt die von Marburg: Das Heilige ist eine echte, unreduzierbare Urfahrung, der man eine umgreifende Theorie des *homo religiosus* entnehmen muß. Zu Beginn seines Traktates über die Religionsgeschichte schrieb Eliade: «Ein religiöses Phänomen wird als solches nur unter der Bedingung herauskommen, wenn es in seiner eigenen Seinsweise verstanden, will sagen auf religiöser Stufe stu-

diert wird.»<sup>8</sup> Indem er diesen besonderen Gehraum um die Religion herum schafft, beabsichtigt der rumänische Gelehrte, nicht nur negativ sämtlichen Reduktionismen den Weg zu verlegen, sondern auch positiv den Wert der Religion und der Religionswissenschaft aufzuzeigen. So etwas wie eine Definition in positivem Sinn der Religion bietet Eliade im Vorwort zu seinem letzten großen Werk, der «Histoire des croyances et des idées religieuses». Hier schreibt er: «Für den Religionshistoriker ist jede Äußerung des Heiligen folgerichtig; jeder Ritus, jeder Mythos, jede Glaubensüberzeugung oder göttliche Gestalt widerspiegelt die Erfahrung des Heiligen und impliziert infolgedessen die Begriffe «Sein», «Bedeutung» und «Wahrheit.»<sup>9</sup>

Will man erfassen, welche Unterschiede zwischen den beiden Schulen in bezug auf den Begriff «Religion» bestehen, so liegen diese einmal darin, daß die Schule von Chicago die hermeneutischen Kriterien, mit denen man an die Welt der Religion herangeht, verfeinert hat und daß sie mehr anthropologisch ausgerichtet ist, insofern sie sich bestrebt, das Heilige und die Darstellungen des Heiligen in die tiefsten Dimensionen des Menschen einzubetten; zudem bedient sie sich einer mehr morphologischen Perspektive, indem sie eine weit ausgefächerte zugleich beschreibende und paradigmatische Typologie der Formen des Religiösen vorlegt.

#### 4. Die Richtung von Lancaster

Eine neuere Richtung, die, was die Methode des Studiums der Religionen betrifft, meines Erachtens noch in Bildung begriffen ist, stellt diejenige dar, die 1967 unter der Leitung von M. Smart an der Abteilung für religiöse Studien der Universität Lancaster ihren Anfang genommen hat.

Der Religionsbegriff, mit dem diese Richtung arbeitet, unterscheidet sich durch zwei Grundgedanken: Erstens wird die Religion als eine religiöse Erfahrung gesehen, die den Menschen in seiner Totalität trifft und so sämtliche Humanwissenschaften (polymethodischer Ansatz) ins Spiel bringt und der Religionsgeschichte im Studium der Religion ihren Vorrang nimmt; zweitens weil diese Richtung meint, sie könne sich einer axiologischen Definition der Religion bedienen, ohne in bezug auf den Wahrheitswert der Religion selbst damit verpflichtet zu sein<sup>10</sup>. Die Unterscheidung, die dazu dienen sollte, die Religionswissenschaften von theologischen Beimischungen freizuhalten, erscheint jedoch schwierig, und zwar um so mehr, als das Schulhaupt, M. Smart, in das Religionsverständnis hermeneutische Motive hineinbringt, in-

dem er von «innerer Logik» spricht, es für notwendig hält, den inneren Gefühlen Rechnung zu tragen, und anerkennt, daß in der Religion eine innerreligiöse Erklärung liegt, die nicht außer acht gelassen werden darf.

Ich würde so sagen: Die Position Smarts und der Religionswissenschaftler von Lancaster ganz allgemein bewegt sich auf ein «religionistisches» Verständnis zu, das weniger historisch ausgerichtet ist als die anderen Richtungen, aber ein stärkeres Gespür hat für die Schwierigkeit, Religionswissenschaft und Theologie miteinander zu kombinieren<sup>11</sup>.

#### 5. Die Gruppe von Groningen

Es erscheint mir wichtig, als letzte Richtung in der Definition und im Verständnis der Religion die Groninger Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Grundfragen und Methoden der Religionswissenschaft zu nennen, die sich zur Aufgabe stellt, die methodologischen Probleme der Religionswissenschaft global neu durchzudenken.

Eine der wichtigsten Veröffentlichungen dieser Gruppe ist das von Th.P. Baaren und H.J.W. Drijvers herausgegebene Buch «Religion, Culture and Methodology», über das ich kurz referiere<sup>12</sup>. Die Groninger Gruppe, die mehr der Kulturanthropologie als der Religionsgeschichte verpflichtet ist, stimmt im wesentlichen darin überein, daß sie die Religion als «Kulturfunktion» definiert und so Elemente der Religionsdefinition von C. Geertz und E. Spiro miteinander verbindet. Es handelt sich um eine Definition auf soziologischem Hintergrund, die jedoch die Religion nicht auf ihr gesellschaftliches Element reduzieren will, sondern vielmehr ein Protest gegen den «theologischen Absolutismus» sein will. In diesem Zusammenhang sagt man, um imstande sein zu können, von Religion zu sprechen, müsse eine Personengruppe mit einem Minimum an Institutionalisierung und einem Minimum an rituellen Formen gegeben sein. Man versucht also, durch die Beobachtung des Verhaltens im Kreis der Gesellschaft dem Studium der Religion eine objektive Wissenschaftlichkeit zurückzugewinnen.

Dementsprechend nimmt man in dieser Richtung gegen den Intuitionismus Stellung, mit dem man in einer wissenschaftlichen Erörterung nicht argumentieren dürfe. Somit hätte die «Verstehende Schule» eine interessante ästhetische Dimension, aber keinen operationalen Charakter, weshalb sie für die wissenschaftliche Forschung nicht verwendbar wäre. Damit die Forschung ernst zu nehmen sei, müsse ihr Ausgangspunkt und ihre erste Aufgabe die sein, jede philosophi-

sche oder religiöse Voraussetzung auszuschließen<sup>13</sup>.

Doch ist zu sagen, daß auch diese Gruppe nicht sehr kompakt ist, und daß Waardenburg, einer der Hauptforscher von Groningen, einen anderen Pfad einschlägt, da es ihm um die Bedeutung der Religion in der Kultur geht, um eine Bedeutung, die keine objektive Gegebenheit sein kann, sondern im Zusammenhang mit dem Endziel des Lebens zu verstehen ist und sinnbildlich den «Selbstaussdruck des menschlichen Daseins» darstellt<sup>14</sup>.

### Schluß

Es sei mir gestattet, aus dem hier vorgelegten kurzen Überblick zwei abschließende Bemerkungen abzuleiten. Die erste ist formaler Natur. Wenn das Problem der Religionsdefinition die Frage nach der Methode oder den Methoden im Studium der Religion nach sich zieht, so gewahrt man hinwiederum, daß das Metho-

denproblem zu einem Problem wird, das den epistemologischen Status der Wissenschaften im allgemeinen und der Humanwissenschaften im besonderen betrifft und somit zu einem viel radikaleren Problem wird, das noch schwerer zu lösen ist.

Die zweite Bemerkung ist axiologischer Natur. Nach dem hier vorgelegten Panorama nehmen sich sämtliche Richtungen und Schulen vor, die Autonomie und Eigenart der Religion zu respektieren. Sollte man, um sich an diese Verpflichtung zu halten, nicht nach einer «autonomen» Definition der Religion suchen, so daß man sich dann auf eine eigentümliche unveränderliche Größe beziehen könnte, die der Autonomie der Welt der Religion gerecht würde? Wie mir scheint, können nur im Anschluß an eine solche unveränderliche Größe weitere Versuche zur Klärung des Religionsbegriffs vorgenommen werden. Diese Versuche werden dann den Hauptkern der Identifikation und Anerkennung der Religion als Religion wohl zu ändern, aber nicht zu beeinträchtigen vermögen.

<sup>1</sup> Ich verwende den Ausdruck «Religionsgeschichte» im weiteren Sinn, wie er in Amerika gebraucht wird. Zu einer genauen Terminologie vgl. R. Pummer, *Religionswissenschaft or Religiology?*: Numen 19 (1972), vor allem 102–106.

<sup>2</sup> Zu der Schwierigkeit, eine Definition/Erfassung der Religion aufzustellen vgl. R. Pummer, *Recent Publications of the Methodology of the Science of Religion*: Numen 22 (1975) 161–182; D. Wiebe, *Is a Science of Religion possible?*: *Studies in Religion* 7 (1978) 5–14; Vgl. auch meinen Aufsatz: *Sulla metodologia della «Scienza delle religioni»*. *Analisi critica di alcune recenti pubblicazioni*: *Teologia* 2 (1978) 164–188.

<sup>3</sup> Vgl. U. Bianchi, *Storia delle religioni (oggetto e metodo)*: *Diz. teol. interdisc.*, Bd. III (Turin 1977) c. 316.

<sup>4</sup> Vgl. U. Bianchi, *Recenti «Storie delle religioni» e altri studi sul tema*: *Rivista di storia e letter. rel.* 14 (1978) 89.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. K. Rudolph, *Die «ideologiekritische» Funktion der Religionswissenschaft*: Numen 25 (1978) 17–39.

<sup>7</sup> In diese Richtung bewegt sich heute W. Pannenberg. Vgl. W. Pannenberg, *Scienza della religione come teologia della religione: Epistemologia e teologia* (Brescia 1975) 338–350; Vgl. auch C. M. Ratschow, *Methodik der Religionswissenschaft: Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden* 9 (München–Wien 1973) c. 347–400.

<sup>8</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (Turin 1972) XIII.

<sup>9</sup> Vgl. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis* (Payot, Paris 1976) 7.

<sup>10</sup> Smart schreibt: «Das Empfinden des Numinosen ist ein Faktum, aber das Objekt, das es angeblich offenbart, ist nicht ein Faktum.» Vgl. M. Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions* (Princeton, New Jersey, 1973) 63.

<sup>11</sup> Vielleicht ist daran zu erinnern, daß im Ausdruck «Science of Religion» der Begriff «Wissenschaft» im strengen Sinne zu nehmen ist,

anders als im deutschen «Religionswissenschaft», was in bezug zu setzen ist zu dem humanistischen Begriff «Geisteswissenschaften».

<sup>12</sup> Th. P. Baaren, H. J. W. Drijvers (Hg.), *Religion, Culture and Methodology* (Mouton, Den Haag – Paris 1973).

<sup>13</sup> AaO. 160 passim.

<sup>14</sup> AaO. 166.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

### ALDO NATALE TERRIN

1942 in Fossò (Venezien) geboren; philosophische und theologische Studien in Padua; 1965 zum Priester geweiht. Weiterstudium in Mailand mit Doktorat in Philosophie an der Katholischen Universität Sacro Cuore und in Theologie (Sektion Religionswissenschaft) an der Interregionalen Theologischen Fakultät. Darauf am Indologischen Seminar der Universität Münster/Westf. Studien in Sanskrit und östlicher Philosophie. Gegenwärtig Leiter des Seminars für östliche Philosophie an der Katholischen Universität Mailand und Dozent für Religionswissenschaft am Institut S. Giustina für Pastoraltheologie in Padua (das der Fakultät von Sant'Anselmo in Rom eingegliedert ist). Er veröffentlichte u. a. *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto* (Brescia 1978) und verschiedene Aufsätze über die Methodologie der Religionswissenschaften sowie über den Beitrag der Religionswissenschaften zum Verständnis der Volksreligiosität in den Sammelbänden verschiedener Autoren: *Religiosità popolare. Cammino di liberazione* (Bologna 1978); *La religiosità popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale* (Bologna 1979). Auch besorgte er die italienische Ausgabe des Sammelbandes «Le cinque grandi religioni del mondo» (Brescia 1977). Anschrift: Via Necchi 9, I–20123 Milano, Italien.