
Bulletin

Editorial
A propos...

Religionswissenschaft / Science des religions

Religionswissenschaft in der Schweiz - Geschichte und aktuelle Perspektiven
Christoph Uehlinger

L'histoire des religions à Genève: un atelier comparatiste
Philippe Borgeaud

**Religionswissenschaft: Geschichte, Problematik und Profilbildung einer
komparativen Wissenschaftsdisziplin mit Blick auf die Universität Basel**
Jürgen Mohn

Religionswissenschaft, Entzauberung und die neue Öffentlichkeit von Religion(en)
Martin Baumann

Religionswissenschaft und Religionssoziologie – ein spannungsvolles Verhältnis
Oliver Krüger

**Paradigm lost? „Europäische Religionsgeschichte“, die Grundlagenkrise der
„systematischen Religionswissenschaft“ und ein Vorschlag zur Neubestimmung**
Jens Schlieter

Pluralität der Religionen und des Ethos. Theologische Ethik und Religionswissenschaft
Wolfgang Lienemann

Religion als Modernisierungsgewinner. Über Aufklärungsresistenzen
Hermann Lübke

Hochschulen und Gymnasien – über die Zukunft des Gymnasiums
Norbert Hungerbühler

Stellenangebote / Postes à pourvoir

Inhaltsverzeichnis - Table des matières

Editorial	2
A propos	3

Religionswissenschaft – Science des religions

Religionswissenschaft in der Schweiz - Geschichte und aktuelle Perspektiven	5
Christoph Uehlinger	
L’histoire des religions à Genève: un atelier comparatiste	13
Philippe Borgeaud	
Religionswissenschaft : Zur Geschichte, Problematik und Profilbildung einer komparativen Wissenschaftsdisziplin mit Blick auf die Universität Basel	18
Jürgen Mohn	
Religionswissenschaft, Entzauberung und die neue Öffentlichkeit von Religion(en)	29
Martin Baumann	
Religionswissenschaft und Religionssoziologie – ein spannungsvolles Verhältnis	37
Oliver Krüger	
Paradigm lost? „Europäische Religionsgeschichte“, die Grundlagenkrise der „systematischen Religionswissenschaft“ und ein Vorschlag zur Neubestimmung	42
Jens Schlieter	
Pluralität der Religionen und des Ethos. Theologische Ethik und Religionswissenschaft	52
Wolfgang Lienemann	
Religion als Modernisierungsgewinner. Über Aufklärungsresistenzen	61
Hermann Lübke	

Hochschulen und Gymnasien – gemeinsame Gedanken über die Zukunft des Gymnasiums	73
Norbert Hungerbühler	

Stellenangebote / Postes à pourvoir	ii, iii, 75
--	-------------

Semesterberichte Herbstsemester 2009 / Rapports semestriels semestre d’automne 2009.....	<u>Online (cf. p. 2)</u>
Personalnachrichten aus der Dozentenschaft / Mutations dans les corps d’enseignant-e-s.....	<u>Online (cf. p. 2)</u>

Editorial

Das Fach Religionswissenschaft zum Thema eines Bulletins zu machen, war schon seit einigen Jahren vorgemerkt. Nachdem nun immer mehr von der „Wiederkehr der Religion(en)“ die Rede ist, schien die Zeit gekommen, das Thema anzugehen. Nicht nur als Auswirkung der Zuwanderung von Menschen aus anderen Kulturkreisen, nein auch und gerade durch die Globalisierung des Wissenschaftsbetriebs erfahren Hochschuldozierende auf unterschiedlichste Weise, wie oft letztlich religiöse Überzeugungen und Traditionen oder auch deren Abwesenheit das Verhalten von Mitmenschen prägen. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion(en) erscheint aus vielerlei Gründen „zeitgemäss“. Die vorliegenden sechs Aufsätze von schweizerischen Fachvertretern beleuchten die geschichtlichen Wurzeln sowie die Entwicklung und derzeitige Situation der Religionswissenschaft in der Schweiz. Abgerundet wird das Bild durch je einen Beitrag aus theologischer und philosophisch-politiktheoretischer Sicht. Ich danke allen Autoren sehr herzlich für die hilfreichen Anregungen und die gute Zusammenarbeit.

Aus Platzgründen müssen wir auf den Druck der für die erste Nummer eines Jahrgangs üblichen Hochschul- und Personalnachrichten verzichten. Sie finden sie über <http://hsl.ethz.ch>. Bei einem Besuch der Homepage könnten unsere Mitglieder auch das dort abrufbare Formblatt mit persönlichen Daten ausfüllen und absenden, damit unsere Datei aktuell bleibt (wird!).

Mit den besten Wünschen

Ihr



Gernot Kostorz

PS. Am 26. November 2009 wählte die Mitgliederversammlung in Basel den Vorstand für die Jahre 2010 und 2011 (s.u.). Er kann sich gemäss Statuten noch durch Mitglieder der bisher nicht vertretenen Universitäten ergänzen.

Der neue VSH-Vorstand

-

Le nouveau comité directeur de l'AEU

Präsident / Président:

Prof. Dr. sc. nat. Christian Bochet

Université de Fribourg



Vizepräsident / Vice-président : Prof. Dr. med. Ernst-Wilhelm Radü, Universität Basel

Mitglieder / Membres: Prof. Dr. iur. Robert Danon, Université de Neuchâtel

Prof. Dr. sc. nat. Hans Eppenberger, ETHZ

Prof. Dr. phil. Jürg Glauser, Universität Basel

Prof. Dr. ès Sc. Robert Gurny, Université de Genève

Prof. Dr. (Ph.D.) Christian Morgenthaler, EPFL

Prof. Dr. oec. Eric Nowak, Università della Svizzera italiana

Prof. Dr. iur. utr. Brigitte Tag, Universität Zürich

Religionswissenschaft in der Schweiz: Geschichte und aktuelle Perspektiven

Christoph Uehlinger*

Der folgende Beitrag stellt die Geschichte der Religionswissenschaft an Schweizer Universitäten in einem stark gerafften Überblick dar. Hinweise auf die Begriffsgeschichte sollen aufzeigen, dass mit unterschiedlichen Fachbezeichnungen oft auch unterschiedliche, manchmal konkurrierende Sichtweisen auf die Disziplin bzw. auf die wissenschaftliche Bearbeitung des Gegenstands Religion einhergehen. Besonders hervorzuheben ist eine gewisse Spannung zwischen dem heute im Fach vorherrschenden Postulat der Einheit einer (kulturwissenschaftlich begründeten) Disziplin und der häufig von Fachfremden getroffenen Annahme, die Religionswissenschaft oder gar „Religionswissenschaften“ im Plural sei die Gruppierung einer mehr oder weniger grossen Zahl unterschiedlicher Disziplinen mit je eigenen Zugangsweisen zum Gegenstand.

1. Terminologisches

Der deutsche Terminus „Religionswissenschaft“ ist durch den deutschen Orientalisten Friedrich Max Müller (1823-1900), der seit 1850 an der Universität Oxford lehrte, 1870 zeitgleich auf englisch (*science of religion*) und deutsch zum Programm erhoben worden.¹ Die Wortschöpfung analog etwa zu *science of language* lag im letzten Drittel des 19. Jahr-

hunderts gleichsam ‚in der Luft‘², stiess aber auch auf Widerstand, der durch unterschiedliche Sichtweisen auf den Gegenstand begründet war.³ Sollte die neu zu begründende Wissenschaft nur von „Religionen“ (im Plural) handeln oder auch bzw. in erster Linie eine vergleichende und systematisch-synthetisierende Zusammenschau auf „Religion“ (im Singular) bieten? Die Morphologie der deutschen Genitivbildung ist diesbezüglich wenig differenziert. Anders die Nachbarsprachen, Anders die Nachbarsprachen, welche mit Singular (*science of religion*) oder Plural (*sciences des religions*) eindeutige Akzentsetzungen vornehmen können. Wie aber ist der Begriff der „Wissenschaft“ zu verstehen? Primär philologisch orientierte Gelehrte hatten damit weniger Mühe als Historiker, welche im älteren Terminus „Religionsgeschichte“ (*history of religions, histoire des religions, storia delle religioni...*)⁴ die bessere Alternative sahen, sie allenfalls (darin Müller entgegenkommend) um den Gesichtspunkt des systematischen Vergleichens zu erweitern bereit waren (*histoire comparée des religions*; engl. *comparative religion*).⁵ Theologen schliesslich fanden die Unterscheidung einer „Allgemeinen Religionsgeschichte“ hilfreich; sie impliziert spezielle Religionsgeschichten, u. a. die der eigenen Religion, welche sich – da in den theologischen Curricula bereits durch eigene Fachvertreter abgedeckt – je nach Bedarf aus der Allgemeinen auch aussondern liess.⁶

* Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Zürich, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich
E-mail: Christoph.Uehlinger@access.uzh.ch
www.religionswissenschaft.uzh.ch

Christoph Uehlinger, Dr. theol., ist Professor für Allgemeine Religionsgeschichte und Religionswissenschaft und Vorsteher des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Zürich. Von 1984 bis 2003 war er als Alttestamentler am Biblischen Institut/Departement für Biblische Studien der Universität Fribourg tätig. Seit 2004 ist er Vorstandsmitglied, seit 2006 Co-Präsident der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Forschungsschwerpunkte: vorderasiatische und mediterrane Religionsgeschichte, Visuelle/materielle Kultur und Religion.

² Der Begriff findet sich vereinzelt schon früher, namentlich bei Hegelianern und bei Hegel selbst, worauf mich Jürgen Mohn (Basel) dankenswerterweise hinweist. Vgl. hierzu auch Jens Schlieter, »Aufgabe der Philosophie ist, die Vernunft der Religion zu zeigen«. Philosophie als religionskritisches und religionsproduktives Medium am Beispiel des Hegel'schen Systems, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14 (2006)133-155.

³ „Schon der Name Religionswissenschaft hat für manche Ohren etwas Verletzendes“ (Müller, *Einleitung* [Anm. 1], 8).

⁴ H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: C. H. Beck, 1997.

⁵ In den romanischen Sprachen gilt, wenn überhaupt, der Begriff *sciences* (*scienze...*) nur im Plural als akzeptabel; anders in Nord-europa mit stärkerem Hang zur (oft idealistischen) Synthese. Dass die 1977 gegründete schweizerische Fachgesellschaft offiziell den Namen *Société suisse de Science des religions* trägt, zeigt, wes Geistes Kind die Gründerväter waren!

⁶ Manche Autoren ziehen heute, zumal in Anbetracht neuerer semantischer Verengungen, der *science* den Begriff *study of religions* vor. Im Englischen am weitesten verbreitet ist die Bezeichnung *religious studies*, was freilich (wie *sciences religieuses* u. ä.) semantisch und epistemologisch auf Abwege führen kann.

¹ Vgl. u. a. Friedrich Max Müller, *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures*, London 1873; dt. *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen*, Strassburg 1874; *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*, London 1878. Hierzu Hans-Joachim Klimkeit, Friedrich Max Müller (1823-1900), in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: C. H. Beck, 1997, 29-40.

Im Folgenden wird der Terminus „Religionswissenschaft“ als *disziplinärer* Oberbegriff für die wissenschaftliche Erforschung des Gegenstands „Religion“ (Sg.) bzw. verschiedener, als „Religionen“ (Pl.) oder „religiöse Traditionen“ klassifizierter, sozio-kulturell verfasster Symbolsysteme verwendet. Damit soll zum einen dem Umstand Rechnung getragen werden, dass mit dem Einbezug sozialwissenschaftlicher Zugänge und Methoden sowie der Ausweitung des Forschungsgegenstands auf religiöse Gegenwartspänomene im Laufe des 20. Jahrhunderts der Begriff der „Religionsgeschichte“ nicht mehr ausreicht, um die Breite des Fachs angemessen zu repräsentieren. Zum anderen soll mit dem *Singular* gegenüber diversen konkurrierenden Deutungsansprüchen verschiedener Nachbardisziplinen die epistemologisch begründete Einheit einer universitären Disziplin betont werden. Der Plural „Religionswissenschaftler“ wird im Deutschen von Fachvertretern nicht verwendet (man wünschte sich deshalb, dass er gelegentlich auch aus der Nomenklatur des Schweizerischen Nationalfonds gestrichen werden möge). Nicht jeder Religionssoziologie ist auch ein Religionswissenschaftler, und umgekehrt ist Religionssoziologie nicht einfach eine Teildisziplin der Religionswissenschaft (s. u. Abschnitt 5).

2. Disziplinäre Reichweite

Religionswissenschaft hat sich in Westeuropa als akademische Disziplin seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in unterschiedlichen Kontexten etabliert: an Philosophisch-historischen Fakultäten v. a. in der Nachbarschaft von Klassischen Altertumswissenschaften und Orientalistik (Indologie, Islamwissenschaft, Sinologie usw.); an Theologischen Fakultäten entweder (evangelisch) als „Allgemeine Religionsgeschichte“ oder so genannte „Religionsphänomenologie“ oder (römisch-katholisch) meist im Rahmen der so genannten „Fundamentaltheologie“ (Theologie der Religionen) oder in Verbindung mit der Missionswissenschaft. Je nach curriculärer Einbettung und institutioneller Ausrichtung standen lange Zeit die altorientalische, griechische und römische Religionsgeschichte (als Kontexte der biblischen, jüdischen und christlichen Tradition), so genannte „Weltreligionen“ (neben Judentum und Islam namentlich Buddhismus und Hinduismus)⁷ oder aber „primitive“ Stammesreligionen (in Afrika, Ozeanien, Sibirien...) im Vordergrund von Forschung und Lehre. Versuche, mit Hilfe der „Religionsphänomenologie“ einen allen Kulturen gemeinsamen (meist anthropologisch oder theologisch bestimmten) religiösen ‚Kern‘ und

Religion etwa als Grundanlage eines *homo religiosus* zu bestimmen, sind zumindest im geistes- und sozialwissenschaftlichen Bereich gescheitert.⁸ Wenn sie heute in naturwissenschaftliches Gewand drapiert (v. a. Genetik und Neurobiologie) zuweilen wiederkehren, wird man dies vor allem als Neuformatierung des aktuellen Religionsdiskurses und szientistische Variante der viel beschworenen „Wiederkehr des Religiösen“ verstehen können.

Sozialwissenschaftliche Forschungen und Theorien zum Gegenstand Religion gehen ebenfalls ins ausgehende 19. Jahrhundert zurück und haben viel zur Etablierung bzw. Entwicklung der jeweiligen Disziplinen im 20. Jahrhundert beigetragen (z. B. Soziologie: Emile Durkheim, Max Weber; Psychologie: Sigmund Freud; Ethnologie: Bronislaw Malinowski, Clifford Geertz...). Von Ausnahmen abgesehen, behinderten allerdings die institutionell bedingten Disziplinengrenzen lange Zeit die produktive Verarbeitung der einschlägigen Erkenntnisse durch die von ihren Ursprüngen her klar geisteswissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft. Erst die tief greifenden gesellschaftlichen Transformationsprozesse nach dem 2. Weltkrieg, die in der Regel mit den Stichworten Säkularisierung, Privatisierung und Pluralisierung von Religion zusammengefasst werden, sollten hier einen Umschwung bewirken. Sie führten in Westeuropa zu einer deutlichen Relativierung traditionell vertretener Religionstraditionen und mehr noch der Deutungsansprüche ihrer Institutionen und forderten Erklärungen, die den zunehmenden Einbezug der Sozialwissenschaften, damit aber auch die Erweiterung des herkömmlichen Fachverständnisses unabdingbar machten.

3. Religionswissenschaft an Schweizer Universitäten: Gründungsgeschichten

Die Anfänge der Schweizer Religionswissenschaft an der Universität *Genf* scheinen auf den ersten Blick im Widerspruch zum eben Gesagten zu stehen: In der Tat wurde hier schon 1873 an der Faculté des Lettres (darin der Section des Sciences sociales!) der weltweit erste Lehrstuhl für Religionswissenschaft eingerichtet und mit dem Philosophen Théophile Droz besetzt. In der Umschreibung *Histoire des religions et étude des systèmes sociaux* spiegelt sich geradezu programmatisch – und *nota bene* mehr als zwei Jahrzehnte vor dem Erscheinen der Durkheim'schen Klassiker – die Absicht einer doppelten Ausrichtung an der Empirie. Dass dies freilich

⁷ Vgl. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

⁸ Fritz Stolz (Hg.), *Homo naturaliter religiosus: Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia Religiosa Helvetica 3), Bern: P. Lang, 1997; Axel Michaels, Daria Pezzoli-Oligati & Fritz Stolz (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (Studia Religiosa Helvetica 6/7), Bern: P. Lang, 2001.

nicht unbestritten war, zeigt die von Philippe Borgeaud⁹ meisterhaft nachgezeichnete, wechselhafte Geschichte eines Lehrstuhls mit offenbar recht elastischer Zuständigkeit: 1928-65 lehrte man „Psychologie religieuse et histoire des religions“ an der Faculté autonome de théologie protestante; mit der theologischen Verankerung ging also eine Akzentverschiebung vom Sozialen zur Psyche des Individuums einher. 1965 wanderte das Fach als „Histoire des religions antiques et disciplines auxiliaires des sciences de l'antiquité“ an die Faculté des Lettres zurück. Hier hat es sich, wenig überraschend, ganz auf die Erforschung der mediterranen Religionsgeschichte ausgerichtet, den Status einer Hilfswissenschaft freilich längst hinter sich gelassen (1965-87 Jean Rudhardt; seit 1988 Philippe Borgeaud).¹⁰

Dass es an den anderen Schweizer Universitäten – in den 1870er Jahren noch allesamt protestantischen Zuschnitts – zu keiner vergleichbaren Lehrstuhlgründung kam, lag nicht am fehlenden Interesse am Gegenstand, vielmehr daran, dass man davon ausging, die Aufgabe im Rahmen der bereits etablierten Fächerdeputate erfüllen zu können. Den oben skizzierten Akzentsetzungen entsprechend waren es entweder an Philosophisch-historischen Fakultäten lehrende Fachvertreter der Klassischen Philologie und orientalistischer Disziplinen oder Fachvertreter der Theologie (meist Alttestamentler mit einem Flair für die altorientalische Religionsgeschichte), die diese Aufgabe übernahmen. Da ihre primäre akademische Sozialisation stets in einem anderen Fach stattgefunden hatte, überrascht es nicht, dass diese ‚Religionswissenschaftler im Nebenamt‘ bei allen Verdiensten um die Sache wenig zur Entwicklung der Religionswissenschaft als eigenständiger Disziplin beitrugen.

Ein Potenzial für eine entsprechende Innovation hätte die erst 1889 gegründete Universität im katholischen *Fribourg* bieten können. Dass gerade hier, nicht an den etablierten Universitäten die zweite genuin religionswissenschaftliche Professur „für indische Literaturgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft“ eingerichtet und mit dem in Freiburg i. Br. habilitierten Indologen und Priester Edmund Hardy (1852-1904) besetzt wurde, ist wissenschaftssoziologisch betrachtet durchaus plausibel¹¹, blieb

aber leider nur eine Episode. Hardy verliess die Universität Fribourg schon 1897 im Gefolge einer hochschulpolitischen Kontroverse, deren Hauptgegenstand – neben menschlichen Kleinlichkeiten provinziellen Zuschnitts – unterschiedliche Vorstellungen über die Selbstorganisation und den Stellenwert von Katholizität, Theologie und Dominikanerorden für die junge Universität waren.¹² Hardys Stelle wurde nicht mehr besetzt.

So blieb es jahrzehntelang bei der einzigen genuin religionswissenschaftlichen Professur in Genf. Religionsgeschichtliche Lehrangebote bestanden freilich, wie erwähnt, an allen grösseren Universitäten. An der Universität *Zürich* gab es Vorlesungen zur Religionsgeschichte seit deren Gründung 1833 und war „Allgemeine Religionsgeschichte“ seit 1860 fester Bestandteil der an der (evangelisch-reformierten) Theologischen Fakultät vermittelten Ausbildung angehender Pfarrer.¹³ Das Lehrpensum wurde pragmatisch nach Interesse und Begabung von Bibelwissenschaftlern oder (seltener) Fachvertretern der Systematischen Theologie vertreten. Die primär kulturgeschichtliche Ausrichtung des Fachs lag im liberalen Zürich auf der Hand, weshalb die Philosophische Fakultät es denn bald einmal als sog. „fakultätseigenes“ Nebenfach anerkannte. Erst 1980 wurde für die „Allgemeine Religionsgeschichte“ ein eigener Lehrstuhl eingerichtet und mit dem Alttestamentler Fritz Stolz (einem Ehemaligen der Fakultät) besetzt – ein Vorgang, der im Rückblick eine kluge Balance von wissenschaftlicher Reputation, persönlichen Beziehungen und planerischer Weitsicht erkennen lässt. Stolz, der über lange Jahre auch als Vorsteher des Theologischen(!) Seminars wirkte, hat bis zu seinem frühen Tod (2001) viel zur Ausstrahlung und theoretischen Festigung der Religionswissenschaft im deutschen Sprachraum beigetragen.¹⁴

am Main: Lembeck, 2009, 647-653. Ich danke Oliver Krüger (Fribourg) für den Hinweis auf diese Studie.

⁹ Wichtigste Quelle (aus der Sicht nur einer Partei) ist die *Denkschrift der aus dem Verbands der Universität Freiburg in der Schweiz ausscheidenden reichsdeutschen Professoren*, München: Akademischer Verlag, 1898, erwidert durch die Direktion des Oeffentlichen Unterrichts (Hg.), *Die Universität Freiburg in der Schweiz und ihre Kritiker. Antwort auf die Denkschrift der acht aus dem Verbands der Universität ausgeschiedenen Professoren*, Freiburg (Schweiz): Universitätsbuchhandlung und St. Paulusdruckerei, 1898.

¹⁰ Philippe Borgeaud, L'histoire des religions à Genève, origines et métamorphoses, in: *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 1 (2006) 13-22; vgl. dazu auch seinen Beitrag im vorliegenden Heft.

¹¹ Vgl. <http://www.unige.ch/lettres/antic/HR/index.html>.

¹² Vgl. Ulrich Vollmer, Religionswissenschaft als akademische Disziplin im Kontext katholisch-theologischer Fakultäten, in: J. Court & M. Klöcker (Hg.), *Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen* (FS Udo Tworuschka), Frankfurt

¹³ Fritz Stolz, Der Gott der Theologie und die Götter der Religionswissenschaft, in: ders., *Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von Katharina Frank, Anna-Katharina Höpflinger, Margaret Jaques, Daria Pezzoli-Olgiati und Annette Schellenberg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 287-304.

¹⁴ Vgl. Daria Pezzoli-Olgiati, Religion, Reconstruction, Comparison. From the Work of Fritz Stolz, in: *Religious Study Review* 30 (2004) 123-127.

An der Universität *Lausanne*, wo religionsgeschichtliche Lehrveranstaltungen 1895 erstmals im Programm erscheinen, nahm eine eigenständige Religionswissenschaft 1976 vorerst an der (protestantischen) Theologischen Fakultät als *Sciences religieuses* Gestalt an. Das Label ist theoretisch problematisch, zu Carl-Albert Keller (1920-2008), dem ersten Lehrstuhlinhaber (bis 1987), passte er genau: Auch Keller war von Hause aus Alttestamentler, dessen Vorliebe der so genannten „Weisheit“ galt, welche Vergleiche mit altorientalischen Texten ebenso nahelegt wie mit der Sprichwörterkultur aller Völker. Im Laufe seiner Lehrtätigkeit entwickelte sich er zum Spezialisten für indische Religionen, deren Erforschung er nicht nur als akademische Aufgabe, sondern *more theologorum* zugleich auch als spirituelle Herausforderung verstand. In der schweizerischen Fachgeschichte steht Keller für eine Form der Religionsphänomenologie, die heute sehr kritisch beurteilt wird, in den 1960er und 1970er Jahren aber eine eigentliche Hochkonjunktur erlebte und – institutionell betrachtet – an der Lausanner Fakultät damals am richtigen Platz war.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die Entwicklung der Religionswissenschaft an allen Schweizer Universitäten im Detail nachzuzeichnen. Im Überblick ist deutlich erkennbar, wie sehr an jedem Standort die lokalen Verhältnisse dominierten: An der Universität *Basel* war „Vergleichende Religionswissenschaft“ als Nebenfach bis vor wenigen Jahren fest in der Hand der Philosophischen Fakultät, die dafür freilich nie eine eigene Professur vorsehen wollte, vielmehr auf Koryphäen der Klassischen Altertumswissenschaften (wie Karl Meuli und Fritz Graf), der Ägyptologie (wie Erik Hornung), anderer vorwiegend philologisch-historisch ausgerichteter Fächer oder aber der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie setzte. Die Theologische Fakultät kooperierte, nebst den historischen Disziplinen mit einer Professur, die in erster Linie mit Missionsgeschichte bzw. Missionswissenschaft befasst war. An der Universität *Bern* wurde das Fach Religionsgeschichte seit den 1960er Jahren an der (evangelisch-reformierten) Theologischen Fakultät gelehrt, bis 1991 aber nur mit einem Extraordinariat dotiert. In *Luzern* bestand an der Theologischen Fakultät seit 1983/84 eine stark durch die Missionsgesellschaft Bethlehem (Immensee) und das kirchliche Umfeld geprägte Professur (Otto Bischofberger). Und auch in *Fribourg* war es zu einer erneuten Beschäftigung mit Religionswissenschaft zunächst in Zusammenhang mit der Missionstheologie gekommen, für welche seit 1944 an der Theologischen Fakultät ein von Professoren des Dominikaner-Ordens (Jean de Ménasche, Jacques Michels, seit 1971 Richard Friedli) geleitetes Institut bestand.

Gibt es einen gemeinsamen Nenner, der Alphilologie und Missionstheologie, Ägyptologie und interreligiösen Dialog verbinden könnte? Es fällt nicht leicht, mit den hier nur grob skizzierten, so unterschiedlichen institutionellen Zuordnungen und der noch viel breiteren Streuung theoretischer Prämissen und thematischer Interessen der haupt- und nebenamtlich wirkenden Fachvertreter die Vorstellung einer kohärenten akademischen Disziplin, geschweige denn die einer religionswissenschaftlichen Fachidentität zu verbinden. Dass es Ende 1977 auf Initiative des Berner Theologen Fritz Buri, des Zürcher Alphilologen Walter Burkert, des Basler Kulturanthropologen Peter Weidkuhn und des schon genannten Richard Friedli zur Gründung einer gemeinsamen Fachgesellschaft, der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, kommen konnte, zeigt, dass damals das Interesse am gegenseitigen Austausch und die Bereitschaft zur Kooperation gegenüber Differenzen, die wissenschaftlich betrachtet durchaus erheblich waren, deutlich überwogen.¹⁵

4. Die Konsolidierung der Religionswissenschaft seit 1990

Ende der 1980er Jahre war die Religionswissenschaft an allen Schweizer Universitäten ausser Basel, Neuenburg und St. Gallen als eigenständige Disziplin mit jeweils einer Professur etabliert. Einer Professur an einer Faculté des Lettres standen fünf Professuren an Theologischen Fakultäten gegenüber. Wer heute das Verhältnis des Fachs zur Theologie und deren Fachvertretern kritisch beurteilt, sollte nicht vergessen, dass die Schweizer Religionswissenschaft ihre heute unumstrittene Existenz in der Schweizer Universitätslandschaft ganz wesentlich der Initiative Theologischer Fakultäten verdankt.¹⁶ Das folgende Jahrzehnt brachte – wissenssoziologisch und systemtheoretisch wenig überraschend – eine Phase der institutionellen *Konsolidierung* und der (freilich erst embryonalen) *Ausdifferenzierung*.

Chronologisch betrachtet, setzte diese – ein Jahrhundert nach dem Genfer Pionierschritt – wiederum

¹⁵ Die vorliegende Skizze konzentriert sich auf die Geschichte der Religionswissenschaft als eigenständigem Fach an Schweizer Universitäten. Sie soll gelegentlich um eine kleine Geschichte der Fachgesellschaft ergänzt werden.

¹⁶ Dass hinter diesen Initiativen nicht nur uneigennütziges Interesse standen, ist ebenso selbstverständlich wie die Tatsache, dass sich mit unterschiedlichen Interessen an den verschiedenen Standorten auch sehr unterschiedliche Erwartungen an das neue Fach verbanden.

in der Westschweiz ein: Jacques Waardenburg¹⁷, Kellers Nachfolger in Lausanne und unter den Schweizer Lehrstuhlinhabern wohl der erste mit einer vollumfänglichen Ausbildung im Fach Religionswissenschaft, begründete 1990 gemeinsam mit den Indologen Johannes Bronkhorst und Maya Burger, dem Altphilologen Claude Calame, dem Religionssoziologen Roland Campiche und dem Sozialanthropologen Mondher Kilani das „Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions“ (DIHSR).¹⁸ An der Universität Bern wurde im folgenden Jahr, gleichzeitig mit der Einrichtung der ersten eigenen Professur für Religionswissenschaft, ebenfalls ein interfacultäres Institut gegründet, dem bis 1996 der Indologe Axel Michaels, danach die Religionswissenschaftlerin, Mongolistin und Tibetologin Karénina Kollmar-Paulenz vorstand. Mit diesen *bifakultären Initiativen* wurde jeweils ein deutliches Zeichen gesetzt, dass die Religionswissenschaft keinesfalls nur als Domäne der Theologie betrachtet werden könne, sondern auf die Zusammenarbeit mit geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächern der Nachbarfakultät angewiesen sei. Die Anschlussfrage, ob sie selbst mit ihrem Fachverständnis vielleicht sogar besser an einer Philosophischen Fakultät zuhause wäre, liess nicht lange auf sich warten und hat an den Schweizer Universitäten recht unterschiedliche Antworten gefunden. Wie diese im einzelnen ausfielen, war zum einen durch personelle Konstellationen bedingt, zum anderen dadurch, dass konkurrierende Deutungsansprüche, namentlich in Bezug auf das *Verhältnis* von Religionswissenschaft und Theologie, von den Beteiligten nicht überall gleich verhandelt wurden. Auf einen einfachen Nenner gebracht wird man sagen können, dass dort, wo eine Theologische Fakultät der Religionswissenschaft Raum für eine eigenständige und eigenverantwortete Entwicklung zu geben bereit war, weniger Anlass zu Konflikten bestand; wogegen dort, wo sich Fachvertreter der Religionswissenschaft theologischer Bevormundung oder Vereinnahmung ausgesetzt sahen oder wähten, es über kurz oder lang zu Konflikten kommen musste und in der Tat gekommen ist.

Wie sehr dabei persönliche und institutionelle Faktoren zusammenspielen konnten, ist nirgends so klar

¹⁷ Vgl. Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology* (Religion and Reason, 3), The Hague: Mouton, 1973; ppb Berlin – New York: W. de Gruyter, 1999; ders., *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft* (Sammlung Göschen, 2228), Berlin: W. de Gruyter, 1986; frz. *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la Science des religions* (Religions en perspective, 7), Genève: Labor et Fides, 1993.

¹⁸ Vgl. <http://www.unil.ch/dihsr>.

ersichtlich wie am Beispiel der Universität Fribourg. Wie oben erwähnt, hatte sich die Religionswissenschaft hier aus der Missionswissenschaft entwickelt. Richard Friedli, seit 1971 Inhaber des Lehrstuhls für Missiologie und Religionswissenschaft, hatte zuvor als Dozent und Studentenpfarrer in Zaïre und Ruanda gewirkt und vertrat in Bezug auf die Religionswissenschaft stets ein sehr erfahrungs- und anwendungsbezogenes Fachverständnis. Als der engagierte Dominikaner anfangs der 1990er Jahre eine private Beziehung offenlegte, hatte dies nicht nur den Ausschluss aus dem Orden, sondern auch den Entzug der *missio canonica* durch den Generalmagister bzw. die katholische Unterrichtskongregation zur Folge. Friedli wurde deshalb 1992 an die Philosophische Fakultät transferiert, sein Lehrstuhl von missiologischen Fragestellungen entkoppelt und ganz auf aktuelle gesellschaftliche Themen (Konflikt- und Friedensforschung, Globalisierung, Migration...) und Sozialwissenschaften ausgerichtet. Man kann mit Fug und Recht feststellen, dass dank Friedlis ausserordentlichem Engagement das Fach an der Universität Fribourg in der neuen Konstellation an der Philosophischen Fakultät erst recht aufblühte, bot es doch an einer Universität, an der religiöse Akteure und religiöse Traditionen seit der Gründung einen etwas anderen Status haben als anderswo, eine klare Alternative für ein zwar religionsaffines, aber von religiöser Bevormundung freies Studium der Religionen. Friedlis früherer Mitarbeiter Anand Nayak, der 1994 die Leitung des Instituts an der Theologischen Fakultät übernahm, vertrat dort bis zu seinem Tod (2009) eine eher religionsphänomenologisch orientierte Religionswissenschaft. Die durch persönliche Umstände entstandene Doppelstruktur ist 2009 institutionell gefestigt worden, freilich mit einer wichtigen Akzentverschiebung: Die Religionswissenschaft im eigentlichen Sinne besetzt nun an der Philosophischen Fakultät einen Lehrstuhl am „Studienbereich für Gesellschafts-, Kultur- und Religionswissenschaften“ (seit 2007 Oliver Krüger)¹⁹; an der Theologischen Fakultät ist im Rahmen des neu gegründeten „Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog“²⁰ eine eindeutig theologisch qualifizierte Professur für „Vergleichende Religionsgeschichte (*sic*) und interreligiösen Dialog“ eingerichtet worden.

Beispiele dafür, wie unterschiedlich Konsolidierungs- und Konfliktkarrieren verlaufen können, liefern die Universitäten Bern und Lausanne: In Bern wurde kurz nach der oben erwähnten Gründung des bifakultären Instituts der an der Theologischen Fakultät

¹⁹ Vgl. <http://www.unifr.ch/sr/de/home.php>.

²⁰ Vgl. <http://www.unifr.ch/theo/theo1352de.htm>.

bestehende Nebenfachstudiengang „Allgemeine und vergleichende Religionsgeschichte“ aufgehoben und stattdessen an der Philosophisch-historischen Fakultät ein Lizentiatsstudiengang „Religionswissenschaft“ geschaffen, für den 2005 auch eine zweite Professur eingerichtet und mit dem Religionswissenschaftler Jens Schlieter besetzt wurde. 2006 kam es zur Überführung des zuvor bifakultären Instituts an die Philosophisch-historische Fakultät.²¹ Im Gegenzug richtete die Theologische Fakultät einen eigenen, neuen Studiengang „Religious Studies“ ein, der (ähnlich wie die Freiburger theologische Professur) auch Fragen des interreligiösen Dialogs bearbeiten soll. Damit ist auch hier ausdifferenziert, was nur schwer unter demselben Dach vereinigt sein konnte; dem Vernehmen nach kommt dies der Kooperation eher zugute.

Anders an der Universität *Lausanne*, wo die Theologische Fakultät 2002 eine eigene Abteilung (*section*) für Religionswissenschaft einrichtete, der neben der (seit 1995 als Nachfolgerin von Waardenburg wirkenden) Fachvertreterin Maya Burger eine bereits bestehende, von einem Theologen versehene Professur für Religionspsychologie (Pierre-Yves Brandt), eine neu besetzte Professur für Religionssoziologie (Jörg Stolz)²², 2005 dann eine zweite religionswissenschaftliche Professur mit Schwerpunkt auf marginalen Traditionen (Silvia Mancini) und eine neu errichtete Professur für Jüdische Geschichte (Jacques Ehrenfreund) zugeordnet wurden. Was auf den ersten Blick wie eine mögliche Untergliederung eines sich ausdifferenzierenden Fachs erscheint, ist *de facto* eher ein Konglomerat ohne gemeinsame Fachidentität, wie sie das Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions (DIHSR) zu entwickeln bemüht gewesen war. Dass die Theologische Fakultät sich 2005 zur „Faculté de théologie et de sciences des religions“ umbenannte, musste in der Faculté des Lettres und im DIHSR zu Irritationen führen. Hinter dem Doppelnamen der Fakultät stehen nicht etwa zwei gleichberechtigte Partner; vielmehr haben fachfremde Umstände, v. a. der Zwang zur Koordination der (protestantischen) Theologischen Fakultäten der Westschweiz (Genf, Lausanne, Neuenburg), Anlass zu diversen Umstrukturierungen gegeben²³, die stets von starken internen Spannungen begleitet waren und in einem beträchtlichen Masse auf dem Rücken des institutio-

²¹ Vgl. <http://www.relwi.unibe.ch/index.html>.

²² Stolz ist zugleich Leiter des 1999 auf Initiative von R. Campiche eingerichteten *Observatoire des religions en Suisse*, eines für die Schweizer Religionswissenschaft ausserordentlich wichtigen und integrativen Zentrums für sozialwissenschaftliche Religionsforschung.

²³ Vgl. <http://www.unil.ch/ftsir/page69764.html>.

nell schwächeren Partners, eben der Religionswissenschaft, ausgetragen wurden. Mit dem Auszug der international renommierten Fachvertreterin Maya Burger in die Philosophische Fakultät finden sich die „Faculté de théologie et de sciences des religions“ und ihr „Collège de sciences des religions“, das jüngst die *section* auf der Ebene der Lehre abgelöst hat²⁴, in der einigermassen paradoxen Lage, dass (zumindest temporär) keine einzige ihrer Professuren ein klassisch-religionswissenschaftliches Fachprofil vertritt. Auf der Ebene der Forschung ist die Fakultät nun in drei Einheiten gegliedert, deren Taxonomie²⁵, sieht man vom renommierten „Institut romand de sciences bibliques“ ab, den Eindruck eines Ad hoc-Tribalismus erweckt („Religion, culture et modernité“, „Sciences sociales des religions contemporaines“), der auf die etablierten Ordnungskriterien der Religionswissenschaft offenbar verzichten zu können meint. Trait de génie ou coup de folie? Ob sich diese Neuordnung der Dinge bewähren wird und es sich eine Universität leisten kann, das Organon einer etablierten Disziplin eigenmächtig und ohne Rücksicht auf die allgemeine Fachentwicklung neu zu definieren, bleibt abzuwarten.

Geht es auch anders? Beispiele hierfür bieten die Universitäten Luzern, Zürich und Basel. In *Luzern* wurde die Religionswissenschaft schon 1993 bei der Konstituierung der Universitären Hochschule zusammen mit dem Philosophischen Institut der Fakultät II (Geisteswissenschaften) zugeordnet. Mit der Berufung des Religionswissenschaftlers Martin Baumann (2001), der die sozialwissenschaftliche Erforschung von Religion in Migrations- und Diasporakontexten, nicht zuletzt auch vor Ort, favorisiert, ist diese Zuordnung zur (2007 umbenannten) Kultur- und sozialwissenschaftlichen Fakultät konsolidiert worden. Um den Lehrstuhl ist erst ein Seminar²⁶, dann ein „Zentrum Religionsforschung“ entstanden.²⁷ Wie in Bern scheint sich hier die institutionelle Entkopplung von Religionswissenschaft und Theologie eher positiv auf die Zusammenarbeit der Fakultäten auszuwirken.

In *Zürich* wurde 1999 ein Hauptfachstudiengang „Religionswissenschaft“ geschaffen, der eine enge Zusammenarbeit mit der Philosophischen Fakultät impliziert. Im Hinblick auf den Studiengang und das sich weitende Fachprofil richtete man im Jahr darauf eine Assistenzprofessur mit sozialwissenschaftlicher

²⁴ Vgl. <http://www.unil.ch/ftsir/page70282.html>.

²⁵ Vgl. das Organigramm <http://www.unil.ch/ftsir/page70519.html>.

²⁶ Vgl. http://www.unilu.ch/deu/religionswissenschaftliches_seminar_77060.html.

²⁷ Vgl. http://www.unilu.ch/deu/zentrum_religionsforschung_117394.html.

Ausrichtung ein und besetzte sie mit einem Soziologen (Hubert Knoblauch). Dass der frühe Tod von Fritz Stolz und daran anschliessende Vakanz den Studiengang nicht im Keim erstickt haben, ist der guten Kooperation der beiden Fakultäten, dem entschiedenen Willen der Theologischen Fakultät, die Religionswissenschaft als von der Theologie distinkte Wissenschaft fördern zu wollen, und dem grossen Engagement von Nachwuchsforschenden zu verdanken. 2003/04 wurde die Vakanzzeit durch die Berufung des Schreibenden (als Nachfolger von Stolz) und der Religionswissenschaftlerin Dorothea Lüddeckens (als Nachfolgerin von Knoblauch) beendet, weitere Unterstützung fand das Fach durch eine SNF-Förderungsprofessur (Daria Pezzoli-Olgiati). Mit der Gründung des Religionswissenschaftlichen Seminars (2006)²⁸ und der Einrichtung einer zweiten Vollprofessur (mit sozialwissenschaftlicher Ausrichtung, ab 2010) sind wichtige Etappen der Konsolidierung erreicht.

Das jüngste Schweizer Ordinariat für Religionswissenschaft ist 2006 an der (evangelisch-reformierten) Theologischen Fakultät der Universität *Basel* eingerichtet worden (Jürgen Mohn). Die Professur bildet den Mittelpunkt eines bifakultären Departements, dem neben der Religionswissenschaft auch das Orientalische Seminar der Philosophisch-historischen Fakultät und das Institut für Jüdische Studien (mit je einer Professur an beiden Fakultäten) angehören.²⁹

Universitäre Konsolidierung bedeutet heutzutage auch *interuniversitäre Kooperation*. Die Universitäten Basel, Luzern und Zürich und das Observatoire des religions en Suisse (Lausanne) kooperieren seit drei Jahren im Rahmen eines von der Schweizerischen Universitätskonferenz (SUK) geförderten „Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik“³⁰, das einen gleichlautenden Masterstudiengang anbietet. Das Zentrum wurde 2006-2009 vom Ethiker Reiner Anselm, seit Januar 2010 wird es von der Religionswissenschaftlerin Daria Pezzoli-Olgiati geleitet. Den beiden anderen Partnern hat es je eine Assistenzprofessur in Religionsökonomie (Peter Seele, Basel) und Religionspolitologie (Antonius Liedhegener, Luzern) eingetragen.

5. Quo vadis? Perspektiven

Unter dem Titel „Quo vadis, Schweizer Religionswissenschaft?“ lud das Berner Institut im Herbst 2007, also 30 Jahre nach der Gründung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, deren Mitglieder zu einer Standortbestimmung ein.

Die folgenden Überlegungen erheben nicht den Anspruch, die Frage beantworten, erst recht nicht, die Berner Gespräche zu einer Synthese verbinden zu wollen. Die Artikel der Kollegen in diesem Heft formulieren Antworten aus der Sicht einzelner Standorte und je eigener Forschungsperspektiven. Ich will für meinen Teil einige persönliche Überlegungen zur Zukunft unseres Fachs *in der Schweizer Universitätslandschaft* skizzieren.

Der historische Rückblick hat gezeigt, wie sehr die Entwicklung der Religionswissenschaft in der Schweiz bis zum Ende des 20. Jahrhunderts durch *institutionelle Rahmenbedingungen* geprägt wurden, deren Wurzeln konfessionell bedingt sind. An allen Standorten wurde die Fachentwicklung durch kontroverse Debatten über das *Verhältnis zur Theologie* begleitet. Dass die kultur- und sozialwissenschaftliche Profilierung des Fachdiskurses in den letzten Jahrzehnten auch zu wachsenden Spannungen zwischen Religionswissenschaft und Theologie führen musste, ist deshalb leicht zu verstehen. Diese Spannungen sind nur teilweise epistemologisch-theoretischer Natur; ebenso sehr sind sie durch den veränderten gesellschaftlichen Kontext, Probleme der Mittelverteilung und generelle Umbrüche in der Bestimmung nicht nur der eigenen Fachidentität, sondern auch derjenigen der Theologie und anderer Nachbardisziplinen bedingt.

Ungeachtet unterschiedlicher institutioneller Einbindung (in Theologischen oder Philosophischen Fakultäten) und deutlicher als vor einer Generation besteht heute unter den gegenwärtig an Schweizer Universitäten aktiven Fachvertreterinnen und -vertretern Konsens in Bezug auf die primär *kulturwissenschaftliche Fundierung* ihres Fachs: Religion wird als sozio-kulturelles Artefakt und als Kommunikationssystem erforscht, in dem Gesellschaften bzw. bestimmte gesellschaftliche Akteure mittels bestimmter Medien (Rituale, Bilder, Texte...) und Zeichen Ansprüche auf sinnhafte Orientierung erheben, die sie oft (aber keineswegs immer) durch Rekurs auf einen (im einzelnen sehr unterschiedlich konzipierten) Transzendenzbezug begründen. Methodisch bieten sich damit Anknüpfungs- und Kooperationsmöglichkeiten mit einer Vielzahl anderer Fächer: einerseits nach wie vor mit den historisch und philologisch auf bestimmte Kontinente, Regionen oder Traditionen konzentrierten Disziplinen, andererseits mit Sozialwissenschaften wie der Psychologie, der Soziologie³¹, der Ethnologie (Sozial- oder Kulturanthropolo-

²⁸ Vgl. <http://www.religionswissenschaft.uzh.ch>.

²⁹ Vgl. <http://deprel.unibas.ch/>.

³⁰ Vgl. <http://www.zrwp.ch/>.

³¹ Eine im Rahmen der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie (SGS) seit 1969 bestehende „Association suisse des sociologues de la religion“ (ASSOREL) wurde 2004 aufgelöst und in ein (von Jörg Stolz geleitetes) Forschungskomitee überführt, dem spezifisch religionssoziologisch interessierte Mitglieder der SGS und der SGR angehören.

gie) und ihrer eingeborenen Schwester, früher Volkskunde, heute Populäre Kulturen genannt, sowie neueren Disziplinen wie etwa der Politikwissenschaft, den Medien- und Kommunikationswissenschaften, jüngst auch den Kognitionswissenschaften. Einzelne der genannten Nachbarfächer kennen im Übrigen seit langem Teildisziplinen, die sich speziell mit Religion oder religiösen Aspekten ihres Gegenstands befassen, so z. B. die Religionssoziologie oder Religionsethnologie. Nicht immer hält der dortige Wissensstand freilich mit dem der Religionswissenschaft Schritt – und umgekehrt!

Diese vielfältigen Verknüpfungsmöglichkeiten tragen zum Reiz der Religionswissenschaft bei, können ihr aber auch zum Nachteil gereichen, wenn es (wie dies jüngst der Rektor der Universität Basel anlässlich der Jahrestagung 2009 der SGR ausdrückte) darum geht, für das Fach eine *unique selling proposition* zu formulieren.³² Was kann die Religionswissenschaft, was andere nicht auch und u. U. besser können? Wer die Religionswissenschaft (nur) als Scharnierdisziplin versteht, die Kenntnisse und Kompetenzen unterschiedlichster Fächer und ganzer Fächergruppen zu verknüpfen und zu synthetisieren habe, wer sie gar zur „Theorienschmiede der Kulturwissenschaften“ schlechthin stilisieren will, bürdet ihr mit hoher Wahrscheinlichkeit viel zu viel an Erwartungen auf, denen sie – zumal mit den ihr derzeit zur Verfügung stehenden personellen Ressourcen – kaum sinnvoll wird entsprechen können. So sehr man sich angesichts der zunehmenden Zersplitterung des akademischen Wissens gelegentlich Universalgelehrte Humboldt'schen Zuschnitts zurückwünschen möchte: deren Zeit ist vorbei, und für Universaldilettanten an der Universität kein Platz. Ebenso wenig dürfen Religionswissenschaftliche Institute zu Auskunftsbüros für den kurzatmigen Tagesjournalismus verkommen, der nicht mehr bereit oder nicht mehr in der Lage ist, das Metier des Recherchierens selbst zu pflegen.

Die seit einigen Jahren viel beschworene „Wiederkehr der Religion“ (gleichgültig, ob die Diagnose zutrifft bzw. wie auch immer sie zu präzisieren ist) bringt für die Gesellschaft einen erhöhten Erklärungs- und Verständigungsbedarf bezüglich dessen, was sie (unabhängig von jeder gelehrten Definition) immer schon als Religion thematisiert und für welche sie im Rahmen ihrer Ordnungen (des Wissens und der Bildung, des Rechts und der Ethik) Regeln formuliert. Die pluralistische Gesellschaft hat ein Interesse daran, sich dabei – sowohl für die Erklärung als auch für die Normsetzung – nicht nur auf Selbst-

deklarationen religiöser Experten verlassen zu müssen, sondern auf möglichst neutrale, eben wissenschaftliche Grundlagen zurückgreifen zu können.³³ Keine andere der oben genannten Wissenschaften – auch und erst recht nicht die Theologie – bearbeitet Religion und Religionen *zugleich* als zentralen Fokus *und* in der nötigen, traditionsübergreifenden Breite: Dies ist m. E. nach wie vor der Hauptgrund, warum die moderne Universität die Religionswissenschaft braucht. Die Religionswissenschaft ihrerseits bedarf, um ihre Aufgabe sinnvoll erfüllen zu können, einer noch besseren Institutionalisierung, die mit einer sinnvollen Ausdifferenzierung in unterschiedliche Teildisziplinen mit entsprechenden Kompetenzprofilen einhergehen sollte.

Unter Forschenden wie Studierenden lässt sich derzeit ein wachsendes Interesse an der empirischen Erforschung von Fragen „religiöser Gegenwartskultur“ beobachten. Dieses Interesse ist ebenso verständlich wie legitim. In der Schweiz ist es jüngst durch das Nationale Forschungsprogramm 58 „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“ beträchtlich befördert worden. Freilich sollten Planende und Fördernde – und nicht zuletzt die Forschenden selbst – die Konjunktur sozialwissenschaftlicher Religionsforschung nicht vorschnell in einen falschen Gegensatz zur historischen und systematisch-theoretischen Grundlagenforschung bringen. Andernfalls bestünde das Risiko, dass nur erforscht wird, was aktuelle, massenmedial verstärkte Diskurse nach Massgabe kurzfristiger, meist primär ökonomischer und politischer Gesichtspunkte immer gerade als „Religion“ herbeireden. Eine Kulturwissenschaft wie die Religionswissenschaft steht in der Pflicht, solch reduktionistischer Provinzialisierung und Funktionalisierung des Denkens und der Wissenschaft zu widerstehen und den Blick für die *Vielfalt* religiöser Vorstellungen und Praktiken (a) in Geschichte und Gegenwart und (b) weit über den okzidentalen Horizont hinaus offen zu halten.³⁴ –

³³ Vgl. Martin Baumann & Jörg Stolz (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*, Bielefeld: transcript, 2007; frz. *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève: Labor et Fides, 2009.

Nota bene: Die Religionswissenschaft setzt nicht die Norm, kann aber wissenschaftlich verantwortete Grundlagen dafür liefern. Ein Feld, in dem diese Problematik gegenwärtig besonders kontrovers diskutiert wird, ist der Religionsunterricht an der öffentlichen Schule.

³⁴ Den Kollegen Martin Baumann, Philippe Bornet, Oliver Krüger, Jürgen Mohn und Jens Schlieter danke ich für verschiedene Einzelhinweise. Für die hier vertretenen Positionen bin ich allein verantwortlich.

³² Wer den Menschen und Gelehrten Antonio Loprieno kennt, darf annehmen, dass die pragmatische Formulierung auch mit einer Prise Ironie gesalzen war.

L'histoire des religions à Genève : un atelier comparatiste

Philippe Borgeaud*

1. Historique

L'histoire des religions (à comprendre à la fois comme Religionsgeschichte et Religionswissenschaft) apparaît clairement comme résultat d'une sortie de la théologie. La création en 1873 de la chaire genevoise d'histoire des religions fut en effet précédée par un enseignement d'apologétique et de « philosophie religieuse comparée » que donnait en faculté de théologie un théologien libéral, Auguste Bouvier qui fut aussi le maître d'un des premiers professeurs d'histoire des religions français, Jean Réville.

C'est dans le contexte politique des années soixante-dix du 19^{ème} siècle que l'Université de Genève devint ainsi la première au monde à se doter d'une chaire spécifique d'histoire des religions, trois ans après les fameuses leçons de Max Muller sur la science des religions (ou « théologie comparée »), données dans une chaire oxfordienne de philologie comparée en 1870 ; quatre ans avant l'introduction de l'histoire des religions dans les chaires de théologie laïcisées des Universités hollandaises (1877)¹ ; six ans avant la chaire d'histoire comparée des religions du Collège de France (1879) ; onze ans avant le premier cours public d'histoire des religions du Comte Goblet d'Alviella à l'Université libre de Bruxelles (en 1884).

A Genève, comme un peu plus tard en Hollande, en France et en Belgique, la naissance de cette nouvelle discipline académique fut encouragée par le désir d'une laïcisation des études concernant les phénomènes religieux. A Genève, l'histoire des religions fut d'emblée conçue comme relevant des sciences sociales, et la création de la chaire fut rendue possible par la transformation de l'Académie de Calvin, à partir de 1870, en une authentique Université dégagée de la tutelle théologique. On assistait alors aux premiers débats devant aboutir à la séparation de l'Eglise et de l'Etat (séparation réalisée, à Genève, en 1907).

* Université de Genève, Faculté des Lettres, Département des Sciences de l'Antiquité, Unité Histoire des Religions, UNI BASTIONS, rue de Candolle 3, 1211 Genève 4.
E-mail : Philippe.Borgeaud@unige.ch

Philippe Borgeaud, Dr. ès lettres, est professeur ordinaire d'histoire des religions antiques à l'Université de Genève.

¹ Chaire de C. P. Tiele à Leiden : « Histoire comparée des religions en dehors de celle d'Israël et du christianisme ».

C'est donc bien naturellement que la chaire genevoise fut localisée, en 1873, dans la toute nouvelle Section des sciences sociales de la Faculté des lettres².

Aucune référence, à Genève, n'est alors faite à Max Muller et à son école, malgré l'imposante figure locale d'un précurseur de Ferdinand de Saussure, Adolphe Pictet, premier savant à avoir introduit le celtique dans les recherches de philologie comparée indo-européenne, et « chantre des origines aryennes »³.

Le premier titulaire de la chaire d'histoire des religions installée en 1873 dans la section des sciences sociales de la faculté des lettres n'était ni un théologien, ni un linguiste, ni même un Genevois. Il s'agissait d'un essayiste agnostique, il est vrai de souche protestante, mais originaire du Jura et formé en lettres et en philosophie, Théophile Droz.

Au moment où Droz inaugurerait la chaire d'histoire des religions, un théologien né la même année que lui, Ernest Stroehlin, issu d'une famille bien en place dans la bonne société genevoise, disciple et ami d'Auguste Bouvier, licencié en théologie de Genève puis docteur de la faculté réformée de Strasbourg, propose d'offrir en Faculté des lettres, précisément dans la Section des sciences sociales mais en tant que privat-docent, c'est-à-dire sans rémunération, un enseignement libre sur « L'état religieux du monde juif et romain à l'époque de la prédication apostolique ».

En 1880 Théophile Droz reçoit un poste de littérature française à l'Ecole polytechnique fédérale de Zurich. La chaire genevoise se libère. Un concours est ouvert, pour un poste dont le cahier des charges est redéfini. L'étude des systèmes sociaux va se trouver séparée de l'histoire des religions.

Cinq candidats présentent leurs candidatures au poste d'histoire des religions. Trois retiennent l'attention de la commission : Ernest Stroehlin évidemment, puis un pasteur-philosophe genevois (J. J. Gourde), et enfin (en dernière position), un savant

² Pour un exposé plus développé sur ce contexte, et l'histoire de la chaire genevoise, cf. Philippe Borgeaud, « L'histoire des religions à Genève. Origines et métamorphoses », *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 1 (2006), p. 13-22.

³ Maurice OLENDER, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1989, p. 127 ss.

très enthousiaste, formé dans le domaine de la linguistique et des religions comparées, docteur de l'Université de Tübingen, qui maîtrise le sanscrit, le zend (l'avestique), le grec et le latin, et qui se présente comme un « ancien pasteur ». Il s'agit de Jacques David Ehni, connu des archéologues pour avoir découvert le sanctuaire d'Obodas à Petra lors d'un voyage effectué en 1862. Cet Allemand né en 1827, élève de F. C. Baur, docteur de l'Université de Tübingen, finira par s'établir dans le canton de Vaud puis à Genève (à partir de 1865), comme pasteur de l'église allemande luthérienne. Il se préoccupe de la condition ouvrière et n'hésite pas à citer Karl Marx, tout en se distançant du communisme. Ehni soumet à la commission de nomination un mémoire qu'il affirme avoir rédigé et fait imprimer en trois semaines, sur un thème d'actualité scientifique, la mythologie comparée, un travail remarquable par l'érudition et la finesse de l'analyse, qui s'inscrit avec compétence dans la ligne des recherches de son temps⁴. Il y salue au passage les travaux du genevois Adolphe Pictet, à côté de ceux de Max Muller et d'Adalbert Kuhn. En vain. Stroehlin, déjà bien en place, est nommé au grand dam d'Amiel qui, il le dit dans son *Journal intime*, ne supporte pas sa fatuité.

La situation de l'histoire des religions au sein de l'Université donna lieu à de nombreux débats. *L'Histoire de l'Université de Genève* de Charles Borgeaud s'en fait l'écho à partir des archives: "[La Faculté des Lettres] a réclamé à plusieurs reprises, contre ceux qui voulaient la transférer dans la Faculté de théologie, le maintien à son programme de l'histoire des religions. Elle estimait en effet qu'il y aurait inconvénient à donner, ne fût-ce qu'en apparence, un caractère confessionnel à une chaire qui doit être stricte-

ment scientifique, et qu'on courrait le risque d'éloigner, en la déplaçant, bon nombre de ses clients habituels"⁵.

Quand Ernest Stroehlin démissionna en 1895, à l'âge de 51 ans, la chaire fut maintenue en Lettres (Section des sciences sociales), mais sous une forme fragilisée. Elle perdit son statut d'ordinaire pour devenir simplement, comme on dit, extraordinaire. C'est dans ce contexte difficile que Paul Oltramare, qui était déjà en poste comme suppléant de Stroehlin dès 1893, devint professeur (extraordinaire) d'histoire des religions, puis, cumulativement, professeur ordinaire de latin (dès 1896), et cela jusqu'en 1928, date de sa retraite. Paul Oltramare était un latiniste reconnu. Il publia aux Belles Lettres les *Questions naturelles* de Sénèque. Il fut aussi un indianiste et un historien des religions réputé, qui rédigea entre autres d'importants travaux sur le bouddhisme⁶. Les étudiants de théologie suivaient ses cours d'histoire des religions.

Relevons qu'en 1915 la Faculté des sciences économiques et sociales ouvrit ses portes et accueillit 83 étudiants. Bien qu'issue de la Section des sciences sociales de la Faculté des lettres, elle n'attira pas à elle l'enseignement d'histoire des religions, qui resta localisé en Lettres. Paul Oltramare devait donner officiellement sa démission de l'enseignement de l'histoire des religions en 1924, tout en conservant sa chaire de langue et de littérature latines. Il acceptait cependant de faire tous les deux ans un cours d'histoire des religions.

⁵ Charles BORGEAUD, *Histoire de l'Université de Genève*, op.cit., t. 3, 1934 (*L'Académie et l'Université au XIXe s. Annexes*), p. 78.

⁶ Paul OLTRAMARE est auteur de nombreuses publications dans le champ de l'histoire des religions, notamment dans *La Revue de l'histoire des religions* et dans les *Annales du Musée Guimet*. « L'évolutionnisme et l'histoire des religions », *Revue de l'Histoire des Religions* (1901) ; *La formule bouddhique des douze causes, son sens originel et son interprétation théologique*, Genève 1909, 52 p. (Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève) ; *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Annales du Musée Guimet, 2 volumes, Paris, 1906-1923 ; « Les variations de l'ontologie bouddhique, du phénomène au monisme », *Revue de l'Histoire des Religions* (1916), p. 146-184 ; « La laïcisation progressive de la vie publique à Rome avant Auguste », Communication faite au Congrès international d'Histoire des Religions de Paris en 1923 ; « La Bhagavad-Gîtâ, partie intégrante du Mahâbhârata », *Revue de l'Histoire des Religions* 97 (1928), p. 161-185. Paul Oltramare était persuadé de la possibilité et de l'urgence d'une spiritualité parfaitement laïque. Voici les dernières lignes d'un livre qu'il publia en 1925 chez Alcan à Paris, *La religion et la vie de l'esprit*. « Dans la série effroyable des crises de la guerre et de l'après-guerre, la religion, ou plutôt les ministres autorisés de la religion, ont fait éclater leur radicale impuissance. Qui sait ? Une sagesse tout humaine réussira peut-être mieux à polariser les bonnes volontés et à être la colonne de feu qui guidera l'humanité dans sa marche à travers le désert » (p. 228-229). Paul Oltramare est père de Géo Oltramare, qui deviendra un fameux tribun genevois d'extrême droite, et du socialiste André Oltramare, qui lui succédera comme professeur de latin à l'Université de Genève.

⁴ [Jacques] EHNI, *Trois formes du mythe de Zeus. Zeus dodonéen, Zeus crétois, Zeus olympien*, Genève, Imprimerie Charles Schuchardt, 1880 (45 p.). Très savant, Ehni avait collaboré à la *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* éditée par Johann-Jacob HERZOG, 22 volumes, Hamburg, Gotha, 1854-1867 (destinée à se métamorphoser entre 1908 et 1912 en *The New Schaff-Herzog Encyclopedia, or Religious Knowledge*, sous l'impulsion de Samuel Macauley Jackson). Il deviendra l'auteur de deux ouvrages de mythologie comparée publiés en allemand sur le thème du premier homme (*Der vedische Mythos des Yama verglichen mit den analogen Typen der persischen, griechischen und germanischen Mythologie*, Strassburg, K. J. Trübner, 1890 ; *Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1896). On peut aussi relever, parmi d'autres publications moins spécialisées, un *Essai sur le Faust de Goethe* (Genève, 1880), et *Sept conférences sur l'activité chrétienne* (Genève, C.-E. Alioth & C^{ie}, 1889). On trouve son *curriculum vitae* dans les archives de la Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève (Lettres adressées à la compagnie des pasteurs, Ms. Var. 21, folios 35/37). La lettre de candidature de J. Ehni décrit elle aussi en détail sa formation et son parcours : elle est conservée aux *Archives d'Etat. Série instruction publique*. Ehni ne semble pas avoir été reçu très chaleureusement par la bonne société genevoise. Cf. le jugement très réservé de Henri-Frédéric AMIEL, *Journal intime*, édité sous la direction de Bernard GAGNEBIN et Philippe MONNIER, 12 vols., Lausanne, L'Âge d'Homme, 1976-1994 : voir vol.12, 27 octobre 1880, p. 718-719.

Nous sommes alors en plein contexte d'économies sévères et de réduction des chaires. Mais c'est aussi l'époque où, « depuis 1920, les Députés socialistes au Grand Conseil, à chaque discussion de budget, demandaient la suppression des chaires purement théologiques de cette Faculté [la Faculté de théologie] ... » On reparla alors de l'histoire des religions: malgré les objections de certains, il fut question que l'Etat subventionne la discipline, en Théologie, avec d'autres disciplines historiques et philosophiques. Selon les *Annexes de l'histoire de l'Université de Genève*, publiées précisément en 1924 (au moment où Oltramare abandonne l'histoire des religions), « on a demandé [lors des débats au Grand Conseil] s'il était possible de trouver le savant universel, capable de parler avec autorité des textes religieux de l'Inde, de la Chine, de l'Egypte. Ce qu'on a le droit d'exiger, c'est que le professeur se sente vraiment chez lui dans une partie au moins du domaine qu'on lui demande d'explorer. S'il a acquis dans cette province une compétence spéciale, il comprendra sans peine comment les problèmes se posent dans les régions voisines, et il aura entre les mains l'instrument critique qui lui permettra de trouver son chemin dans le chaos des options contradictoires. »

Certes liée aux problèmes économiques, mais plus profondément motivée par la menace que représenterait pour l'enseignement de la théologie une éventuelle accession des socialistes à la majorité gouvernementale, se pose la question de l'autonomisation de la Faculté de théologie, qui sera réalisée en 1928. Cette même année, une chaire nouvelle, pour « La psychologie religieuse et l'histoire des religions », est créée dans une Faculté autonome de théologie protestante. Son titulaire est George Berguer, docteur en théologie. La psychologie religieuse était déjà une tradition genevoise, illustrée notamment par les travaux de Théodore Flournoy, qui diffusait les thèses de William James, et qui fut lui-même auteur, entre autres, d'un livre fameux consacré au spiritisme: *Des Indes à la planète Mars* (1899)⁷. C'est dans ce climat que Georges Berguer, comme le dit l'*Histoire de l'Université de Genève* de Charles Borgeaud, « aborda en psychologue des questions de méthode, l'étude des tempéraments religieux, la psychologie religieuse "anormale" (extases, théophanies, "prophétisme", les épidémies religieuses, etc.), la conversion, les types psychologiques et la vie religieuses, la mystique... Berguer traita de questions qui [étaient] à cheval sur les deux disciplines, telles que l'animisme, le totem, les mythes sacrificiels, et passa en revue les grandes religions de l'humanité. »

On lui doit une vie de Jésus du point de vue de la psychanalyse, qui fit quelque bruit⁸. Relevons aussi une étude sur les origines psychologiques du rite sacrificiel⁹, et un *Traité de psychologie de la religion* édité de manière posthume chez Payot à Lausanne en 1946, ainsi que de nombreux sermons publiés.

Georges Berguer devait occuper son poste jusqu'en 1944, date à laquelle il prit sa retraite. Pour sa succession, le Conseil de fondation de la Faculté de théologie fit le choix, comme professeur ordinaire, du pasteur Edmond Rochedieu qui enseignera jusqu'en 1965. Sa thèse de théologie est intitulée *La personnalité divine. Comment faut-il l'envisager? Essai de critique philosophique et de dogmatique chrétienne sur le spiritualisme français contemporain et la théologie protestante en France et en Suisse romande* (Genève, Labor, 1938). Il deviendra aussi docteur ès lettres, avec une thèse intitulée *Angoisse et religion*, publiée en 1952¹⁰. On lui doit divers travaux sur Jung, ainsi qu'une *Initiation à l'histoire des religions* (Neuchâtel, H. Messeiller, 1954) et deux volumes d'une série sur les grandes religions du monde.

En 1965, quand Edmond Rochedieu prit sa retraite, la Faculté de théologie, aux prises avec de nouvelles difficultés économiques et désireuse de développer un autre type d'enseignement (plus strictement théologique), se désintéressa de l'histoire des religions. La psychologie religieuse, elle, se vit attribuer une modeste charge de cours.

Le Département des Sciences de l'Antiquité de la Faculté des lettres reprit l'enseignement d'histoire des religions grâce à l'intervention du professeur de Grec, Olivier Reverdin, un homme politique influent qui vit là une excellente occasion de mettre à profit le savoir remarquable d'un chargé de recherches, Jean Rudhardt. Ce grand analyste de la piété grecque, philosophe et aussi papyrologue à ses heures, devait occuper, de 1965 à 1987, une chaire intitulée « Histoire des religions antiques et disciplines auxiliaires des sciences de l'antiquité ». Jean Rudhardt est connu notamment pour sa thèse, qui a marqué l'école de Jean-Pierre Vernant: *Notions fondamentales et actes constitutifs du culte en Grèce classique. Etude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV^{me} siècle*, publiée

⁷ Réimpression, Genève, Slatkine, 1983.

⁸ *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*, Genève-Paris, Atar, 1920 (traduction anglaise, *Some Aspects of the Life of Jesus from the psychological and psycho-analytic point of view*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1923).

⁹ Parue dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* (1929).

¹⁰ Genève, aux Editions du Mont-Blanc.

pour la première fois chez Droz, à Genève, en 1958¹¹.

Collaborateur de Jean Rudhardt à partir de 1970, l'auteur de ces lignes devait lui succéder en 1988, après avoir poursuivi sa formation à Chicago. La chaire genevoise, qui demeure en Faculté des lettres, son lieu d'origine, a été redéfinie et rebaptisée « Histoire des religions antiques ».

De par sa vocation interdisciplinaire (archéologie, histoire, philologie), et ses compétences aussi bien dans les domaines classiques que proche orientaux, le Département des sciences de l'antiquité de Genève constitue un espace idéal pour l'enseignement et la recherche en histoire et anthropologie (comparée) des religions¹².

Il est apparu possible de construire, dans le cadre de ce Département et dans le prolongement de l'enseignement de Jean Rudhardt, une véritable histoire comparée des religions prenant appui sur les terrains où se sont développés nos instruments d'analyse. L'exercice historiographique consistant à retracer (depuis l'Antiquité classique et proche orientale, à travers l'Antiquité tardive, puis les périodes médiévales et modernes jusqu'à la globalisation contemporaine) l'émergence et le développement de ce qui se constitue peu à peu comme une discipline scientifique, est une tâche absolument indispensable. Cette tâche déboucha très vite (avec Jean Rudhardt) sur un enseignement propédeutique des concepts de base et des méthodes. Mais cela ne suffisait pas. Il fallait aussi mettre les étudiants en mesure de reconnaître que d'autres points de vue sont possibles, parfois très lointains, très déroutants, issus d'autres aires culturelles. Il ne suffisait pas de

¹¹ Né à Genève le 14 janvier 1922, Jean Rudhardt est décédé le 29 juin 2003. Il avait eu pour maîtres, au Collège Calvin, certains des élèves directs de Ferdinand de Saussure. Ses réflexions originales et fécondes sur le sacrifice et le vocabulaire du sacré, sur le langage mythique, sur le thème de l'eau primordiale, sur l'orphisme (en particulier celui des *Hymnes orphiques* dont il nous a appris à reconnaître l'importance), le situent dans un courant de pensée proche à la fois de l'inspiration phénoménologique et de la démarche historico-anthropologique. Après sa thèse (rééditée chez Picard, Paris, 1992) ses autres ouvrages principaux ont pour titres *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque* (Berne, Francke, 1971) ; *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui* (Genève, Droz, 1981) ; *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques* (Paris, PUF, 1986) ; *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix* (Genève, Droz, 1999) ; *Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, (édition posthume par Philippe Borgeaud et Vinciane Pirenne), Genève, Labor et Fides, 2006 ; *Opera inedita* (édition posthume par Philippe Borgeaud et Vinciane Pirenne), Liège, Supplément Kernos 19, 2008.

¹² Cf. Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, éditions du Seuil (collection « Bibliothèque du XXI^e siècle »), 2004.

critiquer, de l'intérieur, la préhistoire, la genèse et les développements d'une approche qui fut la nôtre. Il ne suffisait pas de pratiquer une archéologie interne de l'histoire des religions en Occident. Il fallait encore nous préparer à rencontrer des élaborations différentes, issues de cultures extérieures (l'Extrême Orient, les peuples indigènes d'Australie ou d'Amazonie, etc...).

Le plan d'étude actuel de l'histoire des religions a donc été élaboré, pour cela, de manière transdisciplinaire, prolongeant et développant celui qu'avait réalisé Jean Rudhardt. Il est coordonné (conformément au cahier des charges du professeur titulaire) par l'Unité d'histoire des religions antiques. Ce plan d'étude conduit à un baccalauréat, puis à une maîtrise ès lettres en « Histoire des religions ». Le cursus fait appel à des enseignements généraux de méthode, à des « exercices de comparaison » (une nouveauté importante, introduite voici cinq ans, au niveau de la méthodologie de 3^eme année¹³), ainsi qu'à des cours spécialisés sur les religions de l'Antiquité classique (Grèce, Rome) et proche orientale (Égypte ancienne, Mésopotamie). Le passage par l'Antiquité est obligatoire, tout comme l'histoire de l'histoire des religions et la méthodologie. Mais il est accompagné d'une ou de plusieurs ouvertures (à choix) sur Byzance, l'Arménie et l'Islam, le Japon, la Chine, le christianisme et le judaïsme, et enfin sur l'Inde (en liaison avec Lausanne).

Quand le soussigné est devenu professeur ordinaire (officiellement en 1988, en fait depuis l'automne 1987), il s'occupait essentiellement de religion grecque, et accessoirement de religion romaine. Mais une orientation très nette était déjà en voie de développement. Le monde classique devait s'ouvrir à une approche comparatiste des cultures en contacts dans l'espace très large qui va du bassin méditerranéen à l'Égypte et au Proche Orient. En ce temps-là l'unité d'histoire des religions antiques ne comportait qu'un poste de professeur ordinaire et un poste d'assistant. Rien d'autre. Le professeur ordinaire, qui assumait le cours d'introduction générale (histoire de la discipline, problèmes et méthodes), a tout de suite œuvré dans le sens d'un renforcement du côté de l'anthropologie, pour encourager une formation qui tienne compte à la fois de la genèse de nos approches et de ce que Jean Rudhardt appelait l'altérité, la religion d'autrui. C'est ainsi qu'Alain Monnier de-

¹³ Chaque étudiant(e) doit, au terme d'une année de séminaire, rédiger un chapitre d'un livre virtuel sur un thème collectif choisi du point de vue de l'histoire des religions. L'étudiant(e) travaille en fonction de ses compétences particulières (philosophie, littérature, histoire, chinois, japonais, égyptologie, ethnologie, christianisme, judaïsme, islam, etc.) tout en tenant compte de la perspective comparatiste élaborée dans le cadre du séminaire hebdomadaire.

vint assistant, puis chargé de cours en anthropologie religieuse¹⁴.

Depuis 1999, un poste de maître d'enseignement et de recherche est rattaché à l'Unité (celui de Youri Volokhine, qui enseigne la méthodologie et la religion égyptienne).

Depuis l'automne 2007, un poste de professeure boursière de la Confédération a été attribué à Francesca Prescendi. Il renforce l'enseignement et la recherche dans le domaine de la religion romaine.

Depuis l'automne 2009, l'enseignement d'Elsa Leggittimo, maître assistant suppléante, boursière d'excellence de l'Université de Genève, renforce l'enseignement du bouddhisme et des religions d'Extrême Orient.

Dans le choix des assistants, à partir du moment où l'anthropologie s'est vue renforcée, la politique de l'Unité a été de choisir des jeunes gens engagés dans des domaines complémentaires de ceux du professeur ordinaire. C'est ainsi que furent engagés successivement pour cette tâche, à titre d'assistant fixes ou suppléants, après Alain Monnier (anthropologie religieuse), Mme Valérie Secret (qui s'intéressait à la religion romaine), puis Youri Volokhine (religion égyptienne), Francesca Prescendi (religion romaine), Agnès Nagy (christianisme ancien), Philippe Matthey (Grèce et Egypte), et Daniel Barbu (judaïsme ancien).

A partir de 2001, l'unité d'histoire des religions a été associée à la création du projet IRIS religions, dans le cadre AZUR (Lausanne-Genève EPFL). C'est de là que résulte la création de l'enseignement Méditerranée à l'EPFL (au sein du Collège des humanités).

Dès sa désignation en 1987, le professeur actuel a mis en place (en plus de ses heures de cours) un séminaire interdisciplinaire de l'histoire des religions, qui a fonctionné jusqu'à la création du séminaire « Mythe et rites » (lui aussi interdisciplinaire) créé dans le cadre du Projet National sur les émotions dirigé par Klaus Scherer. Les travaux de l'unité d'histoire des religions dans le cadre de la toute nouvelle Maison de l'histoire (projet Sinergia sur la fabrique des savoirs) vont désormais renforcer ce type d'activité.

L'Unité dirige aussi un programme de Formation continue de l'Université, et un programme de formation continue du DIP (écoles secondaires).

Le Département de l'Instruction Publique de Genève a pris contact en 2009 avec l'Unité d'Histoire des Religions pour qu'elle participe à la mise au point d'un enseignement sur le fait religieux dans l'Ecole secondaire genevoise. –

L'atelier comparatiste réalisé à Genève a été rendu possible par la participation à des projets interdisciplinaires soutenus par le Fonds national.

¹⁴ Alain Monnier est mort en juin 2009. Sa thèse de doctorat (*Déluges et autres catastrophes. Mythes d'Amazonie et de Nouvelle-Guinée*, Genève, Éditions Slatkine, 1999), est un exercice exemplaire d'analyse comparatiste. Chargé de cours depuis 1993 dans l'unité d'histoire des religions du Département des sciences de l'antiquité, il donna d'abord, pendant 9 ans, 2 heures de cours par semaines, puis, à partir de 2002, 4 heures qui furent stabilisées en 2007. Parallèlement, il collabora périodiquement avec le Musée d'ethnographie de Genève, et d'autres institutions.

Religionswissenschaft: Zur Geschichte, Problematik und Profilbildung einer komparativen Wissenschaftsdisziplin mit Blick auf die Universität Basel

Jürgen Mohn*

Zur Religionswissenschaft: Marginalien zu einer marginalen Wissenschaft

Jede wissenschaftliche Disziplin kennt ihre unterschiedlichen und einander widerstrebenden Konzeptionen. So auch die Religionswissenschaft. Je nach dem, wie sich ihre Vertreterinnen und Vertreter konzeptionell zum Religionsbegriff (also zum Gegenstandsbereich ihrer Wissenschaft), zum Wissenschaftsverständnis (also zur wissenschaftlichen Sichtweise auf diesen Gegenstand) und zur Aufgabenstellung (also zu den eigenen religionsbezogenen Forschungsprojekten) der Religionswissenschaft stellen, ergeben sich auch ganz andere Sichtweisen auf die Geschichte, die problematischen Seiten und die je erwünschte Profilbildung der Religionswissenschaft. Die Religionswissenschaft ist zwar ein älteres akademisches Fach als beispielsweise die Soziologie, die mittlerweile eine eigene Subdisziplin Religionssoziologie ausbilden konnte, aber auch ein quantitativ in jeder Hinsicht viel kleineres Fach. Die Religionswissenschaft hat sich daher im Gegensatz zur Soziologie als Wissenschaftsdisziplin trotz ihres potentiell umfangreichen Gegenstandsbereichs kaum ausdifferenzieren können und fristet nach wie vor ein marginales Dasein an den Universitäten. Viele Wissenschaften von der Theologie über Soziologie, Psychologie bis neuerdings hin zur Hirnforschung und Wirtschaftswissenschaft erheben den Anspruch, Religion zu traktandieren. Aber nur eine Disziplin erhebt den nominellen Anspruch, die wissenschaftliche Perspektive auf den Gegenstand Religion zu vertreten. Und damit stehen selbstredend die wissenschafts-

theoretischen, aber auch die gesellschaftsbezogenen Probleme ins Haus. Können andere Disziplinen keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben? Das ist ihnen schwer abzusprechen. Muss der Disziplinen-Name daher im Plural als Religionswissenschaften geführt werden, um die verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven im Sinne einer universitätspolitischen Organisationseinheit zusammenzuführen? Dann braucht es keine eigene Disziplin Religionswissenschaft. Und wer spricht wissenschaftlich kompetent in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, wenn es um Probleme der Religion geht? Da hört man Theologen, Islamwissenschaftler oder Rechtswissenschaftler bis hin zu medizinischen Spezialisten für Hirn und Spiritualität ihre autoritativ verbalen Zeigefinger erheben.

Die Religionswissenschaft könnte also abgeschafft werden, so marginal erscheint sie im kakophonischen Chor der selbsternannten wissenschaftlichen Religionspezialisten; - an denen es überdies nicht mangelt, seitdem von der Wiederkehr der Götter und der Religion feuilletonistisch gemunkelt und katedral spekuliert wird. ‚Religion‘ verspricht mediale Aufmerksamkeit, öffentliche Relevanzzugeständnisse und letztlich universitäre Gelder für Zentrenbildung. Alle wollen sich von dem Religionskuchen eine Scheibe abschneiden. Wie vermag sich hier die Religionswissenschaft zu profilieren? Sie muss die historische Genese der wissenschaftlichen Behandlung von Religion nachzeichnen, um hier ihre eigene Perspektive auszumachen. Sie muss ihren Gegenstand reflexiv bestimmen und Unterscheidungen einführen, die die anderen Disziplinen nicht kennen und die eine spezifische Sichtweise auf den Gegenstand Religion ermöglichen. Letztendlich muss sie aus ihrer marginalen Positionierung in Universität, Wissenschaftskanon und Gesellschaft eine Tugend generieren: die Kunst des marginalen Blicks auf Religion. Ein Blick, der mehr und anderes sieht als die anderen Disziplinen.

Die erste Unterscheidung des religionswissenschaftlichen Blicks besteht darin, zwischen religiösen und wissenschaftlichen Religionsdiskursen zu unterscheiden. Und auch wissenschaftliche Diskurse können religiöse sein. Hierzu braucht es einen marginalen, abständigen und reflexiven, letztlich auf verschiedenen Ebenen angesiedelten Religionsbegriff. Aus der Sicht des Randes, der sich als Zuschauer des gesellschaftlichen Religionsdiskurses positioniert, ist die gesellschaftliche und auch die im Kontext der unterschiedlichen Wissenschaften auf-

* Universität Basel, Departement Religionswissenschaft, Nadelberg 10, 4051 Basel.
E-mail: juergen.mohn@unibas.ch
www.religionswissenschaft.com

Jürgen Mohn, Dr. phil. habil., ist seit 2006 Ordinarius für Religionswissenschaft an der Universität Basel und seit 2008 Vorsteher des neu gegründeten bifakultären Departements Religionswissenschaft. Arbeitsschwerpunkte sind: Religionstheorie; Religionsästhetik; Buddhismusrezeption im Westen; Europäische Religionsgeschichte; Wissenschaftsgeschichte; Mythos-, Zeit- und Geschichtstheorien. J.M. studierte von 1984-1991 Religionswissenschaft, Psychologie, Ägyptologie, Japanologie, Philosophie und Kunstgeschichte in Marburg und Bonn; 1992-1995 Stipendiat und Promotion am Graduiertenkolleg für „Interkulturelle Studien“ der Universität Bonn; 1997-2003 Wissenschaftlicher Assistent für Religionswissenschaft an der LMU München; 2003 Habilitation an der LMU München; 2003-2006 Professur für Theorie und Methodik der Religionswissenschaft an der LMU München (Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft).

tauchende Verwendung des Wortes (bzw. des Begriffs) ‚Religion‘ kein wissenschaftlich zureichendes Kriterium für die Konstituierung des wissenschaftlichen Gegenstandsbereichs Religion in seiner ganzen Breite. Gesellschaftliche Religionsdiskurse, die sich vollmundig auch des Wortes Religion bedienen, sind nur ein reflexiver Teilbereich des religiösen Feldes. Die Religionswissenschaft befragt diesen Bereich: Was wird verhandelt, wenn über Religion dort gesprochen wird, wo der Begriff für relevant gehalten wird: von der Religionskritik über die Religionsindifferenz bis hin zur apologetischen Wiederkehr-Rhetorik. Warum reden Europa, der Westen und darüber hinaus die durch den Westen beeinflussten Kulturen so ambivalent über Religion? Aber auch in anders strukturierten, nicht eurogenen Semantiken gibt es ähnlich gelagerte, religionsähnliche und ebenso weit, ambivalent und konkurrierend verwendete Worte bzw. Begriffe: Wie und warum wird dort beispielsweise über (Arabisch) *dīn*, über (Chinesisch) *dao*, über (Sanskrit) *dharma* oder *śruti* oder über (Japanisch) *shūkyō* verhandelt? Religiöse Religionsdiskurse treten kulturdifferent und multilingual auf.

Der Gegenstand der Religionswissenschaft geht jedoch in den semantischen Religionsdiskursen und ihren gesellschaftlichen Pragmatiken nicht auf. Es sind religionsreflexive Diskurse wie sie in vielen Kulturen als selbstreflexives Epiphänomen umfassenderer religiöser Diskurse auftreten, die als Welt-, Ordnungs-, Geschichts- und Sinnstiftungs-, aber auch als Gegendiskurse des Bruches und der Diskontinuität von Ordnung gekennzeichnet werden können. Sie gehören in ein weiter zu bestimmendes Feld dessen hinein, was nur metasprachlich, also *religionswissenschaftlich* als Religion, eben als Gegenstand der Religionswissenschaft bestimmt werden kann.

Diese Unterscheidung bestimmt also zum Teil den Blick der Religionswissenschaft, was jedoch für eine Profilbildung nicht zureichend ist. Hinzu muss kommen, dass die Religionswissenschaft diesen doppelten Gegenstandsbereich (religiöse Diskurse und Religionsdiskurse) von ihrem eigenen Standpunkt unterscheiden können muss. Wenn sie nicht in einem reflexiven Mahlstrom an Reflexion untergehen will, muss sie sich in Abständigkeit zu ihrem Gegenstand bemühen, muss sie eine Sensibilität dafür entwickeln, wann Religionsdiskurse mit religiösen Anliegen gekoppelt werden. Sie muss wie die Marginalie zum Text der Religionsgeschichte diese ihre marginale Beobachterperspektive reflektieren und versuchen, sie beizubehalten. So schwer das im einzelnen auch durchzuhalten sein mag, um nicht zwischen der Skylla eines naiven Religionsneutralismus und der Charybdis einer postmodernen Belieblichkeit in Sachen Religion (*religious studies*) unterzugehen, bleibt das eine regulative und sensibili-

sierende Aufgabe religionswissenschaftlicher Theoriebildung.

Letztlich kann sie diesen Standpunkt nur einnehmen, wenn sie konsequent versucht, komparativ vorzugehen und zu argumentieren: selbst in lokalhistorischen Perspektiven und gegenwartsbezogenen Untersuchungsbereichen. Die Generierung ihrer reflexiven Begriffssprache, die gerne auch als Metasprache bezeichnet wird, muss sich konsequent formalisieren und von den religiös kontaminierten Inhalten des spezifischen Untersuchungsgegenstandes absehen. Der Vergleich muss implizit immer mitgedacht werden.

Diese Punkte können dann das Profil einer wissenschaftlichen Disziplin auszeichnen, die als Religionswissenschaft im Singular erhobenen Hauptes wird auftreten können. Wobei nicht vergessen werden darf, dass die Religionswissenschaft gerade deswegen eingebunden bleibt in einen grösseren wissenschaftlichen Forschungsverbund, der sich aus politikwissenschaftlicher, theologischer, soziologischer, psychologischer, medizinischer, ethischer, philosophischer und lokalhistorischer Perspektive mit Religion beschäftigt. Jedoch nur dann, wenn sie einen eigenen Standpunkt, eine eigene Perspektive und Fragestellung mitbringt, ist die Religionswissenschaft soweit profiliert, dass sie auch die nicht-religionswissenschaftliche wissenschaftliche Religionsforschung und den gesellschaftlichen Religionsdiskurs bereichert.

Zur Geschichte der Religionswissenschaft als Geschichte des komparativ konstituierten Gegenstandsbereichs ‚Religion‘

Jede wissenschaftliche Disziplin hat ihre *Gegenstandsgeschichten*. Diese werden aber unterschiedlich bestimmt und erzählt: je nach wissenschaftlichem Standpunkt und Interesse am Gegenstand, je nach gesellschaftlichem Gegenwartsinteresse und disziplinärer Zukunftsvision. Viele weitere Faktoren mögen eine Rolle spielen. „Was ist der Gegenstand der Religionswissenschaft?“ ist dann eine Frage, die vielleicht, wenn sie auf diese Weise ‚objektivistisch‘ und zu pauschal formuliert wird, falsch gestellt sein mag. Aber diese Frage ist nichtsdestoweniger zentral und zugleich auch unbequem, weil anderen wissenschaftlichen Zugängen tendenziell widerstreitend, wenn es eine eigenständige Wissenschaftsdisziplin Religionswissenschaft im dezidierten Singular an den Universitäten und im traditionellen Spektrum ihres Fächerkanon geben soll. Stellt eine Disziplin innerhalb der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften nicht mehr die Frage nach dem, was sie - und auf ihre Weise nur sie - eigentlich untersucht, hat sie bereits ihr Proprium innerhalb des Wissenschaftskanons fahrlässig aufgegeben und als eigenständige Nachbar-

disziplin kläglich versagt. Die Religionswissenschaft muss sich ihr *Nomen proprium* im Prozess der Gegenstandskonstitution immer wieder reflexiv erarbeiten. Die folgenden Überlegungen zur Religionswissenschaft schliessen sich daher an das zuvor skizziert vorgeschlagene Proprium der Religionswissenschaft an und wissen dabei genau, dass andere Vertreterinnen und Vertreter dieser Disziplin das ganze anders sehen. Das ist nicht nur gut so, sondern der Normalfall selbstkritischer Wissenschaft.

Wenn ein Beitrag zur Religionswissenschaft auf diese selbstproblematisierende Weise kokettiert, dann scheint aber doch auch etwas faul zu sein im Staate der Religionswissenschaft. Und so ist es auch: Seit ihrer Entstehung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die Religionswissenschaft gezwungen, sich gegenüber ihrem Gegenstand Religion zu positionieren und ist den Ansprüchen der anderen religionsbezogenen Disziplinen gegenüber in Rechtfertigungsnot und Abgrenzungskämpfe verwickelt. Sie etablierte sich als „Allgemeine Religionsgeschichte“ im Gegensatz zu den lokalen Religionsgeschichten, sie disziplinierte sich als „Vergleichende Religionswissenschaft“ im Gegensatz zu den Religions-Theologien, die unter dem Etikett der Missions- und Religionswissenschaft oder der Systematischen Theologie an den evangelisch-theologischen Fakultäten und unter der Bezeichnung Fundamentaltheologie (oft mit dem Appendix Religionswissenschaft versehen) an den katholisch-theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum beheimatet waren und sind. Die Religionswissenschaft institutionalisierte sich also an den philosophischen Fakultäten und grenzte sich in ihrem vergleichenden Anspruch hinsichtlich der beschreibenden Rekonstruktion von Religion deutlich von ähnlichen Unternehmen im Kontext der Theologien und der lokalen Religionsgeschichten ab.¹

An den Universitäten entstehen ganz unterschiedliche Traditionen, *Religion* begrifflich zu bestimmen, wissenschaftliche Standpunkte gegenüber Religion als gesellschaftlichem oder kulturellem Teilbereich zu begründen und einzunehmen und sich gegenüber anderen Forschungsperspektiven zu behaupten. Aber nur dort, wo Abgrenzungen nötig waren, hat sich auch ein eigenständiges Profil einer Wissenschaft herausgebildet, deren primäres und sogar

einziges Thema Religion darstellt und die einen wissenschaftlich-vergleichenden Anspruch in Bezug auf Religion/Religionen/Religiöses erhebt. Hierzu benötigte diese entstehende Disziplin immer wieder den Versuch, aus einer eigenen Perspektive heraus, Religion anders zu bestimmen als dies in den Theologien oder in den anderen religionsbezogenen Disziplinen wie der Soziologie, der Ethnologie oder der Psychologie - trotz vieler Gemeinsamkeiten - der Fall war. Lange Zeit beherrschte hierbei die Religionsphänomenologie das deutschsprachige und skandinavische Wissenschaftsfeld und begründete im engen Kontakt mit den lokalen, meist ausereuropäischen Religionsgeschichtsschreibungen den wissenschaftlichen Sonderanspruch auf das Phänomen ‚Religion‘. Mit der Neuperspektivierung der Religionswissenschaft innerhalb und als eine der Kulturwissenschaften an den philosophischen Fakultäten wurde jedoch die Religionsphänomenologie (spätestens während der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts) von ihrem Thron gestossen. Ihre Kritiker befanden, sie sei zu theologielastig, unhistorisch, textbezogen, religionssubstantialistisch, kontextvergessen und letztlich religoid vorgegangen. In ihren Texten spiegelte sich nur die eigene Religiosität des Forschers wieder und sie verwechselte daher den Gegenstand der Religionen selbst (das Göttliche, Transzendente, Heilige) mit dem eigenen Gegenstand, der ja nur die Rede über der das Göttliche, nicht aber das Göttliche selbst sein könne.

Im Kontext kulturwissenschaftlicher Beschreibungsparadigmata wurde versucht, die religionswissenschaftliche Beschreibungssprache wissenschaftstheoretisch neu zu begründen und dabei doch den vergleichenden Anspruch aufrecht zu erhalten. Jedoch führte die Auflösung des Gegenstandsbereichs Religion in kulturwissenschaftliche Beschreibungsparameter zu einer gefährlichen Tendenz, den Gegenstand Religion selbst in Kultur aufzulösen. Die durchaus bestehenden Definitionsprobleme wurden nicht angegangen, sondern verdrängt und an den nicht weniger problematischen Kulturbegriff weitergereicht. Damit wurde der spezifische Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft schwer abgrenzbar und somit kulturwissenschaftlich in Frage gestellt. Diese Bedrohung unterlief dann aber auch den Anspruch, Religion kompetenter als andere Disziplinen zu erforschen.

Die Autonomiefrage der Religionswissenschaft steht also weiterhin vor der Aufgabe, ihren Gegenstand zu bestimmen, sich wissenschaftstheoretisch zu disziplinieren und den religiösen wie lokalhistorischen Anliegen und Kompetenzen eine spezifisch vergleichende Forschungskompetenz an die Seite zu stellen. Und diese Aufgabe entsteht bereits bei der Reflexion auf den Gegenstandsbereich und dessen Konstituierung: also bei der Frage „Was ist der Gegenstand der Religionswissenschaft?“. Die-

¹ In Frankreich etablierte sich hingegen eine Religionsforschung im Rahmen der entstehenden Sozialwissenschaften (einschliesslich der Ethnologie) und der Erforschung der lokalen Religionsgeschichten im Rahmen der Philologien. Im englischsprachigen Raum entwickelt sich ein oft profilloses Sammelsurium an „Religious Studies“, in das sich dann auch die Tradition der „Comparative Religion“ einfügte. In Japan wurde die Religionswissenschaft an der Universität Tokio unter ganz anderen gesellschaftlichen und religionsgeschichtlichen Bedingungen bereits im Jahr 1905 und damit früher als beispielsweise in Deutschland eingerichtet.

ser Frage kann die Religionswissenschaft weder bei der Beschreibung ihrer Geschichte noch bei der Profilbildung aus dem Weg gehen. Auch wenn eine substantialistische Bestimmung oder gar Definition von Religion weder bei der Wissenschaftsgeschichtsschreibung, bei der wissenschaftstheoretischen Begründung und auch nicht im Rahmen der Universitätspolitik hilfreich sein mag, muss doch immer wieder eine heuristische Reflexion des Religionsbegriffs im Sinne der Bestimmung des eigenen Gegenstandsbereichs der Forschung vorgenommen werden.

Ausgangspunkt muss also die heuristische Setzung des Gegenstandsbereichs sein. Diese kann explizit erarbeitet werden, wird jedoch zumeist implizit vorgenommen und dann unterschwellig, wenn nicht unbewusst gehalten. Bei diesen Setzungen, die oft nur zwischen den Prosazeilen der einzelnen Forscher herausgelesen werden können, spielen viele Faktoren eine Rolle. Persönliche, gesellschaftliche, aktualitätsbezogen-modische ebenso wie manchmal eben auch religiöse oder gar theologische. Eine solche Gegenstandsbeschreibung muss aber zudem flexibel sein, sie muss heuristisch und spezifisch, aber auch diskursfähig vorgenommen werden. Zwei Dimensionen sind zu berücksichtigen: der zu erblickende Gegenstand Religion und der religionswissenschaftliche Blick. Und es muss von allgemeinen zu spezifischeren Bestimmungen vorgegangen werden. Dabei ist zu beachten, dass diese theoretischen Bestimmungen letztlich der Forschungspraxis, also den vielen Einzelgegenständen der religionswissenschaftlichen Forschung dienen müssen. Wir müssen den vielfach variierten Spruch Kants auch in dieser Hinsicht hochhalten: Religions-theorie ohne (historische oder gegenwartsbezogene) Forschungspraxis ist blind, eine religionsbezogene Forschungspraxis ohne Religionstheorie ist naiv. Der Gegenstand Religion ist als ein Faktor gesellschaftlicher, kultureller und damit immer auch individueller Phänomene zu fassen, der Blick hierauf ist ein genuin komparativer, der Standort ein dezidiert nicht-religiöser. Die Geschichte der Religionswissenschaft fängt also 1. mit einer komparativen und 2. religiös desinteressierten Hinblicknahme auf 3. Phänomene namens Religion an, die situativ im Prozess der Hinblicknahme konstituiert werden.

Dabei ist sozusagen implizit immer ein universalhistorischer und - um ein Modewort zu verwenden - globaler Ansatz verbunden: ein die Kulturen und Gesellschaften übergreifender Vergleichsansatz. Nur ‚offenbart‘ sich das zu vergleichende Phänomen Religion nicht aus der Fülle des Gegebenen oder der Möglichkeiten von sich aus, sondern muss durch den wissenschaftlichen Blick konstituiert werden. Die Selbstbezeichnung oder Ablehnung der Bezeichnung Religion durch spezifische Akteure stellt keinerlei Kriterium für diesen Ansatz dar. Denn

das würde Kulturen ohne Verwendung des Religionsbegriffs ausschliessen, es berücksichtigt nicht die polemische oder spezifisch religiöse Begriffsverwendung von Religion und schliesst Phänomene aus der Forschung aus, die nicht in der Verfügbarkeit von Sprecherpositionen stehen (z.B. die Erforschung von Artefakten in der Archäologie). Jeder Gegenstandsbereich komparativer Forschung verlangt einen konstruierten, verallgemeinernden Zugriff, der sich dann in der Einzelarbeit bewähren und korrigieren sollte. Wer anders meint vorgehen zu können, täuscht sich selbst.

Die mögliche Bewährungsperspektive dieser Position ist natürlich das Problem. Was sind die Kriterien einer solchen sich selbst bewährenden Forschungspraxis? Das ist und bleibt die Crux komparativer Forschungen, die immer ein zeitlicher und zirkulärer Prozess zugleich sind. Die Nichteinhaltbarkeit des Ideals von Konstituierung und Bewährung ist aber noch lange kein Grund zu dessen Infragestellung. Komparative Heuristik arbeitet mit einem regulativen Ideal der Veränderbarkeit des zwischen Beobachtung und Beobachteten changierenden Forschungsprozesses, der gesellschaftlich und individuell rückgebunden bleibt. Die Konstituierung eines *tertium comparationis* und dessen ständiger Korrektur im Prozess einer kulturübergreifenden Religionsforschung ist das Ideal. Dieser Prozess ist aber nicht zu verwechseln mit der wissenschaftlichen Forschungsideologie des Fortschreitens von Erkenntnis oder mit dem Annäherungsmythos an eine vermeintliche Wahrheit als Telos dieses Prozesses. Die Korrektur ist selbst ein Aushandlungsprozess innerhalb der *Scientific Community* und hat keinen archimedischen Kontrollpunkt, basiert also keinesfalls auf einer Korrespondenztheorie vermeintlicher Wahrheit. Dies vorausgeschickt muss der Gegenstand im Kontext von Kultur und Gesellschaft beschreiben werden. Hierzu gibt es unterschiedliche funktionale und substantielle Bestimmungsmöglichkeiten von Religion, die mittlerweile sicherlich schon in die Hunderte gehen. Beim Gesellschafts- oder Kulturbegriff oder bei der Bestimmung von Leben (Life Sciences oder Biologie) oder bei Politik oder Recht oder auch bei der Bestimmung von Ritual oder Mythos oder Wirtschaft sehen die Probleme ähnlich aus. Alle Disziplinen, die sich diesen Grossforschungsbereichen widmen, müssen bei der diskursiven Verallgemeinerung von Forschungsergebnissen mit heuristischen Begriffsbestimmungen vorgängig und nachgängig zum Forschungsprozess umgehen, ohne dabei endgültige Festlegungen vornehmen zu können.

Auch die Grenze von Religion und Nichtreligion ist nie gegeben, sondern immer unterschiedlich zu bestimmen. Wie sie bestimmt werden kann, hängt auch von dem zweiten Punkt ab: es dürfen nicht religiöse Unterscheidungen zur Unterscheidung von

Religion herangezogen werden. Es muss eine Abständigkeit gewahrt werden, die die religionswissenschaftliche Distanzsprache von der religiös valorisierten Eigensprache der religiösen Phänomene unterscheidet. Sonst würde es zu einer Verallgemeinerung bestimmter religiöser Inhalte kommen. Die Differenz von heilig und profan beruht auf einer Unterscheidung, die religionsintern in der Antike als Strukturierung des Raumes auftaucht. Wird das Heilige mit dem Tempelbezirk und damit mit dem göttlichen Bereich identifiziert, wird eine spezifisch inhaltliche religiöse Wahrnehmung des Raumes verallgemeinert. Man fängt sich damit Probleme dergestalt ein, dass es in der Religion allgemein um das Heilige ginge und dass das Profane ausserhalb des religiösen Bereiches liegen würde. Wird nun unter dem Vorzeichen dieser Differenz eine vergleichende Religionsgeschichte geschrieben, wie das der rumänische Religionshistoriker Mircea Eliade vorgeschlagen hat, wird die religiöse Gegenstandssprache in die wissenschaftliche Distanzsprache hinein erweitert und die religionswissenschaftliche Kategorienbildung zu einer religiösen. Anders und formaler sähe es aus, würde die Setzung der Differenz von markiertem Raum zu nicht-markiertem Raum zu einem Suchkriterium religiöser Weltwahrnehmung erhoben. Dann läge das Profane nicht ausserhalb des Heiligen und damit des Religiösen, sondern dichotomische, qualitative Raumwahrnehmungen, die unterschiedliche Abstufungsmöglichkeiten zulassen, könnten dann eines der heuristischen Kriterien für religiöse Raumwahrnehmungen sein. Die Setzung grundlegender Raum- oder Zeit- oder Sozial- oder Handlungseinteilungen wäre eine mögliche formale Bestimmung desjenigen Faktors, der als Religion im komparativen Forschungsprozess beschrieben und verglichen werden könnte. Eine solche Bestimmung von Religion als Orientierungssetzung hätte weitere Voraussetzungen zu berücksichtigen und Erweiterungsmöglichkeiten auszutesten. Wenn Religion primäre Orientierung ermögliche, dann setzt sie mit den grundlegenden Differenzpunkten eine Ordnung in die wahrnehmbare Welt. Die Orientierungsleistung müsste also auf ihre Ordnungsimplikate hin befragt werden. Wenn Ordnungen gesetzt werden, sind Grenzen und Grenzverletzungen impliziert, sind in sozialer Hinsicht Inklusion und Exklusion beteiligt. Wenn Religion mit Ordnungssetzungen zu tun habe, dann ist ihr Thema selbstredend gerade auch das Gegenteil, das sie zu verhindern trachtet: Un-Ordnung oder Chaos. Wenn aber der Prozess der Ordnungsetzung immer auch Umbrüche mit sich führt, die Neuordnung die Umordnung alter Ordnungen impliziert, ist sie auch an dem Prozess der Zerstörung und Auflösung, der Dekonstruktion und Destruktion beteiligt, in zeitlicher Hinsicht an der Kontinuität von Tradition ebenso wie an Diskontinuität durch beispielsweise ‚Reformation‘ oder ‚Renaissance‘. Wo-

bei die beiden letztgenannten Begriffe wiederum die bereits inhaltlich religiöse Ausdeutung eines solchen Prozesses darstellen und auf die ‚Reformation‘ und die ‚Renaissance‘ als historische Epochenbezeichnungen verweisen, die deutliche Bewertungen im Kontext der Religionsgeschichte Europas darstellen.

Religionswissenschaftliche Beschreibungssprache muss also bereits bei der Konstituierung des Gegenstandsbereichs, der untersucht werden soll, darauf achten, dass in die formale Beschreibungssprache hinein nicht vorschnell Inhalte bestimmter Religionen verallgemeinert werden. Nur in dieser Formalisierung kann sie ihren komparativen Status, der immer auch kulturübergreifende Überlegungen impliziert, plausibel aufrechterhalten. Nicht-religiöse Gegenstandskonstituierung führt also zu systematischen und reflexiven Fragestellungen: Wie hängen die Begriffe und die solcherart konstituierten und zu untersuchenden Phänomene zusammen? Wie kann sich die Begriffssprache formalisieren und aus der religiösen (im Kontext des europäischen Christentums) und zumeist theologisch kontaminierten Sprachlichkeit lösen? Das Problem stellt sich bei der Verwendung von Begriffen wie *heilig*, *transzendent*, aber auch bei den Begriffen *Orientierung* und *Ordnung* oder *Chaos*. Die reflexive Vorsicht muss also in die systematisierende Beschreibungssprache übernommen werden. Die Religionswissenschaft muss theoretisch ebenso bewusst und sprachsensibel vorgehen, wie sie sich in selbstverständlicher Weise im Forschungsprozess je nach Fragestellung und Quellenbereich unterschiedlicher Methoden bedienen muss. Religion zu beschreiben ist also immer dann, wenn es ein komparatives Vorgehen ist, ein auf der Ebene der wissenschaftlichen Sprache tendenziell systematisches Unternehmen. Die Religionswissenschaft ist deswegen aber nicht, wie in älteren Bestimmungen oder in einigen Professuren-Bezeichnungen suggeriert, eine systematische Disziplin. Die Systematizität ihrer Begriffsarbeit ist ihrem komparativen Anspruch nachgeordnet, ergibt sich erst sekundär aus ihrem religionsvergleichenden Anliegen.

Aus dieser Selbstpositionierung ergibt sich nun auch eine spezifische Bestimmung des Disziplinsingulars: im Folgenden kann nur eine „*Komparative Religionswissenschaft*“ als Religionswissenschaft verstanden werden. Hierzu braucht sie allerdings nicht mehr die qualifizierende adjektivische Bestimmung explizit hervorzuheben. Denn der zu konstituierende Gegenstand selbst verbürgt bereits den komparativen Anspruch einer jeglichen Religionsforschung, die als Religionswissenschaft wird auftreten können. An der Universität Basel wird insofern eine bestimmte Tradition der Religionswissenschaft fortgeführt, die sich einem nicht-religiösen und explizit komparativen Verständnis von Religi-

onswissenschaft verpflichtet sieht. Daher gehören in die Wissenschaftsgeschichte dieser Tradition auch nicht solche Behandlungen von Religion, die entweder religiös oder bloss religionsgeschichtlich bzw. nicht-vergleichend sind.

Zur Genese des Religionsbegriffs und zur Geschichte der Religionsforschung in Basel

Die Entstehung der vergleichenden Religionsforschung, die dann in die Ausbildung der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin mündete, ist ein Folgeprodukt der Transformationen der Religionsverständnisse und damit der Religionsbegriffe gegen Ende des 18. und im Laufe des 19. Jahrhunderts. ‚Religion‘ im heutigen Sinne ihrer Verständnisse ist eine Neuerfindung des 18. und 19. Jahrhunderts. Diese Erfindung betrifft die Semantik, mit der bestimmte Phänomene öffentlich, vorwiegend politisch und wissenschaftlich, rechtlich und kulturell, aber auch neu in der traditionellen christlichen Sprache verhandelt wurden. Die religionsgeschichtlichen Entwicklungen des 18. und 19. Jahrhunderts haben sich in und mit dem Religionsbegriff zugleich zum Ausdruck gebracht. Da sich diese Phänomene und Strukturen äusserst disparat entwickelt haben, hat sich auch eine entsprechende Disparatheit und Widersprüchlichkeit in den Religionsbegriff selbst eingeschlichen. Unter Religion wurde vieles und unvereinbares verstanden. Die breite einsetzende weltanschauliche Pluralisierung und Individualisierung, die auch eine zunehmende Fragmentierung der christlichen Konfessionen bedingte und sich zum Teil selbst aus dieser christlichen Diversifizierung herleitete, steht in einem breiteren religionsgeschichtlichen Diversifikationsprozess, der weit über die christlichen Gestalten von Religion hinausreicht. Zu den Phänomenen, die unter Religion verstanden und öffentlich verhandelt wurden, zählen seit dem 18. und 19. Jahrhundert weiterhin auch, aber eben nicht mehr exklusiv die Monotheismen: die Konfessionen und christlichen Denominationen, das Judentum und der Islam. Hierzu gehören auch der randständige Atheismus und Pantheismus und das früher so genannte polytheistische Heidentum und der Aberglaube sowie zunehmend die Religionen, die durch den Kolonialismus als primitive Religionen in den europäisch-westlichen Horizont aufgenommen wurden. Hierzu gehören weiterhin der mit erheblichen Verständnisschwierigkeiten nur zögerlich als Religion identifizierte Buddhismus. Aber nicht nur die später so genannten grossen Weltreligionen und ihre Randphänomene werden als Religion bezeichnet, sondern auch - und das ist neu gegenüber den Verwendungen des Religionsbegriffs in der römischen Antike und auch noch in der frühen Neuzeit - viele weitere zunächst disparate Phänomene: so die politischen Religionen der modernen Nationalismen und die individuell akzentuierten Kunstreligionen sowie die Debatten über die ‚Religion der

Zukunft‘; eine Bezeichnung, mit der der angebliche Religionskritiker Feuerbach seine eigene Philosophie bezeichnete. Weiterhin werden unter dem Etikett Religion verhandelt: die Wissenschaftsreligionen wie der Haeckelsche Monismus, die Theosophie, die Esoterik und der Okkultismus und die Versuche der Repristinierung gnostischer und paganer Religionen. Durch diese disparaten Religionsdiskurse sind zugleich die Pluralisierung und Individualisierung des Religiösen, des als Religion Vermeinten oder sich als Religion selbst Bezeichnenden, ins Bewusstsein der Öffentlichkeiten getreten. Die Diversifikation des Religiösen in seinen gesellschaftlichen (insbesondere politischen und wissenschaftlichen) Diskursen wurde zur Möglichkeitsbedingung, (überraschend) neu und öffentlich von Religion zu reden. Mit dem polysemantischen Religionsbegriff tritt in die Öffentlichkeit der intellektuellen Diskurse ein ambivalenter, sowohl existentiell und politisch aufgeladener wie polemisch-kritisch eingesetzter Begriff, der zum Stachel im Fleisch der traditionellen Religionen wird. Der entstehende Kollektivsingular Religion lässt sogar trotz oder auch wegen seiner theologischen Verwendungen in semantischer Hinsicht die monotheistisch etablierten und institutionalisierten Religionen als ein Spezialfall einer allgemeineren und abstrakteren (Menschheits-)Religion hinter sich. Wenn diese neuen Religionsbegriffe jedoch zu einem Signum der plural gewordenen Religionsgeschichte wurden, als Fremd- und als Eigenbezeichnung scheinbar nur wenig zu vereinbarende Phänomene bezeichneten, stellte sich als wissenschaftliche Fragestellung das Problem: Was verbindet diese historischen und die verschiedensten Gesellschaften und Kulturen übergreifenden Phänomene, die mit der Bezeichnung Religion belegt wurden?

Die vergleichende Religionswissenschaft, die diese Frage kulturvergleichend explizit aufgenommen hat, ist daher ein Produkt der modernen Religionsgeschichte, einer Religionsgeschichte, die in dem Religionsbegriff ihr ganz spezifisches Medium und Signum gefunden hat, die in und durch den Religionsbegriff in die intellektuelle Öffentlichkeit trat. Und damit ist auch impliziert, dass im 19. Jahrhundert genau dann die reflexiven Strukturen in die Religionsgeschichte gekommen sind, als sie sich auf eine spezifische Weise als Religionsgeschichte (und eben beispielsweise nicht mehr als Heilsgeschichte) begreift. Ein Ort dieses Reflexivwerdens besteht in der Einrichtung von akademischen Disziplinen, die sich der allgemeinen Religionsgeschichte zuwenden und von öffentlichen Vortragsreihen, Kongressen und Gesellschaften, die ihre akademische Identität als spezifische Diskurse eben genau diesem herausfordernden Religionsbegriff verdanken.

In der Geschichte der Religionsforschung an der Universität Basel wurden ebenfalls komparative

Ansätze und Begriffe zur Thematisierung von Religion im 19. Jahrhundert entwickelt. Die Lehre von der *Potenz der Religion* bei Jakob Burckhardt zeigt bereits reflexive, abständige und komparative Nuancen in der religionsbezogenen Begriffswelt, auch wenn diese Potenzenlehre wohl eher in die Vorgeschichte der Religionswissenschaft gehört.² Lange vor den Kongressen zur allgemeinen und vergleichenden Religionsgeschichte hat sich Burckhardt allgemein-vergleichend über Religion geäußert und diese selbst wie den Begriff dem radikal historisierenden Blick des Skeptikers unterworfen. Zwar war er sich 1871 gegenwartsdiagnostisch nicht sicher, ob er und seine Zeit am „Eingang einer grossen religiösen Krise“ stünden, aber das „Kräuseln auf der Oberfläche“ meinte er schon erahnen zu können. Religion ist für ihn neben dem Staat und der Kultur eine der Potenzen der Geschichte, aber eine, die - obwohl sich die Religionen selbst je für stabil und ewig halten und mit universaler Geltung ausgestattet sehen (29) - genauso wandelbar sei wie die beiden anderen. Burckhardt leitet früh die Kulturierung von Religion ein, d.h. die Bedingtheit der Religion durch Kultur (152), indem er sie ebenso wie die anderen Potenzen der Wandelbarkeit des wühlenden Geistes unterwirft (7-8). Aus dieser Distanz heraus vermag der humanistische Seismograph deswegen eine religiöse Krise zu erahnen, weil die Kirchen nicht mehr dem Religionsverständnis der damaligen Zeit entsprächen. Das Christentum könne in seiner Rolle als öffentliche Anstalt das von Burckhardt in der Nachfolge Schopenhauer mit dem Begriff „metaphysisch“ bezeichnete Bedürfnis nicht mehr befriedigen. Es würde durch die kulturellen Entwicklungen seiner Zeit zudem dreifach in Frage gestellt: 1. durch die Egalisierung der heiligen Schriften mit anderen Schriften in der Wissenschaft und Philosophie, 2. durch die Loslösung und Autonomisierung der Moral von der Religion (die fortschrittsorientierte Philanthropie sei ein Korrelat des diesseitigen Erwerbssinnes und die Lebensrätsel wöllten unabhängig vom Christentum gelöst werden), 3. durch ein Weltleben, das durch Arbeit, freie geistige Tätigkeit und die Wohltaten der neueren Kultur gekennzeichnet sei. Überdies bemerkt Burckhardt, dass die Kunst, diese „Verräterin“, die Inhalte der Religion ausgeschwatzt hätte (155); so lebe die Religion bereits seit der italienischen Renaissance „wesentlich nur noch als Kunst fort“ (156). Burckhardt historisiert wissenschaftlich als Historiker und kulturalisiert kritisch als Christentumsskeptiker den Religionsbegriff. Er zeigt also paradigmatisch, wie der wissenschaftliche und potentiell vergleichende Religionsbegriff im Kontext ‚religiöser‘ Auseinandersetzungen gewonnen wurde.

Am Ende der akademischen Entwicklung der vergleichenden Religionsforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts illustriert sich diese These paradigmatisch in dem *II. Internationalen Kongress für Allgemeine Religionsgeschichte*, der 1904 an der Universität Basel stattgefunden hat. Während der Kongresstage des ersten internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte bedauerte man im Paris der Weltausstellung von 1900 das Fehlen der deutschsprachigen Forschung. In privaten Gesprächen, wie dem Bericht des Organisers über die Vorgeschichte und die Vorbereitungen zum Basler Kongress zu entnehmen ist, stellte sich aus nahe liegenden Gründen schnell Basel als nächster Austragungsort des zweiten Kongresses heraus.³ Der einzige deutschsprachige Vertreter in Paris war Basler Professor und die deutsch-schweizerischen Städte hatten damals bereits seit längerer Zeit im Gegensatz zu den reichsdeutschen Universitätsstädten allgemeine Religionsgeschichte in die Lehrpläne aufgenommen. So wurde der Basler Teilnehmer des Pariser Kongresses, Alfred Bertholet, damals noch ausserordentlicher, ab 1905 ordentlicher Professor für Altes Testament an der Universität Basel, von Albert Réville im März 1902 offiziell angefragt, den zweiten internationalen Kongress auszurichten. Immerhin wurden weltweit 1500 Gelehrte mit einer Einladung angeschrieben. Aber es galt ja auch, wie es im Einladungsschreiben bereits damals formuliert wurde, „einer so erfreulich aufstrebenden jungen Wissenschaft wie der allgemeinen Religionsgeschichte“ Unterstützung zuzusprechen. Man könne zwar in Basler Bescheidenheit den Vergleich mit den „grossen Centren“ nicht aufnehmen, Basel könne aber gerade mit seinem „ruhigere[n] Charakter [...] der Konzentration der Interessen auf den stillen Ernst der gemeinsamen Arbeit zu Gute kommen“ (6). Und man vergass auch nicht, darauf hinzuweisen, dieser Kongress solle einen „wissenschaftlichen Charakter tragen und der rein historischen Erforschung der Religion dienen; alle konfessionelle Polemik soll[e] prinzipiell unterlassen bleiben.“ (6) Der Basler Alttestamentler Carl von Orelli übernahm schliesslich als Präsident, gleichzeitig mit Alfred Bertholet als erster Sekretär, den Vorsitz des Organisationskomitees, dem auch Franz Overbeck angehörte. Aber auch der Öffentlichkeit wurde angesichts der schon damals empfundenen Bedeutsamkeit des Themas ein Forum eingeräumt: den Herren der Presse wurde ein eigenes Arbeitszimmer reserviert und für die gesamte Dauer des Kongresses wurde ein besonderes Post- und Telegraphenbureau eingerichtet. Der Pariser Albert Réville liess es sich bereits am zweiten Abend des

² Burckhardt, Jakob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. von Rudolf Marx, Stuttgart 1963: Körner, S. 39-57.

³ Vgl. für die folgenden Ausführungen: *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel*, 30. August bis 2. September 1904, Basel 1905: Helbig & Lichtenhahn.

Kongresses in einer Rede nicht nehmen, von einem „Paradiese“ zu reden, „von dem sich forschenden Religionshistorikern hier wieder ein Stück erschlossen habe, einem Paradiese, in dem es wohl freundliche Engel aber keine Schlange und keine verbotene Früchte gegeben habe!“ (21) Die vom Basler Maler Burkhard Mangold entworfene Teilnehmerkarte zeigte „die unter die Last des Erdendaseins gebeugte Menschheit, die in heissem Ringen Blicke und Arme aufwärts richtet, um vom Glanz der Lichter am Himmel überströmt zu werden.“ Jedoch hinter diesem akademischen Festritualen und Beschönigungsrhetoriken verbargen sich Differenzen, die das Religionsthema nicht wertneutral in den Blick nehmen liessen. Schon von aussen wurden solche Kongresse spöttisch als „Schützenfeste der Wissenschaft“ wahrgenommen. Waren auch die behandelten Themen auf diesem Kongress historisch ruhig gestellt und nach geographischen oder ethnographischen Gesichtspunkten scheinbar neutral eingeteilt und klassifiziert, knisterte es am Rande: Während Conrad von Orelli auf die gesteigerte Aufmerksamkeit der Wissenschaften „der Religion“ gegenüber hinwies, einem Schlüssel zu manchem Geheimnisse dieses Lebens (51), wie er sie apostrophierte, so wurde zugleich Religion und Nation, das bereits genannte Einteilungskriterium der Kongressvorträge, vom ihm in einem engen Zusammenhang gebracht. So sei die Religion für das „geistige Eigenleben jeder Nation“ verantwortlich und sie sei ein besonders schwieriger Gegenstand der Erkenntnis, weil sie das „Innerlichste“ des Lebens eines Volkes ausmache und ihr Geheimnis aus der Subjektivität des Forschers heraus „be-lausch[t]“ werden müsse. Er spricht deutlich aus, dass die damalige Menschheit „stark“ von „religiösen Problemen“ umgetrieben, von „religiösen Motiven bestimmt“, von „religiösen Gegensätzen beherrscht“ sei (52-53). Und er lädt auch die Feuerbach- und Haeckel-Jünger ein, die die Religion als eine Verirrung des menschlichen Geistes und als Kinderkrankheit der Menschheit ansahen und die von einem pathologischen Interesse an einer rätselhaften Krankheit motiviert seien. Er lädt Religionsgegner genauso ein, sich an der wissenschaftlichen Erforschung der Religion zu beteiligen, wie diejenigen, die in ihr den „höchsten und edelsten Vorzug der Menschheit erkennen“ (55). Aber Orelli grenzt den Basler Kongress auch deutlich von solchen Kongresstypen ab, wie er sie im Weltparlament der Religionen von 1893 in Chicago erblickt, wo, wie er sagt, „Bekenner verschiedener Religionsgenossenschaften eine gemeinsame religiöse Basis suchen, um sich darauf zu erbauen, vielleicht gar eine künftige Einigung der verschiedenen Bekenntnisse vorzubereiten. Je freier sich der Kongress von solchen religiösen Tendenzen halten wird, desto förderlicher wird es für seine streng geschichtliche Aufgabe sein.“ (55-56) Der Rektor Carl

Burckhardt jedenfalls meinte, es ginge bei dem Kongress um die Erforschung der göttlichen Dinge und des Erhabensten, „was dem Menschen verliehen“ sei, obwohl doch gerade sein Vorredner Conrad von Orelli bereits betont hatte, dass auch wenn sich die Religionsgeschichte vor unseren Augen wie ein Spektrum entfalte, in dem sich die Lichtstrahlen in mannigfachen Farben brechen, die Sonne selbst nicht der Gegenstand einer heutigen, auf Empirie gegründeten Wissenschaft sei.

Das Religionsverständnis war bereits 1904 in Basel ebenso disparat wie uneinheitlich; und nur langsam konnte sich ein wissenschaftliches Religionsverständnis lösen. Der Vertreter der Vereinigten Staaten von Amerika, Paul Haupt aus Baltimore, mahnte die Teilnehmer, an der Trennung von Kirche und Religion festzuhalten, und erwartete überdies von der Wissenschaft, die sich mit Religion beschäftige, Aufklärung aus dem Ideal der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; denn ebenso wie es keine katholische Mathematik geben könne, müsse eine Wissenschaft von den religiösen Schriften umso mehr die Suggestion von Religionsstiftern berücksichtigen, die zum Teil neuropathische Personen gewesen seien. Die Eröffnungsreden des Kongresses zeigen, dass die akademische Verhandlung der Religionsproblematik ein Thema mit Sprengwirkung war, ein Thema, das nur schwer auf einen Nenner zu bringen ist, das selbst die um Kühle bemühten Wissenschaftler heiss werden lässt, wenn sie in die akademische und bürgerliche Öffentlichkeit hinein sprechen. Warum ist bis heute der Gegenstand Religion so widersprüchlich und emotional in den ihm gewidmeten Diskursen infiziert? Ein Grund mag in der Diversifikation der Religionsgeschichte liegen, die zu neuen Widerstreiten im 19. Jahrhundert führte. Ein anderer Grund mag darin liegen, dass unter der Chiffre Religion das existentielle und kollektive Selbstverständnis der Vormoderne und der Moderne und auch der Postmoderne oder, allgemeiner formuliert, in der jüngeren Geschichte bis in die Zeitgeschichte hinein ausgehandelt wird. Religion ist ein verbales Zeichen und Anzeichen dafür, dass es bei der Verwendung dieses Begriffes um etwas geht, das das Privateste und Öffentlichste zugleich ist, um etwas, das - in der altbekannten und doch so treffenden Metaphorik des Goetheschen Faust, der hiermit das Objekt seiner innersten Begierde markiert, formuliert - „die Welt im Innersten zusammenhält“. Es handelt sich bei der Religionsfrage um die Gretchenfrage in einem weit über göttliche Dinge hinausgehenden Sinne. Religion, egal in welcher Variante ihres Verständnisses, ist das Signal dafür, dass die Diskurse, die nun beginnen, ans Eingemachte heranreichen. Hieraus erklärt sich, dass dieser Begriff eine solche Dignität als Würdestellung und Tumor zugleich gewonnen hat. Und hieraus

erklären sich auch die wissenschaftstheoretischen Probleme der Religionswissenschaft, wenn sie aus einer marginalen Position heraus über ein gar nicht marginales Phänomen forschen will.

Zur neueren Situation: Die Universität Basel führt die Religionswissenschaft ein

Vor den skizzierten systematischen und historischen Problemlagen muss die zunehmende Einführung von religionswissenschaftlichen Professuren und religionsbezogenen Studienprogrammen dann nicht erstaunen, wenn in der öffentlichen Wiederkehr-Rhetorik dem Religionsbegriff und den vielfältigen Phänomenen, die sich hinter ihm verbergen mögen, wieder die Rolle eines die gesellschaftlichen Problemlagen bündelnden Zentralmediums zukommt. Unter diesen Vorzeichen steht auch noch über 100 Jahre später die Situation der Religionswissenschaft in Basel. Als Nebenfach des Lizentiatstudiums gab es die Vergleichende Religionswissenschaft, bevor eine Professur für Religionswissenschaft an der Universität Basel eingerichtet wurde. Erst im Jahr 2006 konnte innerhalb der Theologischen Fakultät und auf deren Initiative hin der weitergehenden Schritt unternommen werden, eine bestehende Professur für Neues Testament und Ältere Kirchengeschichte, die auf den Nietzsche-Freund und randständigen Theologen Franz Overbeck zurückgeht, explizit in die erste Professur für Religionswissenschaft umzuwidmen. Dieser Schritt ist mutig für eine Theologische Fakultät und heutzutage, wo die Thematisierung von Religion aufmerksamkeitsökonomisch ein geschicktes Aushängeschild gesellschaftspolitischer Relevanzansprüche von Wissenschaft darstellt, zugleich bezeichnend.

Die Studierendenzahlen und Betreuungsverhältnisse sind mittlerweile zu Kriterien avanciert, denen die Theologischen Fakultäten quantitativ nicht mehr entsprechen können. Auch die wissenschaftliche Profilierung der Theologien ist nicht einfacher geworden: handelt es sich um Geistes- und Kulturwissenschaften oder kann es konfessionell gebundene Wissenschaft prinzipiell nicht geben? Dabei ist zu bedenken, dass sich die Theologien selbst unterschiedlich verstehen, sich teils an bestehende Wissenschaftsverständnisse anlehnen und sich in die üblichen Diskurse einfügen, andererseits aber auch versuchen, eine eigenständige und besondere Wissenschaft zu sein. Die Religionswissenschaft hat zwar die Theologien als Reflexionsinstanzen von Religion prinzipiell im Gegenstandsbereich von Religion zu untersuchen, hat aber kein Recht, sich in diese binnentheologische Diskurs einzumischen. Religionswissenschaft kann an einer theologischen Fakultät gut und sinnvoll verankert sein, wenn die Differenzen gesehen und hochgehalten werden. Dann kommt es zu fruchtbaren Diskursen und wis-

senschaftlichen Austauschprozessen, die von beiden Disziplinen in der Forschung geschätzt werden. Curricular sieht das anders aus. Studierende der Religionswissenschaft müssen an einer philosophischen Fakultät ausgebildet werden und dort auch ihre Wissenschaftstheorie, Methodologie und Religionswissenschaft erlernen. Auch das ist an der Universität Basel so, weswegen ein bifakultäres Departement Religionswissenschaft gegründet wurde, dem auch die Jüdischen Studien und die Islamwissenschaft zugeordnet sind. Die Professuren sind vollwertige Mitglieder beider Fakultäten. Die religionswissenschaftliche Ausbildung geschieht also im Rahmen der Studienordnungen der Philosophisch-Historischen Fakultät bis hin zum Doktorat. Und die Bezeichnung der Studienfächer und des im Jahr 2011 kommenden Studiengangs begeht keinen Etikettenschwindel, wenn sie schlicht und einfach als „Religionswissenschaft“ benannt sind.

Unter diesen Voraussetzungen kann sich eine Religionswissenschaft entwickeln, die im Sinne ihres komparativen Gegenstandsbereichs Schwerpunkte im Bereich der Religionstheorie, der Wissenschaftsgeschichte und der europäischen Religionsgeschichte setzt. Auf all diesen Gebieten kann sie mit ihren Nachbardisziplinen erfolgreich zusammenarbeiten und doch ihr spezifisch komparatives Profil bewahren. So ergibt sich dann ein neuer Blick auf die Religionsgeschichte Europas, wenn der komparative Ansatz zu einer Neubeschreibung religiöser Phänomene führt, die im Vergleich mit religionsgeschichtlichen Strukturen und Entwicklungen in asiatischen Ländern sich anders ausnehmen. Europa ist kein Sonderfall einer monolithischen Christentumsgeschichte als einziger Religionsgeschichte. Die Problematik und der Sonderfall von Monobekenntnissen sind gerade im Vergleich zwischen der japanischen und der neuzeitlich europäischen Religionsgeschichte besonders erkenntnisreich herauszuarbeiten. Nur eine Religion oder eine Konfession zu leben, ist nicht der Normalfall der Religionsgeschichte. Das zeigt nicht nur die asiatische, sondern gerade auch die vergleichend neu beschriebene europäische Religionsgeschichte. Auch selbstreflexive Strukturen christlicher Religionsgeschichte wie die Theologiegeschichte (als Text- und als Sozial- bzw. Institutionengeschichte) im engeren Sinne sehen nochmals anders aus, wenn sie mit reflexiven Strukturen buddhologischer Selbstreflexionen aus den Religionsgeschichten Asiens verglichen werden. Wichtig sind ebenfalls die zwischenreligiösen Interferenzen, die in den Rezeptionsprozessen antiker Religionen oder asiatischer Religionen auftreten. Aber auch die Interferenzen zwischen Religion einerseits und Recht, Politik, Wirtschaft oder Kunst andererseits sind zentrale Bereiche komparativer Forschungen, über die eine Neubeschreibung der europäischen Religionsgeschich-

te erreicht werden kann. Lokale Religionsgeschichten sind also in ihren Beziehungsgefügen und Feldstrukturen komparativ und mit einer formalisierten Beschreibungssprache auf eine Weise zu erforschen, wie sie nur die Religionswissenschaft leisten kann. Nicht zuletzt gehört hierzu die verwickelte Geschichte zwischen religiöser Wissenschaft und wissenschaftlicher Religion. Das soll in Basel paradigmatisch an den Prozessen der Verwissenschaftlichung des Religionsbegriffs im 19. und 20. Jahrhundert geleistet werden. Wie genau sieht die Geburt der Religionswissenschaft aus dem Geist der europäischen Religionsdiskurse aus? Wie weit bleibt die Religionswissenschaft an die Religionsgeschichte rückgebunden, kann sich Wissenschaft überhaupt von Religion emanzipieren? Das bleibt ein reflexives Projekt religionswissenschaftlicher Selbstaufklärung.

Zur Profilbildung der Religionswissenschaft im Gegenüber zur Theologie (in Basel)

Es ist immer wieder zu lesen, dass die Religionswissenschaft ihren Ursprung auch in der Theologie habe. Das ist falsch, denn es geht von einem unzutreffenden Verständnis der Herkunft, des Anliegens und des Profils der Religionswissenschaft aus. Allerdings gibt es eine wissenschaftliche Thematisierung von Religion innerhalb der Theologie. Und es gibt immer schon ein theologisches Interesse am Begriff Religion. Hierbei ist es den Theologien heute angelegen, als Wissenschaft aufzutreten. Da Wissenschaft unterschiedlich bestimmt werden kann, gibt es keinen vorschnellen Grund, der Theologie Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Teilweise arbeitet sie wie die philologisch-historischen Fächer, teilweise wie Philosophie oder Geschichte und teilweise setzt sie Voraussetzungen, die andere Wissenschaften allesamt so nicht setzen. Theologie bildet also ein ganz eigenes Wissenschaftsverständnis aus und führt diesen Diskurs genauso kontrovers und in Verbindung zu anderen nichttheologischen Wissenschaften wie auch diese mit der Theologie den die Disziplinen übergreifenden Diskurs pflegen. Religion ist also Thema der Theologie als Wissenschaft. Und Religion bedeutet in den verschiedenen Theologien durchaus unterschiedliches. Die Religionswissenschaft im engeren Sinne ist jedoch im Kontext der nichttheologischen Fakultäten entstanden. Warum? Weil nur hier eine nicht-religiöse Perspektive auf Religion ausgebildet werden konnte. Und weil theologische Perspektiven per se dezidiert religiöse Perspektiven sind, gehören sie nicht in die Vorgeschichte der Religionswissenschaft.

Religionswissenschaft entsteht dort, wo komparative Sichtweisen entwickelt werden. Dies geschah in der Ethnologie, den lokalen Kulturwissenschaften, in der Geschichte und der frühen Soziologie, in der

Philosophie (die sich teils aber auch mit einem dezidiert religiösen Interesse an das Thema Religion heranschleicht) und insbesondere in der vergleichenden Sprachwissenschaft. Auch hier sind sicherlich religiöse Tendenzen und Anliegen zu finden. Aber sie sind versteckt und aus heutiger Neukonstituierung des Gegenstandes erst ersichtlich. Die Religionswissenschaft hat also auch eine versteckt religiöse Vorgeschichte, aber eben keine dezidiert theologische. Problematisch war diese Vorgeschichte nicht nur, sie ist es auch heute noch. Wie sie geschrieben werden könnte und wie Religion und Wissenschaft jeweils auseinanderzuhalten sind, ist eine offene und schwierige Aufgabe, aber diese Anliegen dezidiert auseinanderhalten zu wollen, ermöglicht es überhaupt erst, eine disziplinäre Profilbildung in der Religionswissenschaft vorzunehmen. Das gehört zu ihrem Credo - und das besagt bereits andeutend, welche Schwierigkeiten es ihr bereitet. Hierzu braucht sie allerdings eine selbstreflexive Religionstheorie und den Dialog mit den Theologien (aber beispielsweise auch den religiösen Buddhologien). Denn nur hier zeigt sich in reflexiver Abgrenzung, wie sie ihren Gegenstand anders konstituiert. Am idealiter imaginierten Anfang der Religionswissenschaft steht also ein Wille: nicht religiös, sondern dezidiert komparativ Phänomene zu beschreiben, die theoretisch als Religion ausgewiesen werden können.

Es kann daher auch ein Vorteil für die Religionswissenschaft sein, an einer Theologischen Fakultät den Reibungsprozessen und Konkurrenzen hinsichtlich der wissenschaftlichen Behandlung des Religions-themas ausgesetzt zu sein. An der Universität Basel hatte bereits Franz Overbeck aufgrund seines ambivalenten Verhältnisses zum Christentum eine etwas marginale Stellung an der Theologischen Fakultät eingenommen. Eine auf ihn, der bereits dem Organisationskomitee des Basler Kongresses von 1904 angehörte, zurückgehende Professur in eine für Religionswissenschaft umzuwidmen, ist nicht nur eine Verpflichtung für ihre jetzigen und künftigen Inhaber, es war insbesondere ein hellstichtiger und zugleich mutiger Schritt gewesen, der bezeugt, dass eine Theologische Fakultät marginale Positionen benötigt und auch verträgt, um sich selbst in der akademischen Öffentlichkeit kommentieren und damit reflektieren zu können. Das setzt seitens einer Religionswissenschaft, die mit einem Bein in dieser Fakultät verankert bleibt, eine Loyalität in ihrer Rückbezüglichkeit auf diese Fakultät voraus, die genau der bereits geforderten Marginalie zum Haupttext der Religionsgeschichte gleichkommt, einer Marginalie zu einem sich fortschreibenden Haupttext, der sein Selbstbewusstsein und auch einen Teil seines Sinnpotentials wiederum erst aus seinen Marginalien, nicht bloss aus seinen heiligen und kanonischen Fussnoten bezieht. In die-

sem Sinne kann die Religionswissenschaft die spannungsreichen, aber loyalen Randgänge von Franz Overbeck an der Theologischen Fakultät und in der Universität Basel zum Gewinn beider Seiten fortführen.

Der Zusammenhang von öffentlichem Religionsdiskurs und Religionswissenschaft bleibt ein spannungsreicher, der den jeweiligen Nerv der Zeitläufte trifft, aber auch ein unabschliessbarer, und er muss im Sinne eines über seine historischen, institutionellen und auch ethischen Voraussetzungen aufgeklärten Diskurses fortgesetzt werden. Dabei muss jedoch immer der eigene disziplinäre Ort in einer Wissenschaftsgesellschaft, die in einer durch Religion gekennzeichneten Gesellschaft und Kultur eingebettet ist, mit bedacht werden. Das hat an den Universitäten und damit in der Wissenschaftsgesellschaft entsprechend universitätspolitische, fächerpolitische und wissenschaftstheoretische Konsequenzen, aber es hat auch gesellschaftspolitische Implikationen.

Universitätspolitisch muss die Unabhängigkeit von religiösen und damit theologischen Anliegen in der religionswissenschaftlichen Behandlung von Religion eingefordert bleiben. Die Religionswissenschaft gehört nicht in die theologischen Disziplinen, aber kann durchaus an theologischen Fakultäten ihren Dialog aufnehmen. Curricular muss sie aber völlig unabhängig von den Theologien bleiben. *Fächerpolitisch* bedeutet das, dass die Religionswissenschaft ein spezifisches Fachprofil entwickeln muss und den Gegenstand Religion anders zu behandeln hat, als es die Soziologie, die Psychologie, die Ethnologie oder die Kulturwissenschaft können. Religionswissenschaft muss von ihrem Gegenstand her denken und diesen als autonomen konstituieren. Das ist keine Wesensbestimmung, sondern ein experimentell-heuristisches Unterfangen. *Wissenschaftstheoretisch* muss daher die Religionswissenschaft ihre Religionstheorie heuristisch-konstruktiv und damit als Theorie ihrer eigenen Gegenstandskonstitution, also der Bestimmung von Religion betreiben.

Das sind alles keine einfachen Aufgaben. Aber verkompliziert werden sie durch *gesellschaftspolitische* Hintergründe: Religion im öffentlichen Diskurs wird zumeist durch ein religiöses und damit zumeist durch ein theologisch geprägtes Vorverständnis bestimmt. Hier muss die Religionswissenschaft andere, innovative und subversive Perspektiven einbringen. Sie muss die Interessenspolitiken aller religiösen Sprecher aufzeigen, die mit oder gegen den Begriff Religion operieren. Die Gesellschaft muss verunsichert werden, wenn sie meint, allgemein von Religion zu reden, wo sie doch zumeist nur bestimmte Varianten derselben meint. Religion ist ein viel breiteres und komplexeres Phänomen als gemeinhin gedacht und rhetorisch verlautbart wird. Hierzu und für den notwendigen Blick über die eu-

rozentrischen Grenzen hinaus braucht die Universität als gesellschaftliche Reflexionsinstanz eine komparativ vorgehende Religionswissenschaft. –

Religionswissenschaft, Entzauberung und die neue Öffentlichkeit von Religion(en)

Martin Baumann*

Religion ist geradezu plötzlich zu einem herausragenden Thema des frühen 21. Jahrhunderts geworden. Aus dem Selbstbild der Moderne mit den Grundprämissen fortschreitender Rationalisierung und Säkularisierung sahen sich Gesellschaftsanalysten und Politiker von der Vitalität und Mobilisierungskraft von Religion überrascht. Die Religionswissenschaft, die sich über die systematische und vergleichende Erforschung von Religion, Religionen und religiöser Sinnbildung konstituiert, hat dem prognostizierten Prozess eines irreversiblen Niedergangs von Religion eher wenig Glauben geschenkt. Ihre Studien, ab den 1980er Jahren auch verstärkt zur religiösen Gegenwartskultur Europas, fanden jedoch nur selten Eingang in breitere gesellschaftliche Debatten. Erst mit der Politisierung von Religion und der Erkenntnis, dass Religion und Religiosität auch in säkular verfassten Demokratien der Spätmoderne fortbestehen und gesellschaftlich von Bedeutung sein werden, gewinnen die Forschungen und Erkenntnisse der Disziplin mehr Aufmerksamkeit.

Der Beitrag wird im ersten Teil den Prozess der Verbannung von Religion aus der Öffentlichkeit und der öffentlichen Wahrnehmung nachzeichnen. Teil 2 skizziert die plötzliche Präsenz und Virulenz von Religion ab dem ausgehenden 20. Jahrhundert und die gegenwärtige grosse Aufmerksamkeit in den Massenmedien. Die neue Öffentlichkeit von Religion soll in Teil 3 anhand des empirischen Forschungsprojekts „Kuppel – Tempel – Minarett“ thematisiert werden. Durchgeführt vom Zentrum Religionsforschung an der Universität Luzern, dokumentiert und analysiert das Projekt neue, von Immigrantengruppen in der Schweiz erbaute sichtbare Sakralbauten.

* Universität Luzern, Religionswissenschaftliches Seminar, Kasernenplatz 3, PF 7455, 6000 Luzern.
E-mail: martin.baumann@unilu.ch

Martin Baumann, Dr. phil., o. Professor für Religionswissenschaft, ist Leiter des religionswissenschaftlichen Seminars an der Universität Luzern. Studium der Religionswissenschaft in Marburg, London und Berlin, 1993 Promotion an der Universität Hannover mit einer Studie zu Buddhisten in Deutschland, 1999 Habilitation an der Universität Leipzig mit einer Analyse zu Diasporakonzipierung am Beispiel von Hindus auf Trinidad. Seit 2001 in Luzern mit den Lehr- und Forschungsschwerpunkten: hinduistische und buddhistische Traditionen im Westen, Migration, Religion und Integration, Religionsvielfalt und Religionswandel. Herausgeber der Zeitschrift *Journal of Global Buddhism* (online).

Teil 4 skizziert einen kulturwissenschaftlichen Analyserahmen, der den öffentlichen Raum als umkämpftes normatives Terrain konzipiert und daraus Implikationen für den Zusammenhang von *public religions* und gesellschaftlicher Integration ableitet. Der Beitrag argumentiert, dass Religion und Religionen als integraler Teil auch moderner bzw. postsäkularer Gesellschaften wahrzunehmen sind und insofern in „kleinen Fächern“ wie der Religionswissenschaft zentrale gesellschaftspolitische Herausforderungen des 21. Jahrhunderts verhandelt werden.

1. Moderne: Verbannung von Religion aus der Öffentlichkeit

Mag man Säkularisierungstheorien folgen, wäre nicht nur ein absehbares Ende von Religion, sondern auch das der sie erforschenden Wissenschaft nahe. Geht der konstituierende Gegenstand Religion(en) verloren und ist keine eigene, originäre Methode der Wissenschaft vorhanden, so wird es argumentativ schwierig, für die Aufrechterhaltung der Disziplin und ihrer Professuren zu argumentieren.

Sicherlich ist es notwendig, den Begriff der Säkularisierung und entsprechende Theorien nach Dimensionen und Folgen zu unterscheiden, d.h. ob es das kanonische Recht, die historische Situation oder gesamtgesellschaftliche Prozesse betrifft. Allgemein gesprochen kann Säkularisierung, bei Zugrundelegung einer Ausdifferenzierungstheorie von Gesellschaft, als Herausbildung eines eigenen Teilbereichs Religion neben anderen Teilbereichen wie Recht, Politik, Wissenschaft, Kunst verstanden werden. Die einst alle gesellschaftlichen Bereiche beeinflussende religiöse Sphäre verliert demzufolge ihre Deutungshoheit auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge, weltliche Sphären mit ihren Eigenlogiken emanzipieren sich von den Vorgaben der Religion, was am deutlichsten am Beispiel von Politik und Wissenschaft zum Ausdruck kommt. Die Bedeutung von Religion in der Gesellschaft wird (vermeintlich) geringer.

Die Annahme fortschreitender Rationalisierung und Säkularisierung – Max Weber prägte den schillernden Begriff der „Entzauberung der Welt“ (1920: 123) – war konstitutiv für die Selbstwahrnehmung westeuropäischer, städtisch-gebildeter Personen als „modern“. Im Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts galten Rationalität, Erfahrungswissen und autonomes Handeln als *Maxime*. Das Selbstbild, „modern“ zu sein, grenzte sich von der als irrational,

unaufgeklärt, überholt und damit „vormodern“ verstandenen Religion ab. Die Moderne, ein im 19. Jahrhundert geprägter Begriff, verstand sich als eine „historische Zäsur“, als neue Zeit und Epoche, in der sich auch der Platz von Religion neu bestimmte (Seiwert 1995: 92). Der Begriff kann als Name für eine Epoche europäischer Geschichte (Beginn zwischen 1789 und 1850), als Prädikat sich rationalisierender Gesellschaften ab dem 19. Jahrhundert in Europa und Nordamerika, oder als „Chiffre einer Utopie“ (ebd.: 92), d.h. der Entfaltung der europäischen Aufklärung durch vernunftbasierte, rationale Gesellschaftsstrukturierung dienen. Der Modernebegriff wird damit sowohl chronologisch, soziologisch als auch normativ verstanden für das Selbstbild einer Zeit, in der Prozesse von Rationalisierung und Entzauberung Religion als negativ bewerteten Gegenpol erscheinen liessen. Der Leipziger Religionswissenschaftler Hubert Seiwert bringt das Selbstbild von Moderne und seine Konsequenzen für das Verständnis von Religion instruktiv auf den Punkt:

„Der Prozess der Rationalisierung hat somit seine Entsprechung im Prozess der Säkularisierung. Soweit zunehmende Rationalisierung ein Merkmal der Moderne ist, muss auch zunehmende Säkularisierung ein Merkmal sein. Religion und Moderne, Religion und Rationalität werden vor diesem Hintergrund zu Gegensätzen, die sich allenfalls um den Preis einer eingeschränkten Rationalität oder einer Regression in vormoderne Bewusstseinsstufen vermitteln lassen. Das Paradigma vom Gegensatz zwischen Religion und Moderne ist mithin im Begriff der Moderne angelegt. [...] Nicht Rationalität und funktionale Eigenlogik machen somit das Neue der Moderne aus, sondern deren Entbindung von den Beschränkungen religiöser Vorgaben. Als Zäsur kann sich die Moderne nur interpretieren, wenn sie von Religion entzaubert ist.“ (Seiwert 1995: 93)

Aus der Perspektive der (westeuropäischen) Moderne steht Religion gesellschaftlichen Entwicklungen hemmend gegenüber: Sie sei wesensmässig irrational und unaufgeklärt. In der Moderne gebe es keinen gesellschaftlich sinnvollen Platz für Religion. Allenfalls in der Sphäre privater Sinnstiftung, im „kleinsten Gemeinschaftskreis, von Mensch zu Mensch, im ‚pianissimo‘“, so prosaisch Max Weber (1973 [1922]: 612), könne sie noch überdauern, ohne öffentliche oder gesellschaftliche Bedeutung. Der westeuropäische Liberalismus à la Habermas rechnete dementsprechend Religion normativ der Sphäre des Privaten zu und sah sie strikt von der Sphäre staatlich-politischer Ordnung getrennt (Habermas 1962). Religion ist auf den Bereich des Privaten verwiesen, beschränkt auf die Sphäre der Familie, Innerlichkeit und Emotionalität.

Ein solches Verständnis von Religion als nicht mit einer modernen Gesellschaft vereinbar marginali-

sierte auch die sich mit Religionen befassende Wissenschaften. Religionsforscher, die die Moderne-Prämissen unhinterfragt teilten, fokussierten sich einerseits auf die philologische Untersuchung aussereuropäischer „heiliger Texte“ und der ahistorischen Konstruktion phänomenologischer Strukturgleichheiten von Religion als in der Moderne selbst bedeutungslos werdende, in aussereuropäischen Religionen noch vorhandene, nicht rational verengte Denk- und Lebensweisen (Kippenberg/Luchesi 1991). Andererseits spürten theologisch geschulte Religionsgeschichtler krypto-theologisch einer „tieferen Religion“ nach (Otto 1917: 2). Diese „wahre“ oder „eigentliche“ Religion könne jedoch unter modern-rationalen Verhältnissen nicht mehr gelebt und entfaltet werden, wie Religionsphänomenologen der 1920er bis 50er Jahre resignierend festhielten. Es ist dies eine romantische Auffassung, wie sie Esoteriker und religiöse Sucher in gleicher Weise artikulierten, sei es im ausgehenden 19. oder ausgehenden 20. Jahrhundert. Nicht ohne Verwunderung mussten viele Religionsphänomenologen die Dekonstruktion ihrer Welt- und Zeitemspannenden Denkgebäude hinnehmen, als sich ab den 1960er Jahren die Religionswissenschaft mit der Rezeption sozial- und kulturwissenschaftlicher Standards erneuerte und deutlicher von theologischen Implikationen distanzierte.

2. Disziplinäre Neuausrichtung und die neue Öffentlichkeit von Religion

Mit der Annäherung an die Kultur- und Sozialwissenschaften setzte eine doppelte Neuausrichtung der Religionswissenschaft in punkto Methode und Gegenstand ein¹: Eine neue Generation von Forscherinnen und Forschern befasste sich nicht mehr ausschliesslich auf philologischer Grundlage mit alten Texten aussereuropäischer Kulturen und strebte nicht mehr nach einer Erkenntnis „des Wesens der Religion“. Vielmehr konnten Qualifikationsarbeiten auf der Grundlage neuerer sozial- und kulturwissenschaftlicher Erhebungsmethoden erstellt werden, die sich mit Entwicklungen in der Gegenwart europäischer Religionsgeschichte befassten. So erforschte – um nur einige wenige Beispiele anzuführen – Kim Knott in Grossbritannien den religiösen Wandel bei immigrierten Gujarati-Hindus (1986), Klaus Bitter befragte junge Europäer, die sich dem tibetischen Buddhismus zugewandt hatten (Bitter 1988), Jean-François Mayer ging im Rahmen des nationalen Forschungsprogramms 21 „Kultureller Pluralismus und nationale Identität“ des SNF, 1987-1990, den

¹ Hier kann nur skizzenhaft die Situation für Europa benannt werden, bspw. in Nordamerika stellten sich die Konstellationen und Entwicklungen anders dar. Auch in Europa selbst sind die Entwicklungen etwa in Grossbritannien, in Frankreich oder im deutschsprachigen Raum recht unterschiedlich.

neuen spirituellen Gruppierungen in der Schweiz nach (Mayer 1993). Die 1990er Jahren sahen eine zunehmende Anzahl von Studien und Forschungen zu neuen religiösen Bewegungen (pejorativ „Sekten“), zu muslimischen, buddhistischen, hinduistischen und weiteren zugewanderten Minderheiten sowie zur Pluralisierung der Religionslandschaft Europas.

Allein, weder in der Medienlandschaft oder bei Behörden noch in der Soziologie, Politikwissenschaft oder Migrationsforschung fanden religionswissenschaftliche Studien zunächst Beachtung oder Niederschlag. Zu sehr wurde die allgemeine Wahrnehmung von der Auffassung des notwendigen Niedergangs von Religion dominiert, Kirchenaustrittszahlen und rückläufige Zahlen von Gottesdienstbesuchern fungierten als beredete Belege. Zugleich erlebte die einst innovative Religionssoziologie mit ihrer Engführung auf Kirchensoziologie eine Erstarrung (Luckmann 1963, siehe den Beitrag von O. Krüger in diesem Heft). Die kirchliche Apologetik schliesslich war Meinungsführer in der „Aufklärung“ über neue religiöse Bewegungen und desavouierte fachwissenschaftliche Studien als „naiv“ und „Sympathisantentum“ (Usarski 1988, Baumann 1995, Introvigne 1998). Die Religionswissenschaft ihrerseits, zumindest im deutschsprachigen Raum, war zu wenig bemüht und couragiert, ihre Forschungen über geeignete Kanäle bekannt zu machen und sich in gesellschaftliche Diskurse argumentativ einzubringen.

Für die verstärkt gegenwartsorientierte Religionswissenschaft war die Säkularisierungsideologie angesichts der vorzufindenden Empirie schwer nachvollziehbar. Zu deutlich war die Bedeutung und Orientierungsleistung religiöser Bezüge und Vollzüge etwa in Japan, Indien, Afrika, oder – und dies war für viele angesichts der herrschenden Ideologie am überraschendsten – eben auch in Europa. So unterstrichen die neuen Forschungen seit Mitte der 1980er Jahre, dass sich eine Pluralität von Religionen und religiösen Optionen in Ländern Europas entwickelt hatte, oftmals völlig übersehen in der allgemeinen Öffentlichkeitswahrnehmung. Überdies mehrten sich seit den 1980er Jahren herausragende religions- und gesellschaftspolitische Anzeichen einer Entwicklung, die später in Massenmedien und Publikationen als „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000; Graf 2004) titulierte wurde. Als wäre Religion jemals empirisch verschwunden gewesen – nicht eine Rückkehr, sondern eine signifikante mediale Aufmerksamkeitssteigerung gekoppelt mit einem gesellschaftlichen Erodieren des Säkularisierungsparadigmas ist aus Sicht der Religionswissenschaft zu verzeichnen.

Die islamische Revolution im Iran (1979) bildete für die westliche Wahrnehmung ein unerwartetes „Aufbäumen“ religiöser Mobilisierungspotenzen. Rasch war der Begriff eines „islamischen Fundamentalis-

mus“ in die Welt gesetzt, und mit der Sensibilisierung wurden auch „Fundamentalismen“ hinduistischer, jüdischer und christlicher Prägung geortet (vgl. Seiwert 1995: 96-97, allgemein Marty/Appleby 1995). Dennoch sahen Medienvertreter und Populärwissenschaftler den irreversiblen Rückgang von Religion nicht in Frage gestellt: Was einem im Iran mit der islamischen Revolution oder in Indien mit der nationalistisch-chauvinistischen Hindutva-Bewegung begegnete, seien regressive Phänomene von kurzer Dauer. Die Eliminierung dieser und anderer religiöser Erscheinungen aus der Moderne, u.a. der Aufstieg der *Christian Rights* unter Präsident Ronald Reagan und der engagierte Kampf der katholischen Befreiungstheologen in Lateinamerika (beide 1980er Jahre), bezeichnete Seiwert als „Immunsierungsstrategie“ und „Zensur der Wahrnehmung“ (1995: 98).

Zwei weitere Ereignisse, sehr unterschiedlicher Natur aber inhärent miteinander verbunden, brachten die Thematisierung von Religion plötzlich, geradezu eruptiv, auf die internationale gesellschaftspolitische Bühne und die breitere Öffentlichkeit: Der US-amerikanische Politikberater Samuel P. Huntington stellte Mitte der 1990er Jahre die These des *Clash of Civilizations* (1993, 1996) auf, derzufolge im 21. Jahrhundert geopolitische Konfliktlinien zwischen Angehörigen verschiedener Kulturkreise und Zivilisationen verlaufen würden. Als Kern von Kulturen bestimmte Huntington die Religion und postulierte insbesondere den Zusammenprall zwischen einer westlichen und einer islamischen Zivilisation (dazu kritisch Müller 1998, Riesebrodt 2000). Nach den islamistischen Terroranschlägen am 11. September 2001 errang Huntingtons These geradezu prophetischen Charakter. Fortan sahen sich Muslime unter Generalverdacht gestellt, auffallenderweise in Europa wesentlich mehr als in den USA. Die Terroranschläge hatten zum einen das Bild irrationaler, voraufgeklärter Religion bestätigt, zum anderen aber Religion zu einem Faktor politischer und gesellschaftlicher Aufmerksamkeit gemacht. Die Konnotation von Religion in der massenmedialen Öffentlichkeit verläuft seitdem zumeist polar: „Der Islam“ wurde als unaufgeklärt, verdächtig, gewalttätig und aggressiv kategorisiert (Behloul 2010), Religionen wie Buddhismus und Hinduismus oder die Strömungen der Esoterik hingegen als friedlich, freundlich und ungefährlich (Jecker 2010).

3. Zugewanderte Religionen im öffentlichen Raum – empirische Forschung

Im Kontext dieser jüngsten Politisierung und verstärkten Wahrnehmung von Religion(en) werden Formen ihres Sichtbar- und Öffentlichwerdens genau beobachtet und gesamtgesellschaftlich thematisiert. Denn implizierte Säkularisierung eine fortschreitende Privatisierung und Individualisierung von

Religion und Religiosität und damit ein Rückzug aus dem öffentlichen Raum, so ist in West- und Osteuropa seit mehr als einem Jahrzehnt von Religionsgemeinschaften ein Streben nach öffentlicher Sichtbarkeit und Anerkennung zu konstatieren. Der spanisch-amerikanische Religionssoziologe José Casanova konstatierte in seiner instruktiven Studie *Public Religions in the Modern World*: „Religions are here to stay [...] and] are likely to continue playing important public roles in the ongoing construction of the modern world" (1994: 6). Religionen sind erneut Teil gesellschaftlicher Öffentlichkeit und des Diskurses über Formen und Entwicklungen von Kohäsion und Integration moderner Gesellschaften. Casanova spricht von der Deprivatisierung moderner Religion und der Notwendigkeit, „to rethink systematically the relationship of religion and modernity, and the possible roles religions may play in the public sphere of modern societies" (Casanova 1994: 211)

Die gesellschaftspolitische Auseinandersetzung um den Bau von Minaretten in der Schweiz (Haenni/Lathion 2009, Tanner et al. 2009), die anhaltenden Kontroversen um Moscheebauten in Italien, Deutschland und anderen Ländern (Saint-Blancat/Schmidt di Friedberg 2005, Hüttermann 2006, Allievi 2009) oder die staatspolitischen Debatten um das Tragen von Kopftuch und Ganzkörperschleier (Niqab bzw. Burka) in Frankreich verweisen nachdrücklich auf die ambivalente Wahrnehmung religiöser Symbole in der Öffentlichkeit säkularer Demokratien. Religionswissenschaftliche Studien können durch Forschung zum Verständnis der komplexen Prozesse beitragen und mittels Transfer wissenschaftlicher Erkenntnisse in die Öffentlichkeit eine Versachlichung und Entemotionalisierung gesellschaftlicher Kontroversen fördern helfen. Als Beispiel soll das Forschungs- und Dokumentationsprojektes „Kuppel – Tempel – Minarett" vorgestellt werden, auch, da in der Schweiz jüngst Religionsbauten innen- wie aussenpolitisch für erhebliche Diskussionen sorgten. Das Projekt ist Teil des Schwerpunktes „Religion – Migration – Integration" religionswissenschaftlicher Forschung und Lehre an der Universität Luzern.²

Neue Sakralbauten in der Schweiz – das Projekt „Kuppel – Tempel – Minarett"

Um zu erforschen, unter welchen Umständen neue Sakralbauten zugewanderter Religionen in der Schweiz entstanden und welche Prozesse sie im gesellschaftlichen Diskurs auslösten, führte das Zentrum Religionsforschung in Zusammenarbeit mit dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern 2007 bis 2009 das Dokumentations-

projekt *Kuppel – Tempel – Minarett. Religiöse Bauten zugewandeter Religionen in der Schweiz* durch. Zielsetzung war es, die in der Schweiz seit 1945 von Migranten neu erbauten oder umgebauten, öffentlich sichtbaren Sakralbauten zu erheben und zu dokumentieren sowie mögliche Kontroversen um den Bau dieser neuen Religionsstätten festzuhalten. Das Projekt erhob 24 religiöse Bauten schweizweit, weitere sind aktuell im Bau (Stand: Februar 2010).

Ziel des Projektes war bzw. ist es, auf deskriptiver Ebene angesichts der Pluralisierung der Schweizerischen Religionslandschaft einen Informationspool von Fakten und Daten über neue religiöse Bauten in der Schweiz zu erstellen. Die Erkenntnisse sind medial gut aufbereitet mittels Webportal (www.religionenschweiz.ch/bauten), Informationsbroschüre und Wanderausstellung einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Der Transfer wissenschaftlicher Erkenntnisse sollte u.a. verdeutlichen, dass es zu Beginn des 21. Jahrhunderts in der Schweiz weit mehr Sakralbauten zugewanderter Minderheiten gibt als die weithin bekannten Moscheen in Zürich und Genf und das Tibet-Kloster bei Rikon. Angesichts des nationalen, emotionsgeladenen Politikthemas der Anti-Minarett-Initiative im Herbst 2009 war die Medienresonanz gross und die Fachwissenschaftler der Universität Luzern in Printmedien und Radio oft vertreten.

Entstanden zunächst maximal drei Bauten je Dekade, so nahm die Zahl im letzten Jahrzehnt mit elf Gebäuden deutlich zu. Grund sind die Zuwanderungen seit den 1980er Jahren, die sich zeitversetzt architektonisch in neuen Sakralbauten zeigen. Sieben dieser elf jüngeren Gebäude gehören orthodoxen Gemeinschaften. Fünf der elf Gemeinschaften nutzen bestehende sakrale (drei orthodoxe Kirchen) oder säkulare Gebäude um (Synagoge in Lugano, Moschee in Wangen). Minarette gibt es bisher nur in Zürich, Genf, Wangen und – 3,8 Meter hoch – in Winterthur. Auch in den kommenden Jahrzehnten werden verschiedene neue Sakralgebäude als Neubau oder Umnutzung entstehen; danach dürfte wieder mit kleineren Zahlen zu rechnen sein.

Geographisch sammelt sich allein in den Urbanräumen Zürich und Genf je ein halbes Dutzend der 24 Bauten. Gerade in den letzten Jahren aber sind Neubauten oder Bauprojekte vermehrt auch in Dörfern und Kleinstädten des Mittellandes zu registrieren, wohl nicht zuletzt wegen der Bodenpreise. Zwischen der ersten konkreten Planung und der Einweihung vergingen meist etliche Jahre, beim Tibet-Kloster bei Rikon oder der Genfer Moschee waren es hingegen nur drei Jahre. Umbauten erfolgten ohne Opposition aus der Öffentlichkeit, mit Ausnahme des politisierten Minaretts in Wangen und des noch nicht fertig gestellten Projekts in Langental. Im Fall der drei orthodoxen Kirchen kamen die einschneidendsten Auflagen jeweils aus der Denkmal-

² Die Universität Luzern richtete überdies im Herbst 2009 den universitären Forschungsschwerpunkt „Religion und gesellschaftliche Integration in Europa" ein (siehe www.regie-unilu.ch).

pflüge. Vorbeugend sensibel reagierte die Nachbarschaft lediglich in Sachen Glockengeläut. Diese Fälle liessen sich einvernehmlich regeln.

Etliche Projekte wurden mit Unterstützung einflussreicher lokaler oder ausländischer Persönlichkeiten aus Politik oder Geschäftswelt realisiert, so etwa beim Tibet-Kloster Rikon oder dem thailändischen Kloster bei Gretzenbach. Dies kann eine grosse Hilfe sein, wenn es darum geht, bauplanerische Auflagen zu erfüllen, etwa Landkauf für zusätzliche Parkplätze, oder die skeptische Nachbarschaft zu gewinnen.

Architektonisch orientieren sich die Neubauten meist an „klassischen“ Vorbildern aus der Herkunftskultur: Orthodoxe Kirchen haben mehrere Kuppeln und Halbkuppeln oder einen russischen Zwiebelturm, Moscheen eine Kuppel und Minarett, das thailändische Kloster eine reich verzierte Gebetshalle. Zugleich entstanden jedoch auch Gebäude, die traditionelle mit modernen Formen verbinden, sei es bewusst gewählt wie beim Tibet-Kloster Rikon oder aufgrund behördlichen Drucks wie bei der griechisch-orthodoxen Kirche Agios Dimitrios in Zürich.

Zweites Ziel des Dokumentationsprojektes war es, über das impulsgebende Fach hinaus Kontakte anzuregen, welche die weitere Bearbeitung der aufgeworfenen Fragen voranbringen. In der Tat ergeben sich immer wieder Kontakte, einerseits ins erforschte Feld (Verantwortliche religiöser Gemeinschaften, Architekten, Stadtplaner, Integrationsstellen), andererseits zu Forschenden aus Nachbardisziplinen, die mit unterschiedlicher Methodik dieselbe Thematik bearbeiten (in Soziologie, Ethnologie, Politikwissenschaft, Theologie/Ethik, Sozialgeographie). Während die erste Art von Kontakten vor allem die präzisere Erfassung des Feldes erlaubt, eröffnet die Zusammenarbeit mit anderen Forschenden interessante Vergleichsperspektiven. Beides wird durch die oben erwähnte gute Medienpräsenz erleichtert und gefördert.

Als Drittes fragt das Projekt in analytischer Perspektive danach, inwiefern Konflikte entstanden oder ausblieben und welche Faktoren entscheidend waren. Ob ein Bauvorhaben von der regelkonformen Aushandlung zum Konflikt eskaliert, hängt von einem Bündel von Faktoren ab: Der Charakter der Standortgemeinde und die soziale Struktur der Nachbarschaft spielen ebenso eine Rolle wie die bauwillige Religionsgemeinschaft, ihr Kommunikationsverhalten, die Art des Projekts und das Vorhandensein lokaler Fürsprecher und finanzieller Mittel. Moderne Bauten, welche Elemente traditioneller Sakralarchitektur frei interpretieren, können es bei Behörden und Nachbarschaft leichter haben als eine kleine Hagia Sophia. Dennoch sind sie keine Garantie für ein reibungsloses Gelingen. Zweifellos haben es seit dem 11. September 2001 Moscheebaupro-

jekte in ganz Westeuropa schwerer, da Muslime plötzlich der „falschen“, unter Generalverdacht gestellten Religion angehören. Die aktuelle Kontroverse dürfte aber in dreissig Jahren ähnlich bizarr wirken wie heute die Erinnerung an früheren Streit um die Höhe von katholischen Kirchtürmen in reformierten Städten (und umgekehrt) oder die Eskalation um das Goetheaneum als „orientalischen Kuppelbau“ zu Beginn der 1920er Jahre (Boos et al. 1991, Nägeli 2003). Grundsätzlich scheinen eine frühzeitige Kommunikation seitens der Bauherren mit Nachbarn, Behörden-, Stadt- und Quartiervertretern, Informieren und Transparenz sowie wenig überregionale Publizität und damit Vermeidung einer Politisierung Erfolg versprechend – in Duisburg-Marxloh entstand so 2009 eine repräsentative Moschee in neo-klassischem Stil – mit einer silbernen Kuppel von 23 Metern Höhe und einem Minarett von 34 Metern Höhe (Spiewak 2009).

4. Zur Semantik des öffentlichen Raums

Im Schweizerischen Wangen bei Olten verlief die Diskussion 2004/5 jedoch gänzlich anders. Der Antrag des türkisch-muslimischen Kulturvereins, einem Lagergebäude, das als Moschee- und Kulturzentrum benutzt wurde, ein symbolisches Minarett hinzuzufügen, führte zu lokalen Protesten die sich bald zu einem nationalen Ereignis auswuchsen. Den muslimischen Bauherren hielten Anlieger wie auch eine SVP-angeführte Sammeleinsprache entgegen, dass das Minarett zu einer „Berieselung mit moslemischen Gebeten“ führen und den Beginn einer „schleichenden Unterwanderung durch den Islam“ darstellen würde. Ein Minarett sei nichts „Schweizerisches“, es passe nicht ins Dorfbild und der Turm gefährde den Religionsfrieden (s. Baumann/Stolz 2007: 358).

Neben Infiltrationsvorwürfen und einer unterschweligen, mitunter explizit artikulierten Fremdenfeindlichkeit, ist das Argument der fehlenden Einpassung in die vorbefindliche Umgebung aufschlussreich. Es findet sich wiederholt bei Kontroversen um sichtbare und damit in die Öffentlichkeit tretende Sakralbauten, sei es bei der Errichtung katholischer bzw. reformierter Kirchtürme im 19. und 20. Jahrhundert, sei es beim Bau des Goetheanums 1920 bei Dornach. Der Begriff der Öffentlichkeit ist wichtig. Ohne hier auf Differenzierung, wie sie in der Soziologie und politischen Philosophie diskutiert werden (siehe die Übersichten in Gabriel 2003, 2008), eingehen zu können, soll ein kulturwissenschaftlicher Analyseansatz skizziert werden (vgl. Baumann/Tunger 2008, Baumann 2009).

Grundüberlegung ist, dass jüngste wie auch frühere Debatten um Religion(en) ausserhalb des Privat-raums, demnach im Raum der Öffentlichkeit und damit das Gemeinwesen betreffend, auf die soziale Konstruiertheit des Raums verweisen. Anders aus-

gedrückt, Kontroversen etwa um geplante Minarette in einem Sozialraum (Gesellschaft) verweisen darauf, dass der öffentliche Raum nicht einfach leer, neutral oder bedeutungslos ist. Vielmehr ist der öffentliche Raum – am offensichtlichsten in seiner physischen Dimension, neben der es weitere wie etwa den medialen inklusive den *cyber space* gibt – auch gerade ein sozialer Raum, in dem Zugang, Teilhabe und Mitgestaltung umstritten und umkämpft sind. Dazu erneut Casanova:

„By entering the public sphere and forcing the public discussion or contestation of certain issues, religions force modern societies to reflect publicly and collectively upon their normative structures. [...] But the very process of entering the modern public sphere, religions and normative traditions are also forced to confront and possibly come to terms with modern normative structures.“ (Casanova 1994: 228)

Die neu in den öffentlichen Raum eintretenden Religionen, signifikant etwa durch Sakralbauten, verweisen auf implizite Grenzen und normierende Prägnungen. Analytisch kann der öffentliche Raum als ein semantisches Terrain, in dem bestimmte soziale Gruppen mehr, andere weniger sichtbar und damit wahrnehmbar vertreten sind, verstanden werden.

Dieses erklärt, warum verschiedene katholische Kirchen im einst streng reformiert geprägten Bern oder Zürich die Höhe ihrer Kirchtürme stutzen mussten, ebenso einige reformierte Kirchen in der Zentralschweiz. Im deutschen Mannheim war man beim Bau der repräsentativen Yavuz-Sultan Moschee in den 1990er Jahren ebenso wie 2009 in Duisburg-Marxloh darauf bedacht, das Minarett kleiner als umliegende Kirchtürme zu halten. Bedeutung, Prestige und ein „Dazugehören“ der zugewanderten Religion und Sozialgruppe drückt sich in dem Vermögen aus, im öffentlichen Raum sichtbar für alle vertreten zu sein. Teilhabe und Akzeptanz scheint in baulicher Höhe Ausdruck zu finden – symbolisch als Vertretung für die soziale und politische Akzeptanz der hinzutretenden Sozialgruppe. So gesehen sind öffentliche Religionsbauten Absichtserklärungen der religiösen Gruppierung, Schritte der (allerorts geforderten) Integration in das Umfeld zu gehen und Teilnehmer wie auch Teilhaber (mit Rechten und Pflichten) zu sein. Anzutreffende Kontroversen verweisen jedoch darauf, dass implizite, unsichtbare Grenzen der Zulassung zu gesellschaftlicher Teilhabe und Reputation durch etablierte Sozialgruppen bestehen, ausgedrückt in Beschränkungen bzw. Verweigerungen (etwa mittels gemeindlicher Bauordnung, Fragen von Zonenkonformität, Gerichtsverfahren). Daneben enthält das Äussere von Sakralbauten auch programmatische Aussagen der Bauherrschaft an Angehörige der eigenen Religion über ihre Sicht – durchaus in Abgrenzung zu konkurrierenden Entwürfen (Roose 2009).

Öffentlich identifizierbare Religionsgebäude verweisen auf die sie erbauenden Sozialgruppen und lassen sie sichtbar und die gesellschaftliche Veränderung wahrnehmbar werden. Es dürfte hilfreich sein, bei künftigen Anträgen für Religionsbauten mitzudenken, dass die Bauherrschaften mit dem Wunsch, ihr Gebäude nach aussen kenntlich zu machen und ein „würdiges“ Gebetshaus zu erbauen, dieses auch als einen Schritt gesellschaftlicher Integration in einer sich verändernden Gesellschaft verstehen: Die Bekenntnisfunktion des sichtbaren Baus weist – gewollt oder ungewollt – den Anspruch auf Mitgestaltung des öffentlichen Raums und der Gesellschaft durch die sichtbar werdende Sozialgruppe aus. Dass diese Vorgänge gewinnbringend für die Gesellschaft wie auch die hinzutretende Gruppe verlaufen können, verdeutlicht etwa das Beispiel jüdischer Mitbürger in der Schweiz des ausgehenden 19. Jahrhunderts: Juden in Genf und Basel waren mit ihren architektonisch auffallenden Synagogen darauf bedacht, ihre eigene Identität, ihre neue gesellschaftliche Zugehörigkeit wie auch ihre Verbundenheit mit den zwei aufstrebenden Städten durch repräsentative Bauten zum Ausdruck zu bringen (Picard/Epstein 2005, Epstein 2008).

Schluss: Gesellschaftspolitische Herausforderungen und die Religionswissenschaft

Der Beitrag zeichnete zu Beginn das aus dem Selbstbild der Moderne begründete, empirisch im Bereich institutionalisierter Religion vorzufindende Verschwinden von Religion nach. Religion und Rationalität, Religion und Moderne sind als Gegensatzpaar im Prozess der „Entzauberung“ konzipiert und verweisen Religion(en) auf die Sphäre des Privaten und der Innerlichkeit. Teil 2 wies auf gegenläufige Tendenzen hin, die jedoch im Säkularisierungs- und Moderneparadigma als Ausnahmen und Anormalitäten wahrgenommen, keine Argumente für ein Hinterfragen des Prozesses irreversiblen Verschwindens von Religion böten. Erst das nicht mehr zu übersehene Auftreten religiöser Mobilisierungen etwa im Iran und den USA sowie den Terroranschlägen von 2001 lenkten die Aufmerksamkeit und Wahrnehmungsfähigkeit auf das Fortbestehen von Religion(en) weltweit, auch in modernen, säkularisierten westlichen Demokratien. Es zeigte sich, dass Religionen Anteil an der Gestaltung auch der modernen Gesellschaft beanspruchten und sich mit dem zugewiesenen Platz des Privattraums nicht begnügten. Am Beispiel neuer Religionsbauten, die durch ihre Symbolik Anspruch am öffentlichen Raum beanspruchten, verdeutlichte Teil 3 anhand des Dokumentationsprojektes „Kuppel – Tempel – Minarett“ Prozesse der Neuaushandlung von Religion in der Öffentlichkeit. Repräsentative Sakralbauten bringen bzw. zwingen die moderne Gesellschaft dazu, über ihre normativen Strukturen nachzudenken, zugleich

ist Folge der neuen Sichtbarkeit, sich als öffentliche Religion Änderungen nicht zu verweigern.

Auf drei Punkte sei abschliessend verwiesen:

1. Für ein Verständnis der modernen Gesellschaft ist es aus Sicht religionswissenschaftlicher Studien hilfreich, Formen privater und kollektiver Religiosität und Religion als inhärenten Formierungsteil der Gesellschaft mitzudenken. Religion und Religionen sind nicht gänzlich im Zuge des Rationalisierungs- und Entzauberungsvorgangs verschwunden. Vielmehr ist ein Fortbestehen zu konstatieren, z.T. bei Änderungen der Sozialform. In moderner bzw. „postsäkularer“ Gesellschaft sind Neuformierungen von Religion(en) zu verzeichnen, die neue Herausforderungen an Religionspolitiken, an die Gestaltung des öffentlichen Raums und den Zusammenhang von Religion und Wissenschaft stellen (Baumann/Neubert 2010).
2. Die massenmediale Wahrnehmung von Religionen und Religion entlang kontrastierender Pole und Bilder ist für ein Verständnis empirisch anzutreffender Verhältnisse und Vorgänge wenig förderlich. Eine grössere Sensibilität für die Argumente, Weltdeutungen und Perspektiven religiöser Akteure und Gruppen wahrzunehmen, eröffnet im Bereich des Journalismus und Sozialwesens, in Schulen, Behörden und Politik aussichtsreiche Berufsperspektiven für Absolventinnen und Absolventen der Religionswissenschaft, hier durch fachkundige Beratung und Unterstützung mitzuwirken.
3. *Public religions* (Casanova) dürften in den religiös plural gestalteten Gesellschaften Europas in den kommenden Jahren verstärkt hinzutreten. Überzeichnungen, Dramatisierungen und Pauschalisie-

rungen in gesellschaftspolitischen Kontroversen um neue öffentliche Religionsbauten verstellen eine adäquate Sicht und ein Nachvollziehen der Eigenmotive religiöser Gruppierungen. Hilfreich und förderungswürdig sind faktenbezogene Kenntnisse und fundierte Sachverhalte, wie sie religionswissenschaftliche Forschungen wie auch Projekte mit dem Ziel des Transfers wissenschaftlicher Erkenntnisse in die Öffentlichkeit bieten. Die Zivilgesellschaft und der säkulare Staat tun gut daran, in Wissenschaft und Forschung zu investieren, um über interessenungebundene und sachfundierte Kenntnisse zu verfügen und das Argumentarium nicht politischen Scharfmachern und interessegebundenen Laienexperten zu überlassen. Das aktuelle nationale Forschungsprogramm „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“ des SNF, 2007-2010 (www.nfp58.ch), stellt einen richtigen Schritt in die Richtung dar. Sinnvoll und folgerichtig erscheint es, dieser temporären Förderung angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts Massnahmen der Verstärkung und des Ausbaus der institutionell bislang schwach vertretenden Religionswissenschaft folgen zu lassen, so auch die Empfehlung des Wissenschaftsrates (2010: 95-97). Der Hinweis von Lackner und Werner, dass „in den ‚kleinen Fächern‘ [...] heute zentrale politische Gegenstände verhandelt“ werden (1999: 16) dürfte angesichts der in diesem Bulletin benannten gesellschaftspolitischen Herausforderungen aktueller denn je sein. –

Dr. Frank Neubert und Dr. Andreas Tunger-Zanetti sei für Hinweise und Unterstützung herzlich gedankt.

Literatur

- Allievi, S. 2009: *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*. Brussels: Network of European Foundations. online abrufbar, siehe <http://www.nefic.org/>
- Baumann, M. 1995: „Merkwürdige Bundesgenossen‘ und ‚naive Sympathisanten‘. Die Ausgrenzung der Religionswissenschaft aus der bundesdeutschen Kontroverse um neue Religionen“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, 2: 111-136.
- Baumann, M. 2009: „Temples, cupolas, minarets: Public space as contested terrain in contemporary Switzerland“. *RELIGIO: Revue pro religionistiku* 2: 141-153.
- Baumann, M./Stolz, J. 2007: *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript.
- Baumann, M./Tunger-Zanetti, A. 2008: „Migration und religiöse Bauten – zur Neuaushandlung des öffentlichen Raums“. *Kunst und Kirche* 4: 32-39.
- Baumann, M./Neubert, F. 2010: *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft: Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Zürich: Pano (in Druckvorbereitung).
- Behloul, S.M. 2010: „Die Ordnung der Religion. Religionsgeschichte und Religionsgegenwart in diskurs-analytischer Perspektive“. Habilitationsschrift im Fachbereich Religionswissenschaft in der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät, Universität Luzern (in Druckvorbereitung).
- Bitter, K. 1988: *Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien*. Göttingen: Ernst Oberdieck Verlag.
- Boos, W./Erichsen, H.-D./Gut, B. 1991: *Das Goetheanumgelände*. Basel, Freiburg: o.V.
- Bovay, C. 2004: *Religionslandschaft in der Schweiz*. Neuchatel, Bundesamt für Statistik.
- Casanova, J. 1994: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Epstein, R. 2008: *Die Synagogen der Schweiz. Bauten zwischen Emanzipation, Assimilation und Akkulturation*, Zürich: Chronos.
- Gabriel, K. (Hg.) 2003: *Religion im öffentlichen Raum. Perspektiven in Europa* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 44). Münster: Verlag Regensburg.
- Gabriel, K. 2008: „Phänomene öffentlicher Religion“. K. Gabriel/H.J. Höhn (Hg.), *Religion heute öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen und Perspektiven*. Paderborn, München: F. Schöningh, 59-75.
- Habermas, J. 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied: Luchterhand; 5. Aufl. 1996, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Haenni, P./Lathion, S. (Hg.) 2009: *Les Minarets de la discorde Eclairages sur un débat suisse et européen*. Edition: Info-lio; ebenso auf Arabisch.
- Hüttermann, J. 2006: *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Weinheim: Juventa.
- Huntington, S.P. 1993: „The Clash of Civilizations?“ *Foreign Affairs* 72, 3: 22-49.
- Huntington, S.P. 1996: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Goldmann (Übersetzung aus dem Amerikanischen 1995).
- Introvigne, M. 1998: *Schluß mit den Sekten! Die Kontroverse über „Sekten“ und neue religiöse Bewegungen in Europa*. Hgg und eingeleitet von H. Seiwert, Marburg: diagonal.
- Jecker, C. 2010: *Religion im Fernsehen: Fakten, Analysen, Zukunftsperspektiven*. Konstanz: UVK (in Druckvorbereitung).
- Kippenberg, H.G./Luchesi, B. 1991: *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)*. Marburg: diagonal.
- Knott, K. 1986: *Hinduism in Leeds: A Study of Religious Practice in the Indian Hindu Community and in Hindu-Related Groups*. Leeds: Community Religions Project Monograph, University of Leeds, unveränderte Neuaufl. 1994.
- Knott, K. 2005: „Spatial Theory and Method for the Study of Religion“. *Temenos* 41: 153-184,
- Lackner, M./Werner, M. 1999: *Der ‚cultural turn‘ in den Humanwissenschaften*. Schriftenreihe „Suchprozesse für innovative Fragestellungen in der Wissenschaft“, Heft 2. Bad Homburg: W. Reimers Stiftung.
- Luckmann, T. 1963: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg: Rombach, in erweiterter englischer Fassung 1967 als *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*. New York: Macmillan; in deutscher Übersetzung 1991 *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Marty, M.E., Appelby, R.S. (eds.) 1995, *Fundamentalism Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mayer, J.-F. 1993: *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne: Edition L'Age d'Homme.
- Müller, H. 1998: „Der Mythos vom Kampf der Kulturen. Eine Kritik an Huntingtons kulturalistischer Globaltheorie“. *Entwicklung und Zusammenarbeit* 10: 262-264.
- Nägeli, M. 2003: *Kirche und Anthroposophen. Konflikt oder Dialog?* Bern: Haupt Verlag.
- Otto, R. 1917: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, 31-35 Aufl. München: C.H. Beck 1963.
- Picard, J./Epstein, R. 2005: „Synagogen – zwischen religiöser Funktion und räumlicher Inszenierung“. *Kunst und Architektur in der Schweiz* 56, 2: 6-13.
- Roose, E. 2009: „Mosque Design in the Netherlands“. *SGMOIK-Bulletin* 28: 12-15.
- Saint-Blancat, C./Schmidt di Friedberg, O. 2005: „Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, 6: 1083-1104.
- Seiwert, H. 1995: „Religion im Diskurs der Moderne“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3: 91-101.
- Spiewak, M. 2009: „Ein Minarett mal ohne Streit. Wie engagierte Musliminnen in Duisburg Deutschlands grösste Moschee Bauten“. *Die Zeit*, 13.03.2009 (www.zeit.de/2008/44/LS-Marxlohe, aufgerufen 11.02.2010).
- Tanner, M./Müller, F./Mathwig, F./Lienemann, W. (Hg.) 2009: *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*. Zürich: TVZ.
- Usarski, F. 1988: *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln, Wien: Böhlau.
- Weber, M. 1920: *Die Protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*. Hg. von J. Winckelmann, 7. Aufl. Gütersloh: Mohn 1984.
- Weber, M. 1973 [1922]: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. hgg. von J. Winckelmann, 4., erneut durchgesehene Aufl., Tübingen: Mohr.
- Wissenschaftsrat 2010: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. Drucksache. 9678-10, Berlin, online abrufbar.

Religionswissenschaft und Religionssoziologie – ein spannungsvolles Verhältnis

Oliver Krüger*

Seit sich Ende des 19. Jahrhunderts das Fach Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin an Universitäten in Grossbritannien, in Skandinavien, in der Schweiz, in den Niederlanden und in Deutschland etablieren konnte, besteht eine strikte Aufteilung des religiösen Feldes. Während die Ethnologie bzw. Anthropologie die schriftlosen aussereuropäischen Kulturen und hier insbesondere die rituellen Praktiken erforscht, war die Religionswissenschaft bemüht, die textlichen Quellen der historischen Religionen der europäischen Antike, Indiens, des Nahen und des Fernen Ostens und Zentralasiens zu erfassen. Das religiöse Leben innerhalb Europas wurde entweder als Teil der theologisch verorteten Kirchengeschichte oder aber als Gegenstand der Volkskunde behandelt, sofern populäre religiöse oder magische Praktiken betroffen waren.

Mitte der 1990er wurde diese thematische und geografische Aufteilung der religionswissenschaftlich relevanten Forschungsfelder, die letztlich disziplinengeschichtlich begründet war, vom Konzept der Europäischen Religionsgeschichte abgelöst. Der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow stellt dem theologisch vermittelten Bild eines einheitlich christlichen Europa die Präsenz und Verfügbarkeit höchst unterschiedlicher Religionen gegenüber und bestimmt gerade diese Vielfalt und Vielgestaltigkeit als Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte. Gladigow verweist an dieser Stelle auf den griechisch-römischen und keltischen, germanischen und slawischen Religionspluralismus vor der Christianisierung, die in Teilen Nord- und Osteuropas noch bis zum 14. Jahrhundert andauerte. Just in dieser Abschlussphase der christlichen Missionierung Europas sind die iberische Halbinsel und Teile Südosteuropas bereits wieder unter islamischer Herrschaft, während in Mittel- und Südeuropa das Zeitalter der Renaissance, des Humanismus und der

Reformation anbricht. Die beginnende Auseinandersetzung mit den aussereuropäischen Religionen der neu gewonnenen Kolonien, die Entstehung der Philosophie ausserhalb christlicher Theologien und die Dynamik christlich-jüdischer Hermetik erschienen nun unter dem Paradigma der Europäischen Religionsgeschichte im Fokus der religionswissenschaftlichen Forschung; insbesondere Wouter J. Hanegraaf und Kocku von Stuckrad haben diese Forschungsperspektive an der Universität Amsterdam etabliert.¹ Das Konzept der Europäischen Religionsgeschichte beflügelte jedoch nicht nur die historische Religionsforschung, sondern provozierte auch die Frage nach dem religiösen Leben in der Gegenwart europäischer Gesellschaften. Nur punktuell hatten sich Religionswissenschaftler seit den 1970er Jahren mit den so genannten neuen religiösen Gemeinschaften wie der Vereinigungskirche, der Hare-Krishna-Bewegung usw. befasst, eine systematische Erschliessung des gesamten Feldes ausserhalb der christlichen Grosskirchen wird erst jüngst in Angriff genommen. Die Gründe für die lange andauernde Ausblendung dieses Forschungsbereiches liegen einerseits in dem gespannten Verhältnis zwischen Religionssoziologie und Religionswissenschaft und andererseits in der Marginalisierung von Religionsgeschichte in der Religionssoziologie begründet. Im Folgenden soll daher ein wissenschaftsgeschichtlicher Abriss die Entwicklung der empirischen Religionsforschung innerhalb der Religionswissenschaft skizzieren und abschliessend Perspektiven und Chancen aufzeigen.

Joachim Wach

In Anlehnung an die grossen religionssoziologischen Studien Max Webers hatte der Leipziger Religionswissenschaftler Joachim Wach (1898-1955) den Versuch unternommen, eine typologische Religionssoziologie weiter zu entwickeln. Mit Bezug auf seinen Mentor Rudolf Otto definiert auch Wach Religion als Erlebnis des Heiligen, das nun in der religiösen Lehre, im Kult und in der Gemeinschaft seinen Ausdruck finde. Sein dreibändiges Hauptwerk *Das Verstehen* (1926-33), das die theologische und geschichtsphilosophische Hermeneutik des 19. Jahrhunderts reflektiert, wird gleichsam zur erkenntnistheoretischen Grundlage von Wachs Entwurf einer religionswissenschaftlichen Hermeneutik. In seiner neuen Konzeption rezipiert er sowohl die philologische Hermeneutik von August Boeckh, als auch die

* Universität Freiburg, Studiengebiet Religionswissenschaft,
Bd de Pérolles 90, Büro D421, 1700 Fribourg
E-mail: oliver.krueger@unifr.ch
<http://www.unifr.ch/sr/> <http://www.oliverkrueger.org>

Oliver Krüger, Dr. phil., ist seit 2007 a.o. Professor für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg. Schwerpunkte: Religionssoziologie, Religion und Medien, Neue Religionen. O.K. studierte Soziologie, Vergleichende Religionswissenschaft und Klassische Archäologie in Bonn, war wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich Ritualdynamik der Universität Heidelberg und Fellow am Center for the Study of Religion an der Universität Princeton.

Verstehenslehre Wilhelm Diltheys und die lebensphilosophisch geprägte Erfahrungshermeneutik Georg Simmels. Religiöse Phänomene müssen daher laut Wach vom Sinn und der Intention ihrer Religion resp. ihrer lebensweltlichen Kontexte verstanden werden – die Einzelercheinung soll vom jeweiligen Zentrum der Gesamterscheinung her erklärt werden. Im Anschluss an Rudolf Otto warnt Wach davor, das Phänomen der Religion mit einem reduktionistischen Soziologismus verstehen zu wollen: „Wer nicht imstande ist, den in aller Religion liegenden Anspruch, Sinn und Wert zu erfüllen und zu erfassen, wer mit einem Wort kein Organ für die Religion hat, der sollte sich lieber gar nicht mit ihr beschäftigen, er kann ihren Auswirkungen und Bedingungen nicht gerecht werden.“² Wach hatte bereits 1931 eine *Einführung in die Religionssoziologie* verfasst, der 1944 im amerikanischen Exil die inhaltlich umfangreichere *Sociology of Religion* folgte, die 1951 in deutscher Sprache erschien. Begreift er die Phänomene der Religion als dreigestaltige Ausdrucksformen des religiösen Erlebens, so befasst sich seine von Max Weber, Ernst Troeltsch und Gerardus van der Leeuw beeinflusste *Religionssoziologie* nun mit den entsprechenden Wechselbeziehungen zwischen Religion und Gesellschaft. Er formuliert eine Systematik natürlicher wie auch spezifisch religiös organisierter Gemeinschaftsformen (Familienkulte, Mysteriengesellschaften, Orden, etc.), analysiert das Verhältnis zwischen sozialer Differenzierung, Staat und der Religion und entwirft schliesslich eine Typologie religiöser Autoritäten. Mit seiner um das Verstehen der religiösen Ausdrucksformen bemühten Religionssoziologie wollte Wach eine Brücke schlagen zwischen den Religions- und Sozialwissenschaften. Die Rezeption von Wachs Werk in Deutschland blieb allerdings verhalten, da er 1935 aus rassenpolitischen Gründen seines Amtes als Privatdozent an der Universität Leipzig enthoben wurde und in die Vereinigten Staaten fliehen musste.³

Gustav Mensching

Der Bonner Religionswissenschaftler Gustav Mensching (1901-1978) griff diesen typologisch-soziologischen Ansatz von Wach auf und wollte eine phänomenologische Religionssoziologie etablieren, die das zeit- und kulturübergreifende Wesen der Religion zum Ausgangspunkt der Untersuchung nahm. 1947 publiziert Mensching sein erstes explizit religionssoziologisches Werk *Soziologie der Religion*, in dem er die sozial sichtbaren Gemeinschaftsformen und Gemeinschaftsordnungen in ihrem Verhältnis zu religiösen Vorstellungen in der Volksreligion und in der Universalreligion betrachtet. Während in der Volksreligion die vitalen Gemeinschaften der Familie, der Sippe, des Stammes und schliesslich des Volkes als Kultgemeinschaft um ein numinoses Zentrum in Erscheinung treten, bildet laut Mensching erst die Universalreligion als Folge der Individualisie-

rung des Menschen spezifisch religiöse Wahlgemeinschaften in einer ansonsten profanen Gesellschaft. Da sich die gesellschaftlichen Verhältnisse sogar nach Menschings Analyse unbestreitbar in der Religion – besonders der Volksreligion – widerspiegeln, entwirft er eine interessante Aufgabenformulierung der Religionssoziologie, die sich sowohl einem materialistischen Reduktionismus als auch einem theologischen Standpunkt verwehrt, also offen bleibt. Ist diese typologische Trennung zwischen Volks- und Universalreligion in manchen Fällen durchaus hilfreich, so kann andererseits die strikte Orientierung an dieser Dichotomie über alle Zeiten und Kulturen hinweg zu einer allzu grossen Vereinfachung führen, die der sozialen Realität nicht mehr gerecht wird. Die Schwierigkeiten dieser so genannten Religionsphänomenologie, auch wenn sie mit soziologischem Anspruch auftritt, liegen auf der Hand. 1966 erscheint dann Menschings *Soziologie der grossen Religionen*, in der er sich mit den soziologischen Aspekten einer ganzen Reihe von Religionen auseinandersetzt. Er formuliert daraufhin eine Soziologie der Religionen bei den „Naturvölkern“, eine Soziologie des chinesischen Universums (Daoismus, Konfuzianismus), des Hinduismus, des Buddhismus, der israelitischen Religion, des Christentums und des Islam. Die Einzelanalysen – die umfassendste ist dem Christentum gewidmet – sind dabei methodisch heterogen, da Mensching mal vorwiegend die gesellschaftlichen Funktionen einer religiösen Lehre untersucht und dann wieder die sozialen Formen religiöser Gemeinschaftsbildungen ins Zentrum seiner Ausführungen stellt. Im Hinblick auf Systematik und die Tiefe der Analyse bleibt Menschings Werk weit hinter den 1920 erstmals vollständig erschienenen religionssoziologischen Studien Max Webers zu Protestantismus, Daoismus, Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus und Judentum zurück.

Für die Rezeption der soziologischen Religionsforschung innerhalb der akademischen Religionswissenschaft ist nun die wissenschaftstheoretische Positionierung des Faches durch Mensching folgenreich: Er wendet sich dagegen, dass Wissenschaft ihre Aufgabe mit dem blossen Beschreiben und Erklären von Phänomenen erfüllt habe, die „immanenten Lebenszusammenhänge“ eines religiösen Organismus müssten erhellt werden. Auch die philologische Arbeit an religionsgeschichtlichen Quellentexten müsse über das rein Empirische hinausgehen: „Gleichwohl krankte diese von dem Quellgebiet der rationalistischen Aufklärung her immer noch belastete Forschung an deutlich feststellbaren Fehlern ... Dass das rationale ‚Erklären‘ notwendig ist und die Grundlage bilden muss für alle weitere wissenschaftliche Untersuchung, bedarf nicht der besonderen Betonung. Aber es wird mit dieser Einstellung dem irrationalen Charakter des Objektes nicht Rechnung

getragen. Es wird übersehen, dass Religion ihrem Wesen nach nicht im exakt und empirisch Feststellbaren liegt, sondern im Irrationalen, in einem ganz eigentümlichen Leben und Erleben, das vom Heiligen her bestimmt ist.“⁴

Mensching weist die religionssoziologischen Ansätze von Emile Durkheim und Karl Kautsky als positivistischen Reduktionismus scharf zurück, er ignoriert die zeitgenössische religionssoziologische Literatur (Parsons, Bellah) und urteilt abfällig über die Arbeiten Niklas Luhmanns: „Les- und verstehbar sind viele dieser Aufsätze nur für diejenigen, die diese fremdwortreiche Geheimsprache der Fachsoziologen beherrschen.“⁵

Die Schwierigkeiten eines irrationalen Religionsbegriffes und einer kultur- und zeitübergreifenden Typologie religiöser Phänomene wird in diesen wenigen Beispielen sichtbar. So wie Menschings Religionsverständnis und Typenbildungen in einer auf das empirisch erfassbare Einzelphänomen ausgerichteten Religionssoziologie der 1950er und 1960er Jahre wenig Widerhall fand, so hat auch das umfangreiche, teils typisierende Werk des emigrierten und in New York tätigen Religionssoziologen Werner Stark (1909-1985) kaum nachhaltige Wirkungen in der empirischen Religionssoziologie hinterlassen.⁶

Kirchensoziologie als Religionssoziologie

Ein anderes Problem lag jedoch in der theologischen Ausrichtung der religionssoziologischen Forschung selbst begründet. Unmittelbar aus den Bedürfnissen der christlichen Kirchen hatten sich Anfang des 20. Jahrhunderts in allen fortgeschrittenen Industrieländern die Versuche gemehrt, die religiöse Lage bestimmter Bevölkerungsgruppen zu erforschen. Für die empirische Ausrichtung der religionssoziologischen Forschung erlangten die Arbeiten von Jakob P. Kruijts über die Konfessionslosen in den Niederlanden (1932) und Gabriel LeBras' aufwendige Untersuchung über den französischen Katholizismus (1931) ausserordentliche Bedeutung und leiteten nach dem zweiten Weltkrieg auch in Deutschland und der Schweiz die Wende zur religionssoziografischen Forschung ein, wobei dem Beruf des Pfarrers im sozialen Gefüge der christlichen Kirchengemeinde besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Während die Initiatoren dieser auf eine Pfarr- und Kirchensoziologie beschränkten Studien unter theologischen Einrichtungen wie dem von Friedrich Fürstenberg aufgebauten Tübinger *Institut für christliche Gesellschaftslehre* zu finden waren, rekrutierte sich das Forschungspersonal aus theologisch interessierten Soziologen und soziologisch interessierten Theologen. Der Wunsch nach Koordinierung der begonnenen Arbeiten, nach Methodenaustausch und nach theoretischer Klärung führte 1957 zur Gründung des Fachausschusses für Religionssoziologie in der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, in

dem Dietrich Goldschmidt zufolge alle westdeutschen, in dieser Richtung aktiven Wissenschaftler zusammengekommen waren. Ausgebildete Religionswissenschaftler waren nicht darunter.

Der Versuch des niederländischen Theologen Pieter Hendrik Vrijhof, mit Bezug auf Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer theologische Ansätze für die religionssoziologische Theorie fruchtbar zu machen, illustriert eindrücklich die gewollte, enge Verknüpfung zwischen Theologie und Soziologie: „Kirchensoziologie ist Religionssoziologie, weil und insofern die Kirche Standort und Repräsentant der Religion ist ... Deshalb kann die Religionssoziologie als Kirchensoziologie ebenfalls als von im ‚gemeinsamen Reden‘ geprägten theologischen Voraussetzungen bedingt und motiviert angesehen werden.“⁷

Nachdem bereits Helmut Schelsky 1957 vor der allzu engen Bindung an die Kirchenforschung warnte und die Besinnung auf eigentlich soziologische Fragestellungen nach den Wandlungs- und Anpassungsprozessen der christlichen Religion in der modernen Gesellschaft einforderte, mehrten sich die skeptischen Stimmen unter den Soziologen, so dass sich die Bemühungen auf dem deutschen Soziologentag von 1959 darauf konzentrierten, den Bann der partiellen Kirchen- und Gemeindeforschung zu brechen. In der Folgezeit wiesen auch Friedrich Fürstenberg, Günter Dux, Dietrich Goldschmidt, Günter Kehrer und Demosthenes Savramis auf die Gefahren und Mängel einer kirchlich dominierten Religionssoziologie hin, die als Hilfswissenschaft der Theologie nur noch kirchliche Marktforschung zu betreiben drohe, um den krisenhaften Auswirkungen einer säkularisierten Moderne entgegenzuwirken, und die aufgrund ihrer Identifikation von Religion = Christentum = Kirche den nicht-christlichen Religionen in Deutschland gar keine Beachtung schenkte: „Für eine Disziplin, die sich nie ganz der Aufgabe entschlagen hat, auf eine umfassende Theorie der Religion bedacht zu sein, ist der Gedanke, bestenfalls eine Theorie in christlicher Perspektive zu liefern, peinlich ... Die Auseinandersetzung zwischen christlichem Traditionsgut und wissenschaftlicher Erkenntnis ist zwar nicht überhaupt abgestorben. Sie findet jedoch nicht oder nur sehr beschränkt in der Religionssoziologie statt.“⁸

Dietrich Goldschmidt vermisst schlicht den „weltlichen“ Partner der noch jungen Religionssoziologie. Friedrich Fürstenberg ist heute der Ansicht, dass die Religionswissenschaft in dieser Situation einen Schritt auf die soziologische Religionsforschung hätte zugehen können, um mit der grossen Überlegenheit ihrer Phänomenologie an der Grundlegung einer kirchenunabhängigen Religionssoziologie mitzuwirken. Allerdings war es gerade Fürstenberg, der die religionswissenschaftlichen Typologien in der dritten Ausgabe der Enzyklopädie *Religion in der Geschichte und Gegenwart* (1961) als Beispiele

einer schon abgeschlossenen Periode der Religionssoziologie abqualifiziert hatte: „Wachs und Menschings Werke *schliessen* die Periode r.[eligionsoziologisch]er Forschung *ab*, die durch universelle Problemstellung und durch historisch-vergleichende Forschungsmethoden gekennzeichnet war ... Ihre bleibende Bedeutung liegt vorwiegend in der Formulierung wichtiger Grundhypothesen und in der Systematisierung der Phänomene und Begriffe.“⁹

Empirische Sozialforschung an Stelle von Gesellschaftsgeschichte

Eine weitere Schwierigkeit der Verständigung zwischen Religionssoziologie und Religionswissenschaft lag in der generellen Neuorientierung der europäischen Soziologie nach dem Zweiten Weltkrieg begründet. Die um das Jahr 1930 einsetzende internationale Wende zur neueren Religionssoziologie charakterisiert Fürstenberg durch die Abkehr von globalen Fragestellungen und universellen Typologien auf der Grundlage vergleichender Auswertung der Sekundärliteratur zugunsten direkter strukturell-funktionaler Analysen, durch die Anwendung vorwiegend soziographischer Methoden und durch die Orientierung der Fragestellung an der kirchlichen Praxis. Diese Entwicklung in der deutschen Religionssoziologie steht nun in Zusammenhang mit dem einstweiligen Ende der Dominanz historischer und universaler Orientierung in der Soziologie überhaupt, die in René Königs *Kritik der historisch-existentialistischen Soziologie* ihren Ausdruck findet: eine Soziologie, die nur noch Soziologie sein wollte, war nun gefragt. Historisch orientierte Soziologen wie Helmuth Plessner, Alfred Weber und Norbert Elias wurden vom soziologischen Mainstream seit den 1950er Jahren weitgehend ignoriert und das trotz der regelmässigen Ermahnungen, die Historizität gesellschaftlicher Ereignisse nicht vollends aus dem Blickfeld zu verbannen.¹⁰

Diese Defizite einer nur gegenwartsorientierten, kirchlichen Religionsforschung wurden auch innerhalb der Soziologie wahrgenommen. Der Soziologe Thomas Luckmann bemängelt in seinem 1963 publizierten Werk *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, dass die neuere, zu einer trivialen Disziplin herabgewürdigte Religionssoziologie durch ihren geschichtsverneinenden Ausgangspunkt und die Gleichsetzung von Religion und Kirche bzw. Religiösität und Kirchlichkeit die klassische Frage nach den Prozessen einer gesellschaftlichen Verfestigung übergeordneter und transzendenter Sinnzusammenhänge aufgegeben hat. In *The Invisible Religion* (1967) verband Luckmann seine Kritik an der Kirchensoziologie mit einem teils anthropologisch, teils funktional fundierten Religionsbegriff, der mit etwas Verzögerung spürbar den Horizont bisheriger Religionsforschung erweitern sollte.¹¹

Perspektiven

Es scheint, als ob sich seit den 1990er Jahren die kirchenunabhängige Religionssoziologie und die Religionswissenschaft aufeinander zu bewegen. Die Überwindung des irrational fundierten Religionsbegriffes der Religionsphänomenologie öffnete in der akademischen Religionswissenschaft den Blick für empirische Forschungen über Religionsgemeinschaften im deutschsprachigen Raum. Im Rahmen der lokalen Religionsforschung entstanden im Schweizer Kontext eine Reihe von Übersichtswerken von Religionen in Freiburg, Luzern und Bern und zur religiösen Gesamtlage in der Schweiz.¹² Der Luzerner Religionswissenschaftler Martin Baumann hat sich wiederum mit den Religionen asiatischer Migranten in Deutschland und der Schweiz befasst.¹³ Eine Brückenfunktion in der empirischen Religionsforschung hat insbesondere der Luckmann-Schüler Hubert Knoblauch wahrgenommen, der von 2000 bis 2002 als Professor für Religionswissenschaft und Religionssoziologie an der Universität Zürich wirkte, Mitherausgeber der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* ist und dessen Arbeiten von dem Bemühen gekennzeichnet sind, die *unsichtbare Religion* nun als Spiritualität und populäre Religion empirisch zu erfassen.¹⁴ Zahlreiche religionssoziologische Forschungsprojekte sind zudem am *Observatoire des Religions en Suisse* an der Universität Lausanne angesiedelt. Schon in diesen jüngeren Forschungsprojekten zeigt sich, dass sich Religionswissenschaft und Religionssoziologie gegenseitig befruchten können – denn Gegenwartforschung ohne historische Dimension ist nicht mehr als eine Momentaufnahme, die unverständlich bleibt, wenn nicht auch die grösseren sozial- und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge Berücksichtigung finden. Diese historische Einbindung von Fragestellungen kann die Religionswissenschaft mit einbringen.

Für das religionswissenschaftliche Studium der europäischen Gegenwartslage bedeutet dies, dass eine systematische Ausbildung in den Erhebungs- und Auswertungsverfahren der empirischen Sozialforschung Bestandteil des *Curriculums* sein muss. Die erlernten Methoden müssen zudem in den thematischen Lehrveranstaltungen kontinuierlich vertieft und eingeübt werden. Daraus wird sich zwangsläufig eine Schwerpunktsetzung der verschiedenen religionswissenschaftlichen Standorte ergeben, die neben historischem und theoretischem Grundlagenwissen eine Ausbildung entweder in regionalspezifischen historisch-philologischen oder aber in sozial-empirischen Methoden anbieten werden. Beides zusammen wäre auf angemessenem Niveau in einem Bachelor-Studium nicht zu bewältigen. Das religionswissenschaftliche Studienangebot der Universität Freiburg, das am Department für Sozialwissenschaften angesiedelt ist, wurde in diesem Sinne bereits den neuen Erfordernissen angepasst und

verlangt nun eine vertiefte soziologische und ethnologische Methodenschulung, während auf philologische Qualifikationen verzichtet wird. Inwieweit die empirische Orientierung innerhalb der europäischen Religionsforschung nun auch ein Impuls sein kann für das religionswissenschaftliche Studium asiatischer Religionen, ob also auch hier religionsethnografische Methoden verstärkt Anwendung finden werden, wird sich zeigen müssen. –

Literatur

¹ Vgl. Burkhard Gladigow: „Europäische Religionsgeschichte.“ In: *Lokale Religionsgeschichte*, hg. von Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi, Marburg 1995, S. 71-92.

² Joachim Wach: *Einführung in die Religionssoziologie*. Tübingen 1931, S. X.

³ Vgl. Joachim Wach: *Das Verstehen*, 3 Bde., Tübingen 1926-33; Ders.: *Sociology of Religion*, Chicago 1944 = *Religionssoziologie*, Tübingen 1951.

⁴ Gustav Mensching: *Vergleichende Religionswissenschaft*. Heidelberg ²1949, S. 17f.

⁵ Gustav Mensching: „Rezension: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zu Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, J. Wössner, Stuttgart 1972.“ In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 25 (1973), 82f., hier S. 82.

⁶ Werner Stark: *The Sociology of Religion*, 5 Bde., New York 1966-72.

⁷ Pieter H. Vriehof: „Methodologische Probleme der Religionssoziologie.“ In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 3 (1967), S. 31-50, hier S. 35f.

⁸ Günter Dux: „Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion.“ In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 8 (1973), S. 4-17, hier S. 7.

⁹ Friedrich Fürstenberg: „Religionssoziologie.“ In: *RGG*³, Bd. V. (1961), Sp. 1027-1032, hier Sp. 1028.

¹⁰ Vgl. Ralf Dahrendorf: Betrachtungen zu einigen Aspekten der deutschen Soziologie.“ In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11 (1959), S. 132-153, hier S. 146.

¹¹ Vgl. Thomas Luckmann: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963, S. 14-20; Ders.: *The Invisible Religion*, New York 1967 = *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt 1991.

¹² Vgl. Petra Bleisch Bouzar et al.: *Kirchen – Wohnungen – Gärten: die Vielfalt der religiösen Gemeinschaften in Freiburg*. Fribourg 2005; Stefan Rademacher (Hg.): *Religiöse Gemeinschaften im Kanton Bern*. Bern 2008; Martin Baumann (Hg.): *Religionsvielfalt im Kanton Luzern* [FILM]. Luzern 2005; Martin Baumann u. Jörg Stolz (Hg.): *Eine Schweiz – viele Religionen*. Bielefeld 2007 = *La nouvelle Suisse religieuse*. Genève 2009.

¹³ Martin Baumann: *Migration – Religion – Integration*. Marburg 2000.

¹⁴ Vgl. Hubert Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt 2009.

Paradigm lost?

„Europäische Religionsgeschichte“, die Grundlagenkrise der „systematischen Religionswissenschaft“ und ein Vorschlag zur Neubestimmung

Jens Schlieter*

Zweifellos hat die systematische Erforschung der Religion in der Schweiz in den letzten Jahren einen grossen Aufschwung erleben können. Die Intensivierung der wissenschaftlichen Befassung mit Religion bzw. den Religionen hängt sicherlich nicht zuletzt mit der zentralen Bedeutung zusammen, die bestimmten Ausprägungen religiöser Vergemeinschaftungsprozesse im Feld globaler Politik heute zukommt. Dieser aktuellen Bedeutung gewisser Religionen wird auch am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern Rechnung getragen, an dem neben dem allgemeinen religionswissenschaftlichen Studienprogramm auch ein spezialisiertes Masterprogramm, „Religionskulturen: Historizität und kulturelle Normativität“, eingerichtet wurde, welches sich gezielt der Bedeutung von Religion bzw. Religionen im Feld der Globalisierung annimmt. Neben den religionswissenschaftlichen Studienprogrammen wird zudem ein Studiengang „Central Asian Studies“ angeboten, welcher unter anderem die Bedeutung der Religionen in Tibet und der Mongolei thematisiert. Da an anderem Ort in diesem Heft die Geschichte der religionswissenschaftlichen Institute behandelt wird, möchte ich auf eine ausführlichere Darstellung verzichten und im Folgenden die Vorteile – wenn nicht gar die disziplinäre Notwendigkeit – herausstellen, die der systematischen Religionsforschung durch den Einbezug der aussereuropäischen Religionsgeschichte erwachsen, und die in Bern (und andernorts) daher nicht nur als thematische Fokussierung auf asiatische Traditionen, sondern auch als theoretisches Anliegen verstanden wird. Um diesen Zugang zu verdeutlichen, möchte ich in drei Schritten vorgehen. Zunächst soll die Begründung des Anspruches der „systematischen Religionswissenschaft“ diskutiert werden (I.), um, daran anschliessend, die Problematik des Konzeptes der

* Universität Bern, Institut für Religionswissenschaft, Vereinsweg 23, 3012 Bern.
E-Mail: jens.schlieter@relwi.unibe.ch

Jens Schlieter, Dr. phil., ist seit 2009 a.o. Professor für systematische Religionswissenschaft und Leiter des Masterprogramms "Religionskulturen" am Center for Global Studies der Universität Bern. Schwerpunkte: Ideengeschichte des indischen und tibetischen Buddhismus; Bioethik des Buddhismus; komparative Philosophie. J.S. studierte Philosophie, Vergleichende Religionswissenschaft, Tibetologie und Buddhismuskunde in Bonn und Wien, war wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten in München (LMU) und Bonn und ab 2005 Assistenzprofessor am Institut für Religionswissenschaft.

„Europäischen Religionsgeschichte“ aufzuzeigen (II.), die meines Erachtens in einem dialektischen Bezug zur Bestimmung „aussereuropäischer“ Religionsgeschichten steht. Wird die „asiatische Religionsgeschichte“ originär berücksichtigt, hat dies, wie zuletzt ausgeführt werden soll, auch eine Neubestimmung der „systematischen Religionswissenschaft“ zur Folge (III.).

I. Die Systematik der „systematischen Religionswissenschaft“

Grundlagenkrisen erschüttern die systematische Religionswissenschaft schon seit geraumer Zeit. Bekannt ist der Vorwurf, der Religionswissenschaft sei durch den Umstand, keine allgemein akzeptierte Definition für Religion vorlegen zu können, auch der Gegenstand abhandeln gekommen. Vorschläge zur Lösung dieser Krise, wie zuletzt jener, Religionswissenschaft sei in das grössere Ganze der Kulturwissenschaft aufzulösen, führen allerdings kaum weiter, da sie lediglich das Problem der Definition von „Religion“ durch das Problem der Definition von „Kultur“ ersetzen.

Tatsächlich benötigt die Religionswissenschaft also nicht nur einen theoretischen Vorbegriff von dem, was unter dem Kollektivsingular (R. Koselleck) „Religion“ verstanden werden soll, sondern auch einen Begriff von dem, was sie nicht als „Religion“ verstehen will. Jede Unterscheidung von legitimen und nicht legitimen Gegenständen der Religionswissenschaft setzt die Unterscheidung von Religion/Nichtreligion bereits voraus. Traditionell, und z.T. auch noch in der gegenwärtigen Religionssoziologie (etwa bei Niklas Luhmann), wurde diese Frage mit den Unterscheidungen heilig/profan bzw. transzendent/immanent bestimmt – ein Schema allerdings, das auf einen Binnenraum der Erfahrung (bzw. eine solche Semantik) rekurriert und damit implizit die Erschliessbarkeit beider Seiten der Dichotomie (also auch der Erfahrung des Heiligen und des Transzendenten) als intersubjektiv artikulierbare Erfahrung voraussetzt. Da die Religionswissenschaft nicht nur in und aus einer bestimmten historischen Semantik heraus die Erforschung eben jener Tradition betreibt, sondern sich mit einer Vielfalt von Traditionen befasst, die sich, und das ist entscheidend, mit dem Schema Transzendenz/Immanenz zum Teil nicht sinnvoll beschreiben lassen (wie etwa, was hier nicht

weiter ausgeführt werden kann, solche Traditionen, die auf eine durch Selbstkultivierung inaugurierte innerweltliche Transformation abzielen), kann die Religionswissenschaft sich nicht mehr auf eine solche Bestimmung stützen. Nun wird aber nach Hubert Seiwert erst durch die „systematische Religionswissenschaft das Fach als autonomes [konstituiert]“ (Seiwert 1977: 4). Sicherlich lässt sich die „systematische Religionswissenschaft“ als eine solche bestimmen, deren Systematik durch eine „Vergleichung des Materials“ (Rudolph 1992: 54) zustande kommt. Die Methode des Vergleichens (vgl. die Beiträge in Idinopulos et al. 2006) stellt jedoch selbst eine Form des theoriegeleiteten Beobachtens von Unterschieden oder Gemeinsamkeiten dar; sie besteht, wie Freiburger (2008: 23) treffend formuliert, in einem „vergleichenden Blick“ auf Religionsgeschichten, deren jeweiliges Verständnis als „Religion“ nicht zugleich in den Blick genommen werden kann. Die entscheidende Frage bleibt somit offen, ob sich die Systematik der „systematischen Religionswissenschaft“ ausweisen lässt, ohne dass dabei eine innere Systematik (bzw. Systematizität) des Gegenstandes „Religion“ vorausgesetzt wird. Kann diese „Systematik“ tatsächlich nur artikuliert werden, indem eine Dimension der inneren Kohärenz von „Religion“ behauptet wird, die in allen Religionen anzutreffen sei? Muss als Garant dieser Kohärenz eine wie auch immer geartete Bestimmung der Dichotomie Immanenz/Transzendenz vorgenommen werden, die damit einen transzendenten Referenzrahmen (als formale „Transzendenzlinien“, oder auch inhaltliche Bestimmungen wie „superhuman agents“) ansetzt? Auch wenn diese Dichotomie oft kritisch reflektiert wurde (vgl. z.B. Seiwert 1981: 5), ist eine eingehende Diskussion der Begriffsgeschichte dieses Schemas und seiner transkulturellen religionswissenschaftlichen Verwendbarkeit ein dringliches Desiderat der Forschung. Um in diesem Zusammenhang ein jüngstes Beispiel zu referieren: Nach Martin Riesebrodts substantialistischer Definition stellt Religion „einen Komplex sinnhafter Praktiken dar, also von Handlungen, die in einem relativ systematischen Sinnzusammenhang stehen“ (Riesebrodt 2007: 109). Die Systematizität jedoch stützt Riesebrodt auf die „religiöse Prämisse“, nämlich: „Kontaktaufnahme oder Zugang zu übermenschlichen Mächten“ (Riesebrodt 2007: 113), die auf die eine oder andere Weise bei allen Religionen anzutreffen sei.

Wenn also nicht darauf gesetzt werden kann, dass über Methode des Vergleichens problemlos zur Systematisierung des Materials, und von dort zur „Systematik“ der „Religion“ fortgeschritten werden kann, und auch eine voraussetzungsreiche „religiöse Prämisse“ keine Abhilfe verschafft – wäre dann nicht langfristig eine Überwindung der Qualifizierung der Religionswissenschaft als einer „systematischen“ Disziplin zu fordern?

Die Religionssoziologie als auch die Sozialanthropologie hingegen können insofern auf eine systematische Exposition des Gegenstandsbereiches „Religion“ verzichten, als sie über die Theoriebildung der allgemeinen Soziologie und Anthropologie auch über Theorien über nicht-religiöse Gegenstandsbereiche verfügen, die sie, wie die traditionelle religiöse Semantik, auf den Bereich der Religion anwenden. Zudem hat die Fokussierung auf die sozialen Funktionen von Religion in Sozietäten den Vorteil, dass in der Betrachtung der gesellschaftlichen Institutionalisierung die Frage nach der inneren Repräsentation von Religion (als Glaube, Erfahrung usw.) nicht gestellt und beantwortet werden muss, sondern, in funktionalistischen Entwürfen, bereits eine Antwort auf die Frage nach der „Leistung“ von Religion genügt. Dass in der Religionswissenschaft mit ihrem Selbstverständnis, die Ideen- und Repräsentationsgeschichte unterschiedlichster religiöser Traditionen Ernst zu nehmen, auch funktionalistische Theorien kontextualisiert werden, kann kurz am Beispiel der der massgeblichen funktionalen Definition von Religion als Kontingenzbewältigung (Lübbe, Luhmann u.a.) aufgezeigt werden, die auch von vielen Religionswissenschaftlern¹ und Theologen² favorisiert wird. Das Problem an der Bestimmung der Religion als Kontingenzbewältigung ist, dass Religion ebenso (und vielleicht gar ebenso oft) auch gegenteilig gewirkt hat: als Kontingenzerzeugung. Religionsgeschichtlich lässt sich gut zeigen, wie vormals nicht als kontingent wahrgenommene Lebenswelten durch eine neue religiöse Interpretation in einen Ort höchster Kontingenz transformiert wurden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Durch die Einführung der Begriffe von Karma und Wiedergeburt im Indien vor der Zeitenwende wurde eine zuvor eher als schicksalhaft determinierte Zukunft plötzlich als vom eigenen Handeln abhängig erfahren. Nur selten allerdings erläuterten religiöse Spezialisten der asketischen Traditionen Indiens in den klassischen Texten, wie zu erkennen sei, wie viel Karma jemand angesammelt habe, und wie es genau wirke – wodurch die Erfahrung des eigenen Lebens als ein „kontingen-

¹ Ein religionswissenschaftliches Beispiel der Rezeption: „Religion als Identitätsbildung steht gegen Religion als nicht zu erfüllender Norm. Die Formen der Alltagsreligion, die in anderen Religionen zur Bewältigung von Angst, Unsicherheit, Unglück und Krankheit jedem Einzelnen zur Verfügung stehen, sind in Europa als ‚Magie‘ verpönt und stehen unter religiöser Zensur“ (Auffarth 2000: 333).

² Beispielweise heisst es bei Friedrich W. Graf: „Religiöse Deutungskulturen sind eine Art Software, [...] ohne die soziale Systeme auf Dauer nicht erfolgreich zu funktionieren vermögen. Religion fungiert als tiefgreifend prägendes Element in Sozialisationsprozessen, ihre Symbole dienen immer auch dazu, das Leben des Einzelnen in einen letzten Deutungshorizont zu stellen [...]. Anders formuliert: Religion repräsentiert jene Deutungskultur, in der die riskanten Erfahrungen der Kontingenz individuellen Lebens sinnhaft gedeutet und in Notwendigkeit überführt werden können“ (Graf 2004: 207).

tes“ drastisch erhöht wird. Eine ebensolche „Zunahme der Kontingenz“ könnte am Beispiel der christlichen Ablehnung antiker Deutungsmuster der natürlichen Welt oder der Innovation der protestantischen Gnadenlehre aufgezeigt werden. Kurz: Am Beispiel des funktionalen Religionsbegriffs der Kontingenzbewältigung wird deutlich, dass die Religionswissenschaft eben auch dem Anspruch einer komparativen Aufarbeitung religiöser Ideengeschichte gerecht werden muss. Die Religionssoziologie hingegen kann sich mit Modellbildungen befassen, die sich aus dem eigenen Traditionskontinuum ergeben und in das eigene eingliedern lassen, aus dem sie somit auch ihre Plausibilität erhalten. Die Theorie religiöser „Kontingenzformeln“ wird, wie ich behaupten möchte, vor allem in Folge der Ideen der Aufklärung plausibel, etwa der in Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“ (*Du contrat social*; 1762) geäußerten Forderung, die bürgerliche Religion (*religion du citoyen*) müsse sich an ihren positiven Funktionen für die soziale Gemeinschaft erweisen. Auch É. Durkheim greift in seinen Funktionsbestimmungen für Religion auf Rousseau zurück.

Geschichtlich betrachtet erwuchs der Anspruch einer „Systematizität“ des Gegenstandes Religion vermutlich aus der „Systematischen Theologie“, die sich hierüber ebenfalls der Einheit ihres Gegenstandes versichert – als „Objektivität einer gemeinsamen Gebundenheit von grundlegenden Offenbarungen: das ist die Seele aller wirklichen geschichtlichen Religion“ (Troeltsch 1904: 133). Eine neuere Definition bestimmt Systematische Theologie wie folgt: als „eine Wissenschaft, die durch bestimmte, metho-

disch durchgeführte Akte des Wahrnehmens, Imaginierens und Denkens an Glaubensaussagen dazu beitragen soll, sich aufgrund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus besser im Leben (Ethik) und im Glauben (Dogmatik) zu orientieren“ (Leiner 2008: 29). In der Definition wird unmittelbar deutlich, dass die Faktizität als gültig erachteter Glaubensaussagen (bzw., in anderen Entwürfen, eine fundamentaltheologische Anthropologie) vorausgesetzt wird, deren normative Tragweite hingegen diskursiv und systematisch erforscht werden soll.

Die Prägung des Begriffes „systematische Religionswissenschaft“ als Bezeichnung einer akademischen Subdisziplin ist dem deutsch-amerikanischen Religionswissenschaftler Joachim Wach zu verdanken. In seinem Werk von 1924, „Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung“, entwickelte er die bis heute zentrale Unterscheidung zwischen der historischen und der systematischen Religionswissenschaft. Während die Religionsgeschichte *Religionen* in ihrer historischen Entwicklung oder, wie Wach sich ausdrückte, „längsschnittmässig“ erforscht, kommt der „systematischen Religionswissenschaft“ zu, *Religion* „querschnittmässig“ zu erfassen (Wach 1924: 21).

An dieser grundlegenden Unterscheidung zwischen Religionsgeschichte und systematischer Religionswissenschaft hält die Mehrheit des Fachs im deutschsprachigen Raum bis heute fest. Verschiedene Modelle sind vorgeschlagen worden, um die Arbeitsteilung bzw. wechselseitige Bezogenheit beider zu konkretisieren:

Historische Religionswissenschaft	Systematische Religionswissenschaft
diachrone Forschung (historische Längsschnitte)	synchrone Forschung (Querschnitte) (u.a. Wach 1924; Rudolph 1992; Figl 2003)
soziale Tatsachen	systematischer Vergleich (u.a. Michaels 1997, Auffarth 2004)
Arbeit am Besonderen; historische Individualität	Arbeit am Allgemeinen, Regel- und Gesetzmässigen (u.a. Seiwert 1977; Rüpke 2007)
Material	Typologisierung (u.a. Weber 1912; Lanczkowski 1991)
religiöse Phänomene	Wesenserfassung des Religiösen (u.a. Heiler 1956; Eliade 1957)

Die Methoden, derer sich die systematische Religionswissenschaft bedient, sind auf der Gegenstandsseite (historische Erscheinungsformen von Religionen) verortet. Das Zentrum der systematischen Religionswissenschaft wird von der grundlegenden Reflexion über die *Ergebnisse des Systematisierungsprozesses* (Typologisierungen, Vergleich, Wesensbestimmungen usw.) von Religion getragen, die

ihr Material aus der Peripherie erhält, welche Historiker, Philologen, Ethnologen etc. rekonstruieren.

Eine solche Unterscheidung von „historisch“ und „systematisch“ hat aber mit zahlreichen Problemen zu kämpfen. Zum einen beruht sie auf der Idee eines positiv vorzufindenden „Materials“, dessen innere Systematik nur noch durch die Methoden des Ver-

gleichs (vgl. noch Michaels 1997) oder der Typologisierung zu Tage gefördert werden bräuchte. Diese Unterscheidung beruht – selbst dann, wenn es als wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis (vgl. Seiwert 1977) konzipiert wird – auf einer Beobachtung erster Ordnung, die die Dominanz des theoriegeleiteten Beobachtens zu wenig herausstellt, nach dem sich das Material immer schon entsprechend der gewählten Perspektive und Untersuchungsmethodik präsentiert. Zweitens impliziert die Unterscheidung, dass die innere Systematik im Gegenstandsbereich „geschichtliche Religionen“ (links) allein vom Beobachterstandpunkt der „Religionswissenschaft“ schlüssig rekonstruiert werden könne. Systematische Religionswissenschaft wäre dann der Ort, an dem entschieden wird, welche Methoden aus dem Pool der Wissenschaften zu ihren Erkenntniszwecken verwendet werden sollen (vgl. Koch 2006). Die starke Vorannahme dieser Konzeption ist, dass sich in einer Gesellschaft Religion *grundsätzlich* als autonome Sinnsphäre ausdifferenziert, die für die Gesamtgesellschaft bzw. die kulturelle Welt *spezifische* Leistungen (Legitimation von Praktiken, Integration, Identität, Kontingenzbewältigung etc.) übernimmt.

Die Leitmetaphorik einer im Zentrum stehenden systematischen Religionswissenschaft, der die Nachbardisziplinen gleichsam das Material liefern, folgt also dem auf analoge Weise konstruierten Gegenstandsbereich: Religion als Sinnggebung in der Mitte der Gesellschaft.

Mit der Übertragung der Zentrum/Peripherie-Metaphorik wird ihr, anders ausgedrückt, tendenziell dieselbe Rolle zugesprochen wie jene, welche die Religion funktional als Garantin für die Einheit einer Gesellschaft ansetzt. Während die systematische Theologie die Deutungshoheit über die Legitimität binnenreligiöser Geltungsansprüche erhält, reflektiere die Religionswissenschaft entsprechend die (axiomatisch vorausgesetzte) Faktizität religiöser Geltungsansprüche einer Gemeinschaft.

Entscheidend ist nun eine zweite Annahme, die die frühe Konzeption der systematischen Religionswissenschaft geprägt hat, nämlich, dass sie zentral auf authentische religiöse Erfahrungen der Transzendenz auszurichten sei. Um dies nochmals kurz an der Konzeption von Wach zu demonstrieren: Wach folgt hier Dilthey mit dem Postulat, dass es ein religiöses Erlebnis gebe, das allen Ausdrucksformen religiösen Lebens und der „Bildung von Religionen“ (Wach 1924: 191 f.) zugrunde liegen müsse. Der dynamische Gegenstand „Religion“ besteht somit kernhaft in einem spezifischen religiösen Erleben, das Wach als „Beziehung zum Absoluten“ definiert. Dieses religiöse Erleben sei der Impuls zur geschichtlichen Ausbildung unterschiedlichster religiöser Welten, oder genauer, des „religiösen Lebens“ in solchen Welten. Letztlich sei die „Verehrung“ das

„Herzstück aller Religion“ (Wach nach Flasche 1978: 56). Die Verehrung verfüge zugleich über die „Integrationskraft“, zeitweilige und dauernde Institutionen der Religion zu schaffen. Das Leitverständnis „Religion“ ist hier geprägt von der Metaphorik des kollektiven Organismus, dessen Überlebensinteresse in der Tradierung der Transzendenz Erfahrung besteht. Zeitlich am Anfang, systematisch aber in der Mitte der jeweiligen Religionen finden sich religiöse Persönlichkeiten und ihre Erfahrungen: „So sind die Religionen Schöpfungen einzelner Menschen und einzelner Augenblicke. Von einem schöpferischen Zentrum breiten sie sich strahlenweise aus“ (Wach zit. in Flasche 1978: 169).

Mit diesem Konstrukt – (a) Religion als kohäsive Mitte der Gesellschaft, (b) religiöse Erlebnisse als Anfang und Mitte der Religion, und (c) Verehrung des Transzendenten als Mitte der religiösen Erlebnisse – übernahm die systematische Religionswissenschaft in der Tat entscheidende Impulse der systematischen Theologie (vgl. Gladigow 2005: 24-26; Rüpke 2007: 26); es kann hier nur als These formuliert werden, dass eine genaue Lektüre zahlreicher zeitgenössischer Bestimmungen der „systematischen Religionswissenschaft“ zeigt, dass sie auf die eine oder andere Weise immer noch diesem Modell verpflichtet sind.³ Um die Prämissen des Wach'schen Modells noch einmal herauszustellen: Mit der Annahme, Religion erfülle wesentliche Aufgaben für die Gesellschaft (a) – die Antworten reichen bekanntlich von Kontingenzbewältigung über Letztbegründung von Sinn und Werten bis hin zur gesamtgesellschaftlichen Integration – steht sie in der Kontinuität der systematischen Theologie, in der an dieser Stelle die Grundlagen des christlichen Glaubens als Ethik und Dogmatik reflektiert werden. Mit der Annahme der fundamentalen Bedeutung religiöser Erlebnisse als Initialzündung für Religion (b) geht sie von dem Modell der gestifteten Offenbarungstraditionen aus. Indem zuletzt (c) „Verehrung“ nochmals die Essenz des religiösen Erlebnisses

³ Vgl. hierzu auch die Bestimmung des in der Religionsforschung vorherrschenden „impliziten Religionsmodells“ durch Beyer 2007: 137 f. „I suggest that these can be subsumed under the interconnected headings of *fundamental transcendent reference, programmatic reflexivity, differentiation, organization, and voluntarization*. Fundamental transcendent reference means that a religion is basically about God. [...] *Programmatic reflexivity* means that a religion has to have a defining and self-referential set of beliefs and practices which are deemed to be all about this getting to God. [...] *Differentiation* means that, even though religion has relevance to all aspects of life [...], it is nonetheless something distinct, not to be subsumed under other social categories or social institutions like culture, knowledge, society, law [...]. Perhaps the most subtly Christian characteristic of the model is the assumption that the communal dimension of religion expresses itself through *organization*. [...] Religion is therefore about something like churches, referring not just to buildings [...] but [...] to groups of people that are members of, or at least who identify with, an organization“.

darstellt, wird die religiöse Erfahrung als eine primäre, reine und unbedingte Hinwendung zu einem transzendenten Göttlichen angesetzt, dem gegenüber gesellschaftliche, politische oder ästhetische Dimensionen dieser „Erlebnisse“ immer nur als sekundär erscheinen können, da die ursprüngliche „religiöse Erfahrung“ in diesen schon die ersten „entfremdenden“ Adaptationsprozesse durchlaufen hat.

Eine „Systematik“ der Religionswissenschaft lässt sich nur behaupten, wenn eine spezifische innere Strukturiertheit des Gegenstandes „Religion/en“ aufgezeigt werden kann. Die systematische Theologie vermag dies, indem sie von einem Kern (Offenbarung) ausgeht, der jenseits subjektiver oder kulturspezifischer Ausprägungen Bestand hat. Die Religionswissenschaft kann hingegen in Anbetracht polymorpher religiöser Traditionen nicht in gleicher Weise von einer Systematik ihres Gegenstandes – und in Folge: einer gegebenen Systematik in der Architektonik ihrer Fächer und ihrer Methoden – ausgehen.

Dennoch ist Religionswissenschaft keine Disziplin, der ihr Gegenstand schlicht abhandeln gekommen wäre (vgl. hierzu Stolz 2000). Die vollständige Infragestellung des Begriffsinhalts von „Religion“ beruht auf der sprachphilosophisch naiven Position, die europäische Genese des Religionsbegriffs habe zu einem präzisen Religionsbegriff geführt, dem nun ausserhalb Europas aber nichts wirklich entspreche, wie dies gewisse Vertreter postkolonialer Theorien behaupten. Bei genauerer Betrachtung der Geschichte des europäischen Religionsbegriffs ist ein einheitlicher Begriffsinhalt für „Religion“ nicht einmal annähernd auszumachen. Erst im nachaufklärerischen Gebrauch des Kollektivsingulars „Religion“ wird ein Begriffsgebrauch fassbar, der als Ergebnis eines Aushandlungsprozesses von religionsinternen und religionsexternen Standpunkten ein Kollektiv von Religionen unter dem Oberbegriff „Religion“ zu subsumieren erlaubt. Dessen heuristische Erschliessungskraft im wissenschaftlichen Sprachgebrauch muss aber immer wieder durch die wechselseitige Konfrontation mit aussereuropäischen Begriffen, die in den emischen Wissensordnungen mögliche Äquivalente des Begriffes „Religion“ darstellen, erprobt werden. Bevor unten noch einmal zur Frage zurückgekehrt werden soll, wie sich nun eine „systematische Religionswissenschaft“ neu verorten kann, möchte ich im nächsten Schritt auf das Konzept der „Europäischen Religionsgeschichte“ eingehen, welches jüngst in den Rang einer eigenständigen Bestimmung der Methodik der Religionswissenschaft aufgestiegen ist.

II. „Europäische“ versus „Aussereuropäische Religionsgeschichte“?

„Europäische Religionsgeschichte“ (ERG) benennt nicht nur eine besondere regionale Religionsgeschichte, sondern auch einen mit theoretischem Anspruch auftretenden Zugang zur Religionsgeschichte als solcher. In der Perspektive der „Europäischen Religionsgeschichte“ (als Theorie) zeigt sich „Europäische Religionsgeschichte“ (als singulärer Gegenstand) als jener epochale Geschichtsraum, der auf eine unvergleichliche Weise durch Diskursivität, Pluralität, wechselseitige Interferenzen zwischen verschiedenen religiösen und nicht-religiösen Systemen (Wissenschaft, Kunst, Politik usw.) gekennzeichnet sei. „Gerade die intensive Auseinandersetzung auf kleinen Räumen und die Fähigkeit, Formen der religiösen Gemeinsamkeit in lokalem Rahmen auszubilden, machen das ‚Europäische‘ aus“ (Auffarth 2006: 139). Mit der ERG als theoretischem Zugang ist direkt oder indirekt der Anspruch verknüpft, dass eben diese Europäische Religionsgeschichte in eine Aufklärung einmündete, die über die „Rhetorik der Rationalität“, die „Säkularisierung“ sowie die „Begrenzung des religiösen Bereichs“ (Auffarth 2006: 139) dazu beitrug, dass sich eine methodisch distanzierte Untersuchung von Religionen selbst überhaupt herausbilden konnte. Die Europäische Religionsgeschichte ist dann, anders ausgedrückt, Ermöglichungsgrund für die Entstehung der Religionswissenschaft, deren zuletzt erblühtes theoretisches Konzept dann wiederum die „Europäische Religionsgeschichte“ ist. Die letztere setzt sich dabei von der traditionellen christlichen Kirchengeschichtsschreibung ab, die vor allem eine Institutionen- oder Ideengeschichte der Mehrheitsreligion ausarbeitete, so dass in deren Perspektive die „mitlaufenden Alternativen“ oft nur als illegitime Ausdrucksformen von Religion (Heidentum, Ketzerei, Hexerei, Sektierertum, Esoterik usw.) erschienen. Sie erhält damit für die Religionswissenschaft auch eine fachpolitische Bedeutung, da sie eine bestimmte theologische Konzeption zu überwinden trachtet, nach der die Religionswissenschaft lediglich für alle jene nicht- und vorchristlichen Traditionen zuständig sei, die von der Kirchengeschichte als Disziplin nicht bearbeitet werden (vgl. Auffarth 2006: 139 f.).

Ebenso grenzt sich das Projekt der ERG von Deutungen ab, nach denen Religionen substantialistisch von ihren kultur-geografischen Entstehungszusammenhängen verstanden werden, so dass Christentum zur „orientalischen Religion“ wird, welche die „ursprünglichen“ europäischen Traditionen (keltische, germanische, griechische Religionen usw.) verdrängt habe (vgl. Auffarth 2000: 330). Diese Alternativen (z.B. polytheistische Auffassungen der Griechen und Kelten, oder Reinkarnationsvorstellungen), äussern sich dann in und über eigene Medien, die von den jeweils dominanten Traditionen

nicht mehr kontrolliert und unterdrückt werden (können) (vgl. Gladigow 1995). Beispiele solcher Medien sind etwa künstlerische Gestaltungsformen, die sich dann jeweils in nicht unmittelbar als ‚Religion‘ wahrgenommenen gesellschaftlichen Foren organisieren können. Es scheint, als habe B. Gladigow, der Begründer der ERG, diese Pluralismus-Theorie entwickeln können, indem er das Deutungsmodell des (griechischen) Polytheismus und das sich darin ausdrückende Konkurrenzmodell religiöser Praktiken (die „mediterrane Religionsgeschichte“) auf die in der Spätantike anhebende Vormachtstellung der romanisch-christlichen Kirchen anwendete, die in ihrer Selbstbeschreibung zum Teil bis heute als eine homogen monotheistische Tradition erscheint (vgl. Perkins 2004). Mit dem Deutungsinstrument des „Polytheismus“ erscheint wiederum ein theoretisches Konzept, welches zugleich und ursprünglich eine spezifische religionsgeschichtliche Epoche Europas charakterisiert (vgl. Gladigow 2002b).⁴ Trotz der religionsgeschichtlichen Herleitung findet der Anspruch der Singularität der ERG jedoch erst in der Neuzeit seinen originären Ausdruck, d.h. in den Prozessen der Aufklärung, Säkularisierung und Individualisierung, aber auch in den Wechselbeziehungen zwischen den Religionssystemen und anderen gesellschaftlichen Systemen – insbesondere den Wissenschaften und den Rechtssystemen.

Das Modell der ERG mündet somit in der Moderne in eine freie parallele Zugänglichkeit der religiösen Alternativen, d.h., in eine „Wahlmöglichkeit von Sinnsystemen“ (Gladigow 1995: 27). Auch hier sind die Religionswissenschaft und andere Foren wissenschaftlicher Diskurse über Religion wiederum konstitutiv an der Erreichung dieses Status quo beteiligt, da sie zur Wiedererinnerung bzw. Repräsentation der mitlaufenden Alternativen geführt haben (das Stichwort der „Intellektuellenreligion“, aber auch Wissenschaft und Kunst).

Betrachtet man dieses Konzept der ERG als eine Summa der Sonderfälle, die in toto einen singulären „Sonderweg“ der europäischen Religionsgeschichte (inklusive der Ermöglichung der wissenschaftlichen Reflexion auf diese) zur Folge gehabt habe, so bleibt die aussereuropäische Religionsgeschichte(n) nicht etwa nur als ein „unmarked space“ aussen vor. Vielmehr werden diese als different markiert, wobei zumeist offen bleibt, in welchen Aspekten diese Differenz besteht. So heisst es in der Einleitung der

zweibändigen „Europäischen Religionsgeschichte“: „Ausgehend von der Beobachtung, dass Europa seit der Antike von einem religiösen Pluralismus geprägt ist, wird bei der Beschreibung einer religiösen Tradition stets auch das ‚Anderere‘, das oft als Abgrenzungsfolie dient und dadurch Identitäten stiftet, mit in Rechnung gezogen. Nur in der jeweiligen Wahrnehmung und Abgrenzung entsteht ein spezifisches religiöses Feld, auf dem Identitäten und ‚Traditionen‘ gestiftet werden“ (Kippenberg, Rüpke, von Stuckrad 2009: 1).

Sicher ist, dass die Vertreter der „Europäischen Religionsgeschichte“ in irgendeiner Weise den hermeneutisch notwendigen Durchgang durch das Studium beispielsweise der asiatischen Religionsgeschichte durchlaufen haben müssen, um die Singularität der ERG behaupten zu können. Eine ausführlichere Würdigung des Konzeptes der ERG kann hier leider nicht geleistet werden. Da das Konzept aber einen systematischen Anspruch erhebt, sollen zumindest einige Überlegungen hierzu skizziert werden. Zunächst wäre die Frage zu stellen, ob sich eine „Europäische Religionsgeschichte“ überhaupt präzise von aussereuropäischen Entwicklungen abgrenzen lässt. Dies gilt nicht nur für die Frage der wechselseitigen Beeinflussung der antiken religiösen Traditionen, sondern auch für die Bestimmung des Judentums, des Islams und insbesondere, die jüngsten Entfaltungen der religionspluralen Moderne. Sicherlich lassen sich besondere Bedingungen eines Binnenraums europäischer Religionsdiskurse behaupten, aus deren Perspektive dann jeder Einfluss von aussen als Import erscheint; paradigmatisch etwa bei Gladigow: „gnostische Schemata und Erlösungsvorstellungen können Interferenzen mit asiatischen, über Philologien importierten Religionen eingehen, ein Monismus in einem christlichen Pantheismus aufgehen, oder eine neue Religion konstituieren“ (Gladigow 1995: 29). Eine solche Perspektive marginalisiert die Aus- und Wechselwirkungen „europäischer“ Traditionen mit ihrem Umfeld. Schwerer wiegt allerdings eine grössere konzeptionelle Problematik, die nun nicht mehr die Gegenstandsebene, sondern den Zugriff auf religiöse Traditionsgeflechte als solcher betrifft. Im Ausgang der Bestimmung der „multiplen Modernen“ (bei S.N. Eisenstadt und anderen) hat sich das Konzept einer Globalgeschichte entwickelt, die von einer Polyzentralität der verschiedenen kulturellen Traditionen ausgeht, ohne aber zugleich den Aspekt ihrer wechselseitigen dynamischen Beeinflussung in den Hintergrund zu stellen – kurz: eine globale Interaktionsgeschichte (vgl. Feldbauer/Komlosy 2003; Rothermund 2007).

Beispiele religionskultureller Transfers stellen etwa die arabisch geprägten islamischen Traditionen in Nord- und Mittelafrika, buddhistische Traditionen in China, Tibet, Korea und Japan, oder christliche Tra-

⁴ An die operative Funktion des (griechischen) Polytheismus kann eine spekulative Vermutung angeschlossen werden: Vielleicht ist die „Wahlmöglichkeit“ (Gladigow) zwischen verschiedenen Sinnsystemen, wie sie durch die Antikerezeption in der italienischen Renaissance anhub, aber besonders dann in der ‚exzentrischen‘ Antikerezeption der deutschen Klassik und der Philosophie des deutschen Idealismus Ausdruck fand, auch der Grund dafür, dass die ERG bislang besonders im deutschsprachigen Raum Verbreitung gefunden hat.

ditionen in Lateinamerika dar. Solche religionskulturellen Geflechte können nicht mehr primär aus europäischer Perspektive rekonstruiert werden, sondern stellen vielfältige „Modernen“ dar, deren Verständnis sich erst dann erschliesst, wenn die Vielzahl von Perspektiven der jeweils beteiligten Akteure berücksichtigt werden.

Von diesem Ansatz betrachtet müsste sich nun erweisen, dass die Besonderheiten der ERG tatsächlich an anderen Orten nicht angetroffen werden können. Trotz der grundlegenden Problematik der Übersetzung emischer Wissenssysteme und Begrifflichkeiten in europäische Terminologie scheint mir sehr deutlich zu sein, dass sich bestimmte „Spezifika“ der ERG sehr wohl auch in aussereuropäischen kulturellen Kondensationspunkten entwickelt haben. Um – aufgrund der persönlichen Vertrautheit des Autors – hier nur Beispiele aus der asiatischen Religionsgeschichte zu benennen: Verdrängte, aber gleichwohl mitlaufende alternative religiöse Sinnsysteme hat es in Asien überall dort gegeben, wo sich eine missionierende Tradition neu etablierte, wie z.B. der Buddhismus in Tibet gegenüber den vorbuddhistischen Traditionen sowie dem später systematisierten Bon, in Süd- und Südostasien gegenüber den Hindutraditionen, in Ostasien gegenüber Konfuzianismus, den Shinto-Traditionen etc.; Gleiches gilt für die Etablierung des Islams in Süd- und Südostasien. Die Verfügbarkeit eines taxonomischen Systems, welches erlaubt, religions-äquivalente Sinnsysteme struktural durchaus vergleichbar dem (polyvalenten) europäischen Begriff „Religion“ unter einer gemeinsamen Kategorie zu fassen, hat sich unter anderem sowohl in Indien (Skt. *dharma*, *darśana* u.a., vgl. Halbfass 1988), als auch in China oder der Mongolei entwickelt (vgl. Kollmar-Paulenz 2007), was beispielsweise in China, auch einen methodisch distanzierteren Diskurs über den „Nutzen“ religiöser Traditionen ermöglichte. Sicherlich hat sich in der aussereuropäischen (wie auch in der europäischen) Vormoderne keine „Religionswissenschaft“ ausgeprägt, und doch kann die wissenschaftliche Befassung mit Religion in Ländern wie Japan inzwischen auf eine beachtliche Disziplingeschichte zurückblicken. Das Spezifikum der Aufklärung mag vielleicht die einzige Bastion sein, dessen Auftreten und Rezeption die europäische Religionsgeschichte für sich reklamieren kann. Selbst hier wäre freilich ausführlicher zu prüfen, inwiefern Vertreter bestimmter asiatischer philosophischer Traditionen – wie etwa des vormodernen Konfuzianismus, oder auch japanische Intellektuelle wie Tominaga Nakamoto (vgl. Pye 1990) – bestimmte proto-säkular-humanistische, religionskritische Argumentationsmuster entwickelt haben (vgl. Roetz 1992, Roetz 2009). Andererseits ist die „Aufklärung“ ein nur von bestimmten Eliten in den einzelnen Staaten Europas rezipiertes, und zudem spätes, Phänomen der europäischen Religionsgeschichte, welches

sich überdies schnell ausserhalb Europas ausbreitete. Wie sich zuletzt an der kritischen Diskussion der Diagnose der „Säkularisierung“ Europas zeigt, ist auch die gesellschaftliche Nachhaltigkeit der Aufklärung noch keineswegs erwiesen. Auf diese Einwände liesse sich erwidern, dass das Konzept der „Europäischen Religionsgeschichte“ auf „Europa“ nur im metaphorischen Sinne rekurriert und als eine Form des theoriegeleiteten Beobachtens eben dazu dienen kann, genau jene Zusammenhänge auch in der asiatischen Religionsgeschichte ausfindig zu machen. Dennoch bleibt, wie auch Angelika Rohrbacher (2009) feststellt, die Gefahr des Eurozentrismus bestehen. Leider greift ihre Abhandlung die Frage, wie ‚Religion‘ aus der Perspektive aussereuropäischer Wissenssysteme konzeptualisiert wird, nur cursorisch auf. Ein Ausweg aus dem Eurozentrismus der Religionswissenschaft (vgl. Ahn 1997) bestünde z.B. darin, die religionswissenschaftliche Komparatistik von den Einheiten abgeschlossener Religionen abzulösen und nun vielmehr die Systematik der „Diskurse“ an deren Stelle zu analysieren (vgl. Rohrbacher 2009: 42-44; 191 ff.). Jedoch wird in Rohrbachers Behandlung der Fallbeispiele, z.B. den indischen Parsen, ostasiatischen buddhistischen Schulen oder dem ersten Weltparlament der Religionen, deutlich, dass lediglich die westliche religionswissenschaftliche Repräsentation dieser historisch verstandenen ‚Religionsgemeinschaften‘ und Religionsdiskurse zu korrigieren bzw. „durch historisch besser kontextualisierte Beschreibungen religiöser [...] Diskursfelder zu ersetzen“ seien (Rohrbacher 2009: 191). Durch eine „Korrektur aller eurozentrische[n] Wahrnehmungsmuster“ würde sich „die Religionsforschung insgesamt [...] wahrscheinlich von selbst erübrigen“ (Rohrbacher 2009: 193); die Aufgabe der Religionswissenschaft beschränke sich in Bezug auf aussereuropäische Traditionen darauf, eine „Neubewertung aussereuropäischer Religionsysteme“ (Rohrbacher 2009: 191) zu initiieren. „Nicht-eurozentrische Impulse“ hingegen könnten „wohl nur von WissenschaftlerInnen aus jeweils anderen Kulturkreisen bzw. Kontinenten kommen“ (Rohrbacher 2009: 193). Diese zuletzt geäußerte Hoffnung ist, wie sich etwa am Beispiel der international lokalisierten „Buddhist Studies“ aufzeigen lässt, schon seit vielen Jahrzehnten ein reales Forschungsprozedere, in dem aussereuropäische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ihre spezifisch inkulturierten Perspektiven einbringen. Summierend lässt sich festhalten, dass das Konzept der „Europäischen Religionsgeschichte“, trotz seiner wichtigen Impulse, die offene Frage nach der „Systematizität“ des Gegenstandes der „Religion/en“ aufgrund seiner regionalisierten Perspektive nur unzureichend beantworten kann. Gleiches gilt, wie hier nicht eingehender diskutiert werden kann, auch für die neuen Ansätze der Religionsästhetik oder der „Material Religion“. Unbestreitbar mit den Vorzügen

einer Hinwendung zu den medialen Vermittlungsformen der Religionen ausgestattet, ist doch schwer ersichtlich, wie sich mit diesen Ansätzen beispielsweise ethisch-moralische Geltungsansprüche und Handlungsorientierungen religiöser Traditionen erforschen lassen.

III. Ein Vorschlag zur Neuordnung des bislang dichotomischen Gegenübers von Religionsgeschichte und systematischer Religionswissenschaft

Wie zuletzt ausgeführt, ist meines Erachtens der Zugang, über den die Religionswissenschaft zur aussereuropäischen Religionsgeschichte verfügt, für die Disziplin, solange sie kulturübergreifende oder komparatistische Aussagen trifft, immer noch ein konstitutiver Bestandteil. Dazu sollte jedoch die „Gegenstandsseite“, die Religionsgeschichte, nicht in „Europa und die anderen“ unterteilt, sondern als multizentrische, globale Interaktionsgeschichte bestimmt werden.

Wie aber kann der Gegenpart des dichotomen Feldes, die „systematische Religionswissenschaft“, diesem dynamischen Gegenstandsfeld, insbesondere im Kontext der global anzutreffenden religiösen Transformationsprozesse, angepasst werden? Hier scheint es von Vorteil, den Begriff „systematische Religionswissenschaft“ langfristig in drei Bereiche auszdifferenzieren:

Als a) *Religionstheorie (theory of religion)* kann aus dieser Perspektive ein Modell bestimmt werden, das bestimmte Relationen (wie Funktionen) zwischen Institutionen, Akteuren, Diskursen, Sinndeutungen usw. als „Religion“ veranschaulicht und mit anderen Institutionen usw. im gewählten Untersuchungsfeld in Beziehung setzt. Solche Modelle können der Religionssoziologie, -ökonomie, -ästhetik, -psychologie usw. entstammen. Entscheidend ist, dass die Religionstheorie auch einen Beobachterstandpunkt zweiter Ordnung einzunehmen erlaubt, aus dem beobachtet werden kann, wie diese Modelle in ihren Untersuchungsbereichen „Religion“ ausgrenzen, und welche blinden Flecke dabei jeweils entstehen. Auch die notwendige Reflexion der eigenen Erkenntnisinteressen hätte hier ihren systematischen Ort.

Davon kann b) eine *religionswissenschaftliche Methodenlehre* unterschieden werden, die die Methoden aus dem wissenschaftlichen Fächerkanon auswählt und an den Fragestellungen der religionswissenschaftlichen Forschung ausrichtet. Hierunter fallen z.B. ebenso sozialwissenschaftliche Methoden der qualitativen Sozialforschung wie auch text-, ritual-, oder kognitionswissenschaftliche Methoden.

Mit c) schliesslich, der *Theorie der Religionswissenschaft*, kann das Zusammenspiel von Religionstheorie und Methodenlehre in den Blick genommen werden. Hier ist zu erörtern, welche Erkenntnisinter-

sen bzw. Leitfragen im Feld der *Religionstheorie* artikuliert werden, und mit welchen Methoden diese wiederum im Feld überprüft und heuristisch ausgeschöpft werden können. Im Bereich der Theorie der Religionswissenschaft wäre auch die Rolle zu reflektieren, die die Religionswissenschaft im Feld der gesellschaftlichen Akteure einnehmen soll. Unübersehbar hat die Disziplin eine zunehmende gesellschaftliche Bedeutung erhalten. In Fragen zu den Rechten religiöser Minderheiten, zum Status religiöser Symbole und Gebäude im öffentlichen Raum, zur Legitimität in wahrsten Sinne des Wortes einschneidender religiöser Praktiken oder zur Frage des nicht-konfessionellen Religionsunterrichts wird sie von anderen gesellschaftlichen Akteuren zunehmend auch in normativer Hinsicht zur Stellungnahme aufgefordert. Trotzdem ist die Diskussion um eine Neubestimmung des überkommenen Paradigmas der wertfreien Religionsforschung bislang eher zurückhaltend geführt worden. Gerade hier ist die Religionswissenschaft auf eine eng verzahnte Zusammenarbeit mit benachbarten Disziplinen wie z.B. der Sozialanthropologie oder der praktischen Philosophie angewiesen, denn es wäre meines Erachtens verfehlt, wenn von der Religionswissenschaft erwartet werden würde, dass sie unmittelbar selbst als ethisch-normative Disziplin – wie einige ihrer Vertreter im Modell einer sog. „praktischen Religionswissenschaft“ vorschlagen – auftreten sollte.

Um die skizzierten Forschungsperspektiven auch im Studium der Religionswissenschaft an der Universität Bern zu verankern, wurde, wie erwähnt, am *Center for Global Studies* das Masterprogramm „Religionskulturen“ ins Leben gerufen. Es vermittelt Kenntnisse und Kompetenzen, um den Beitrag religiöser Traditionen in weltweiten Prozessen der Globalisierung und Lokalisierung zu erforschen. Im Unterschied zu anderen Studienprogrammen werden hierzu gezielt zwei unterschiedliche Perspektiven eingenommen und aufeinander bezogen: Einerseits haben Religionen, geschichtlich betrachtet, diese Globalisierungsprozesse in wichtigen Aspekten geformt oder sogar mit ausgelöst („Historizität der Religionskulturen“). Andererseits nehmen Religionen auch heute zentralen Einfluss auf die Gestaltung der jeweiligen Moderne: z.B. auf Konzeptionen von Kultur, Ethnizität und Nationalität; Staatlichkeit und Rechtsformen; politische wie militärische Konfliktlösungsversuche, auf die Haltung zur Umwelt und den Umgang mit technologischen Innovationen wie beispielsweise der Biomedizin. Diese aktuellen Aspekte behandelt das Studienprogramm in seinem zweiten Teilbereich unter dem Oberbegriff der „kulturellen Normativität der Religionskulturen“. Studierende werden angeleitet, in einer globalhistorisch ausgerichteten Perspektive an Fallbeispielen zu erforschen, wie „Religionen“ als Katalysatoren für territoriale Ausbreitung bestimmter Kulturen fungieren, auf

innergesellschaftliche Transformationsprozesse Einfluss nehmen, oder kulturübergreifende mediale Räume und Kommunikationszusammenhänge eröffnet haben. Das Untersuchungsfeld der „kulturellen Normativität“ konzentriert sich auf die Funktionen religiöser Traditionen in der Legitimation von Herrschaftssystemen sowie Wirtschafts- und Rechtsordnungen, deren fördernden wie auch hemmenden Einfluss auf die Entfaltung von Staatlichkeit, Aufklärung und Modernisierung, wie zuletzt die Plausibilisierung von moralischen Handlungsanweisungen und Ethiken im Umgang mit anderen gesellschaftlichen Systemen (z.B. Wissenschaften oder Technologien). Studierende können sich z.B. in Einzelstudien anhand von historischen Quellen den Ausgangspunkten religionskultureller Konfigurationen widmen: den Zeugnissen von und über neu entstehende religiöse Traditionen, Reform- und Protestbewegungen sowie über die durch Religionskontakte ausgelösten Interaktionsprozesse. Sie werden angeleitet, diese Zeugnisse in den grösseren Rahmen der politischen, wirtschaftlichen wie kulturellen Globalisierungsprozesse einzuordnen. Ein Schwerpunkt

liegt in der genauen Analyse religionskultureller Sinndeutungen, Ethiken und Legitimationsstrategien. Über die im Masterprogramm vermittelten methodischen Kompetenzen werden Absolventinnen und Absolventen zudem dazu befähigt, mit sozialanthropologischen und sozialwissenschaftlichen Methoden die zeitgenössischen Akteure und Institutionen selbst aufzusuchen, zu befragen und die Ergebnisse mit geeigneten methodischen Instrumenten auszuwerten. So werden Absolventinnen und Absolventen gezielt dazu befähigt, mit fokussierten Instrumenten die Bedeutung der Einflussgrösse „Religion“ in gesellschaftlichen Transformations- und Globalisierungsprozessen zu analysieren. Auch in der Schweiz bestimmen die Existenz globaler Verflechtungen und die zunehmende Präsenz aussereuropäischer Religionskulturen in zahlreichen gesellschaftlichen Handlungsfeldern den beruflichen Alltag. Eben jene Berufsbereiche, die an der Schnittstelle der Begegnung unterschiedlicher Religionskulturen arbeiten, bieten sich daher auch als künftiges Betätigungsfeld an. –

Literatur

- Ahn, Gregor (1997), „Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft“, in: *ZfR* 5, 1997, 41-58.
- Auffarth, Christoph (2000), „Europäische Religionsgeschichte“, in: ders., Jutta Bernhard, Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, Bd.1, 330-336.
- Auffarth, Christoph (2006), Art. „Europäische Religionsgeschichte“, in: Auffarth, Christoph (et al., Hg.) (2004), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 2006, 139 f.
- Beyer, Peter (et al., Hg.) (2007), *Religion, Globalization and Culture*, Leiden: Brill, 2007.
- Eliade, Mircea (1957), *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, Hamburg: Rowohlt, 1957.
- Figl, Johann (Hg.) (2003), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck: Tyrolia, 2003.
- Feldbauer, Peter; Komlosy, Andrea (2003), „Globalgeschichte 1450-1820: Von der Expansions- zur Interaktionsgeschichte“, in: Hans-Carl Hauptmeyer (et al., Hg.), *Die Welt querdenken*. Festschrift für Hans-Heinrich Nolte zum 65. Geburtstag. Frankfurt/M. 2003, 59-94.
- Flasche, Rainer (1978), *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin; New York: de Gruyter, 1978.
- Freiberger, Oliver (2009), *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*. Harrassowitz: Wiesbaden 2009.
- Gladigow, Burkhard (1995), „Europäische Religionsgeschichte“, in: Kippenberg, Hans Gerhard, Brigitte Luchesi, et al., Hg., *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal-Verlag 1995, 71-92.
- Gladigow, Burkhard (2001), „Der alte und der neue Polytheismus. Historischer und ‚absoluter‘ Polytheismus bei Max Weber“, in: F.W. Graf, H.G. Kippenberg (Hg.), *Max Webers Religionsystematik*, Berlin 2001, 131-150.
- Gladigow, Burkhard (2002a), „Polytheismus und Monotheismus - zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative“, in: J. van Oorschot (Hg), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster 2002, 3-20.
- Gladigow, Burkhard (2002b), „Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte. Zur Genese eines Fachkonzepts“, in: van Straten (Hg.), *Kykeon. Studies in Honour of H.J. Versnel. Religions in die Graeco-Roman World*, Leiden: Brill, 2002, 49-68.
- Gladigow, Burkhard (2005), *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004), *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C.H. Beck, 2004.
- Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europe*, SUNY: Albany, 1988.
- Heiler, Friedrich (1956), *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1956.
- Idinopulos, Thomas A., Wilson, Brian C. et al. (Hg.) (2006), *Comparing Religions. Possibilities and Perils?* Leiden: Brill, 2006.
- Kippenberg Hans G., Jörg Rüpke, Kocku von Stuckrad (Hg.) (2009), *Europäische Religionsgeschichte: ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Koch, Anne (2006), „The Study of Religion as THEORIENSCHMIEDE for Cultural Studies: A Test of Cognitive Science and Religious-Economic Modes of Access“, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 18.3 (2006) 254-272.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2007), *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*. Akademievorträge, Heft XVI, Bern 2007.
- Lanczkowski, Günter (1991), *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Leiner, Martin (2008), *Methodischer Leitfaden Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, UTB: Göttingen 2008.

- Michaels, Axel (Hg.) (1997), *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: C.H. Beck, 1997.
- Perkins, Mary Anne (2004), *Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative since 1789*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004.
- Pye, Michael (Trl.) (1990), *Tominaga Nakamoto. Emerging from Meditation*. Duckworth, London 1990.
- Riesebrodt, Martin (2007), *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck.
- Roetz, Heiner (1992), *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1992.
- Roetz, Heiner (2009), „Konfuzianischer Humanismus“, in: Jörn Rüsen, Henner Laass (Hg.), *Interkultureller Humanismus*, Schwalbach/Taunus: Wochenschau, 2009, 89-114.
- Rohrbacher, Angelika (2009), *Eurozentrische Religionswissenschaft? Diskursanalytische Methodik an den Grenzen von Ost und West*. Marburg: Tectum-Verlag 2009.
- Rothermund, Dietmar (2007), „Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte. Von der aussereuropäischen Geschichte zur Globalgeschichte“, in: Schäbler, Birgit (Hrsg.), *Area Studies und die Welt. Weltregionen und neue Globalgeschichte*. Wien 2007, 194-216.
- Rudolph, Kurt (1992), *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: E.J. Brill, 1992.
- Rüpke, Jörg (2007), *Historische Religionswissenschaft: eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Seiwert, Hubert (1977), „Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 61, 1: 1-18.
- Seiwert, Hubert (1981), „Religiöse Bedeutung als wissenschaftliche Kategorie“, in: *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5: 43-99.
- Stolz, Fritz (2000), „Religionswissenschaft nach dem Verlust ihres Gegenstandes“, in: E. Feil (Hg.), *Streitfall ‚Religion‘. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster 2000, 137-140.
- Troeltsch, Ernst (1904), „Religionsphilosophie“, in: Wilhelm Windelbandt (Hg.), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*. Bd. 1, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 104-162.
- Wach, Joachim (1924), *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1924.

Pluralität der Religionen und des Ethos

Theologische Ethik und Religionswissenschaft

Wolfgang Lienemann*

Die Arten und Formen des „Streits der Fakultäten“ verändern sich. Konnte man im 19. Jahrhundert noch von einer ziemlich übersichtlich gegliederten Universitätsstruktur ausgehen und wie Kant die drei „oberen“ Fakultäten der philosophischen als der „unteren“, aber freien gegenüberstellen, so ist die heutige Universität ein ziemlich unübersichtliches Gebilde. Zwar unterscheiden wir hier in Bern und anderswo in der Schweiz noch die „phil.-hist.“ und die „phil.-nat.“ Fakultäten, aber die Naturwissenschaften bilden inzwischen ebenso wenig einen sachlichen und methodischen Zusammenhang wie die so genannten Geisteswissenschaften. In Bern hat sich zuletzt die „phil.-hum.“ Fakultät aus der phil.-hist. Fakultät verabschiedet; die Berner Psychologen verstehen sich heute, wenn ich richtig zugehört habe, überwiegend als empirische Verhaltensforscher im Grenzbereich zu den Sozial- und Biowissenschaften. Von der „Seele“ kann da schwerlich noch die Rede sein. Seit mehreren Jahren tritt überdies an die Stelle des Ausdrucks Geisteswissenschaften das Wort „Kulturwissenschaft“¹, aber sind die Naturwissenschaften etwa keine Kulturwissenschaften? In der ehemaligen DDR hat man seinerzeit, wie im sonstigen Ostblock, die traditionelle Universitätsstruktur zerschlagen und an ihre Stelle „Betriebseinheiten“ gesetzt. Heute gibt es in Deutschland Universitäten wie Hamburg, die vor einer Generation „Fachbereiche“ eingerichtet hatten und heute wieder Fakultäten kennen (dabei wurde die alte

* Manuelstrasse 116, 3006 Bern
E-mail: wolfgang.lienemann@theol.unibe.ch

Wolfgang Lienemann, Dr. theol., ist emeritierter Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

¹ Der Ausdruck kam in Anlehnung und im Anschluss an die Rede von einer Kulturphilosophie zu Beginn des 20. Jh., etwa bei Georg Simmel und Ernst Cassirer, auf und wurde, nach der Verhöhnung und Zerstörung der Geisteswissenschaften in der NS-Zeit, in den letzten zwanzig Jahren zunehmend für interdisziplinäre Forschungen verwendet, in denen die unterschiedlichsten kulturellen Tätigkeiten und Artefakte untersucht werden. Während im angelsächsischen Sprachraum ziemlich unbestimmt vom „cultural turn“ und den „humanities“ die Rede ist, leidet auch der deutsche Ausdruck an seiner grossen Unschärfe. Als Einführungen siehe Hartmut Böhme u.a., Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will, Reinbek: Rowohlt 2002. Elisabeth List / Erwin Fiala (Hg.), Grundlagen der Kulturwissenschaften. Interdisziplinäre Kulturstudien, Tübingen: Francke 2004; Aleida Assmann, Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen, Berlin: Erich Schmidt 2006, neu bearb. 2008.

theologische Fakultät als Departement der Fakultät für Geisteswissenschaften inkorporiert).

Mit der scheinbar abseitigen Frage nach dem Wandel von Universitätsstrukturen sind in der Regel systematische und methodische Sachfragen verbunden. Änderungen im Aufbau der Universitäten sind (meistens) nicht willkürlich, sondern ergeben sich aus gesellschaftlichen Herausforderungen und Entwicklungen, aus neuen Fragestellungen und Erkenntnissen, aus der Veränderung des Horizontes. Nicht nur der Brunnen der Vergangenheit ist unermesslich tief², sondern auch die Weitung des Blicks über den europäischen Tellerrand hinaus hat ganz neue Forschungen angestossen.

Eine der Folgen dieser Entwicklung ist die Entstehung der Religionswissenschaft.³ Als ein eigenständiges universitäres Fach gibt es sie im deutschsprachigen Raum erst seit dem 20. Jahrhundert, mit Vorläufern, etwa in den Niederlanden, im 19. Jahrhundert.⁴ 1912 wurde das religionswissenschaftliche

² „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?“ Mit diesen Sätzen beginnen Thomas Manns *Josephs-Romane* (zuerst 1933).

³ Siehe zur Einführung Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck 1997; Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck 1997. Der erste Lehrstuhl für Allg. Religionswissenschaft wurde 1873 an der Theol. Fakultät in Genf errichtet. Als erster, der eine „science of comparative religion“ begründete, gilt der deutsche Philologe und Indologe Friedrich Max Müller (1823-1900), der seit 1848 in Oxford lehrte; siehe dazu Hans-Joachim Klimkeit in: Michaels, a.a.O., 29-40. Zur Entwicklung in der Schweiz siehe den Beitrag von Uehlinger in diesem Heft.

⁴ Legt man ein sehr weites Verständnis des Gemeinten zugrunde, kann man natürlich auch lange vorher (Proto-)Religionsgeschichte oder gar -wissenschaft finden, etwa in Reiseberichten von der Entdeckung der „Neuen Welt“, in Leibniz' Kommunikation mit den Jesuiten in China oder in den Berichten des Grafen Zinzendorf und anderer von den Indianern in Nordamerika. Beispiele: die erste Beschreibung der Entdeckung Amerikas von Peter Martyr von Anghiera (1459-1525), *De rebus oceanicis et orbe novo*, 1511f, deutsche Übersetzung von Hans Klingelhöfer, *Acht Dekaden über die Neue Welt*, 2 Bde. Darmstadt: WB 1972-1975; Georg Wilhelm Leibniz, *Das Neueste von China (1697)* – *Novissima Sinica*, hg. v. Heinz Günther Nesselrath und Reinbothe, Köln: Deutsche China Gesellschaft 1979; Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf, *Pennsylvanische Nachrichten. Von dem reiche Christi*. Anno 1742: B. L.s [= N. L. Gf. v. Z.s] Wahrer Ber. de dato Germantown, den 20. Febr. 1741/42 an seine liebe Teutsche u. wen es sonst nützlich z. wissen ist, wegen Sein u. seiner Brüder Zusammenhanges mit Pennsylvania, z. Prüfung der Zeit u. Umstände ausgefertigt; nebst einem P. S. de dato Philadelphia den 5. Martii u. einigen unsere Lehre überhaupt, u. dieses Schriftgen insonderheit, erläuternden Beylage, Büdingen 1742.

Institut in Leipzig gegründet. Zumeist war die Religionswissenschaft anfänglich in den theologischen Fakultäten angesiedelt, und das führte regelmässig zu einem ganz speziellen Streit Graz der Disziplinen. Inzwischen kann die Religionswissenschaft an zahlreichen Universitäten in Deutschland, der Schweiz (Basel, Bern, Freiburg, Genf, Lausanne, Luzern, Zürich) und Österreich (Wien und) studiert werden. Der Trend der Religionswissenschaft scheint dahin zu gehen, zuerst ein theologieunabhängiges Profil zu gewinnen und sich dann möglichst im Rahmen einer phil.-hist. Fakultät zu etablieren.

Dieser Beitrag gilt drei Fragestellungen: (1) dem Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft, (2) der besonderen Herausforderung der Ethik in diesem Feld und (3) einem Beispiel möglicher Kooperation von Religionswissenschaft und (theologischer) Ethik.

1. Zum Verhältnis Theologie – Religionswissenschaft

1.1 Zur Terminologie

Wenn im folgenden von Theologie die Rede ist, dann nur von der so benannten Wissenschaft, die – mit welchem Recht auch immer – als „christliche“ bezeichnet wird. Die Selbst- oder Fremd-Bezeichnung als „christliche“ Theologie mag durchgehen, sofern man dabei an den grundlegenden Bezug evangelischer, katholischer oder orthodoxer Theologien zu den entsprechenden kirchlichen Gemeinschaften denkt. Die Selbstbezeichnung als „christlich“ ist hingegen problematisch, sofern darunter gleichsam eine Selbstbeglaubigung verstanden wird.⁵ Im Übrigen muss man sehen, dass es neben Theologien im Raum der Kirchen auch eine jüdische und eine islamische Theologien gibt. Allerdings haben die meisten Menschen, wenn sie von Theologie sprechen, die auf christliche Kirchen und Konfessionen bezogenen Theologien im Sinn. In diesem pragmatischen Sinn ist hier von christlicher Theologie oder christlich-theologischer Ethik die Rede – im Sinne einer Ortsangabe.

⁵ Der Kirchenhistoriker Franz Overbeck (1837-1905) hat dieses Selbstverständnis in einer kleinen Schrift mit dem Titel „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ (1873, 21903, jetzt in Bd. 1 seiner Schriften) und in seinen gesammelten Notizen über „Christentum und Kultur“ (Basel 1919) einer äusserst scharfen Kritik unterzogen. Karl Barth hat diese Kritik in einem erheblichen Umfang akzeptiert; vgl. seine zwei Aufsätze zu Overbeck (Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, 1920, Immer noch unerledigte Anfragen, 1922) sowie die frühe, seinerzeit nicht veröffentlichte „Ethik“ (1928/29 bzw. 1930/31), jetzt Zürich: TVZ 1973, Bd. 1, 56-63. Overbecks kleine Schrift erschien zuerst gemeinsam mit Friedrich Nietzsches erster „Unzeitgemässer Betrachtung“. Nietzsche notierte einmal: „Das Wort schon ‚Christentum‘ ist ein Missverständnis –, im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz.“ (Der Antichrist, 39)

Unter dem Titel einer Religionswissenschaft begegnen ebenfalls unterschiedliche Phänomene. Die „Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte“ hat sich erst 2005 umbenannt in „Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft“. Dabei sind die Grenzen des Faches sehr offen im Blick auf Soziologie, Psychologie, Ethnologie oder Sozialanthropologie einerseits, im Blick auf die konzentrierte Behandlung bestimmter Religionen andererseits teilweise wieder sehr eng. Heutige Religionswissenschaftler kommen nicht umhin, jeweils eine Balance zwischen fachlich-sprachlicher Spezialisierung, theoretisch orientierter, generalisierender Komparatistik und der Vermittlung von Überblickswissen zu finden. (Das gilt natürlich, wenigstens in dieser Allgemeinheit, auch von anderen Geisteswissenschaften, so auch von den Disziplinen der [christlichen] Theologie.) Dabei scheint es bisher nicht überall gelungen zu sein, einen hinreichenden Konsens über Art und Umfang des Gegenstandsbereiches der Religionswissenschaft zu finden. So betont die Berner Religionswissenschaftlerin Karénina Kollmar-Paulenz, dass ihr Fach es nur mit Religionen im Plural zu tun habe, während ihr Vorgänger auf dem Berner Lehrstuhl, Axel Michaels, versichert, dass man vom Plural (die Religionen) nur reden kann, wenn man den Kollektiv-Singular (die Religion) nicht negiert, sondern eigens zu bestimmen versucht, auch wenn eine entsprechende Arbeitsdefinition nicht mehr als ein Programm sein kann.⁶ Michaels eigene Arbeitsdefinition geht davon aus, „dass Religion die Antwort des Menschen auf das Bewusstsein seiner Sterblichkeit“ ist.⁷ In jedem Fall wird man sagen müssen, dass es möglich und notwendig ist, angesichts der unübersehbaren Vielfalt von Religionen auch zu versuchen, eine hinreichende Menge von übereinstimmenden Merkmalen der betrachteten Phänomene zu gewinnen und zu bestimmen. Das schliesst strittige Grenzfälle ja nicht aus. Derart übergreifende Minimaldefinitionen zeich-

⁶ A.a.O., 12.

⁷ Ebd., 13. Fragt man zurück oder sucht man Alternativen zu dieser Auffassung, finden sich leicht auch noch ganz andere Kandidaten für den Ausgangspunkt eines Religionsverständnisses – Erfahrungen von etwas als Heiligem im Gegenüber zu Nicht-Heiligem, Deutungen des Glücks/Unglücks, des Glücksverlangens und der Rechtfertigung von Glück/Unglück, Umgang mit Schicksalsschlägen, Abschlussgedanken der Weltorientierung, Gewinn und Verlust von Identitätserfahrungen oder –auflösungen, Transzendenzbezug mit oder ohne Konsequenzen für die Lebensführung etc. Mit Absicht nenne ich nicht in erster Linie die Gottesbeziehung, weil Religionswissenschaftler immer wieder darauf hinweisen, dass dieses Merkmal besonders für manche asiatische Religionen nicht zentral sei. Wenn man sich hingegen auf ein Gottesverständnis bezieht, das die Grenzen eines personalen göttlichen Gegenübers transzendiert oder ganz pragmatisch auf die Frage antwortet, woran ein Mensch letztendlich sein Herz hängt – so Martin Luther in der Erklärung des ersten Gebots im Grossen Katechismus 1529: BSLK 560; Paul Tillich sprach vom „ultimate concern –, dann könnte auch das wieder ein Ansatz (mehr freilich nicht) zu einem weithin akzeptablen Religionsverständnis sein.

nen sich dann freilich meist dadurch aus, dass sie formal und weitgehend inhaltsleer sind und oft nur durch eine gemeinsame methodische Grundeinstellung der Forschenden zusammengehalten werden. In diesem Sinne wurde von der Religionswissenschaft in Bern folgende Arbeitsdefinition vertreten: Religion ist ein „Kommunikationssystem, das sich durch ein spezifisches, historisch und kulturell determiniertes Zeichensystem auszeichnet“⁸.

Die Fachdisziplin der Religionswissenschaft als empirische Kulturwissenschaft beschäftigt sich mit der Beschreibung und Analyse religiöser Traditionen in ihren sozialen und kulturellen Äusserungen sowie ihren öffentlichen Institutionalisierungen. Der in der Religionswissenschaft verwendete Religionsbegriff ist empirisch basiert und klammert bewusst die Frage nach der Wahrheit von religiösen Aussagen aus. "Religion" wird nicht verstanden als ein unabhängig vom Menschen existierendes "Heiliges", sondern als ein Kommunikationssystem aus historisch und kulturell geprägten Zeichen und Symbolen mit spezifischen Bedeutungen. Als Quellen zur Beschreibung dieses Kommunikationssystems stehen der Religionswissenschaft nicht nur schriftliche und mündliche Äusserungen von Gläubigen zur Verfügung, sondern auch Zeugnisse der religiösen Architektur, Kunst, Musik usw. sowie die Beobachtung religiöser Handlungen (z.B. Rituale). Die verschiedenen Quellen ermöglichen es, die Innenperspektive der Gläubigen, soweit sie den Forschenden zugänglich ist, in die systematische Analyse des gesammelten Materials einzubeziehen. Religionswissenschaftliche Forschung bleibt damit nicht bei der Beschreibung empirischer Befunde stehen, sondern analysiert auch die Bedeutungen, die Religionen für Individuen und Gesellschaften besitzen. Zum Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft können sämtliche religiösen Äusserungen, Gegenstände und Handlungen in historischen und modernen Gesellschaften werden. Das Eingebundensein religiöser Zeichen- und Symbolsysteme in ihren historischen, sozialen und kulturellen Kontext bedingt in der religionswissenschaftlichen Lehre und Forschung eine enge Zusammenarbeit mit benachbarten kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen wie der Sozialanthropologie/Ethnologie, der Soziologie, den asiawissenschaftlichen Philologien, der Philosophie und der Theologie. Die Religionswissenschaft hat sich innerhalb der kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen als eine fächerübergreifende, integrierende Wissenschaft etabliert. Sie fühlt sich einem multidisziplinären methodischen Ansatz verpflichtet, der nicht von akademischen Fächergrenzen bestimmt wird, sondern von den jeweiligen Forschungsgegenständen, die unterschiedliche methodische Zugänge erfordern.

Studieninformation „Was ist Religionswissenschaft?“ des Instituts für Religionswissenschaft vom Mai 2008.

Diese Arbeitsdefinitionen provozieren natürlich sofort die Rückfrage: worin liegt das behauptete „Spezifische“ – existiert es unabhängig oder wird es von den jeweils Forschenden heuristisch konstruiert, und zwar für jede Religion oder religiöse Erscheinung gesondert, oder gibt es ein übergreifend „Spezifisches“ auf der Seite der beobachteten und beschriebenen Phänomene, ein Merkmal oder mehrere, welche die Elemente einer Menge erst als Menge konstituieren und erkennbar werden lassen? Man sieht sofort: Es ist unumgänglich, nach den wissen-

⁸ Karénina Kollmar-Paulenz, Das wissenschaftliche Profil des Instituts für Religionswissenschaft an der Universität Bern, paper v. 27. Mai 2005; vgl. auch dies., Die Religionswissenschaft – Zur Relevanz eines „kleinen Fachs“ in der akademischen Landschaft, Bern 2003.

schaftstheoretischen Voraussetzungen zu suchen, die in einer Fachwissenschaft üblicherweise Anerkennung finden.

So wenig wie es nun freilich ein allgemein geteiltes Verständnis von Religionswissenschaft gibt, so wenig gibt es ein einheitliches Verständnis von (christlicher) Theologie. Doch unerachtet aller konfessionellen Besonderheiten⁹ gilt, dass (christliche) Theologie der denkenden Rechenschaft und Verantwortung des Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi dient.

Christliche Theologie hat – in Anlehnung an den Schleiermacherschen enzyklopädischen Entwurf¹⁰ formuliert – eine historische, eine systematische und eine (kirchenleitend-)praktische Dimension. Als systematische Theologie, deren Aufgabe der Sache nach von allen theologischen Disziplinen auf ihre jeweils besondere Weise zu verantworten ist, ist sie "wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott".¹¹ Theologie - hier verstanden als sachliche Einheit der theologischen Wissenschaften in Relation zu den Dimensionen von Geschichte und Gegenwart des Christentums - ist bezogen (1) auf die ursprünglichen Urkunden des jüdischen und christlichen Glaubens, deren Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, deren soziale, politische und kulturelle Gestalten und Hervorbringungen, (2) auf die systematischen Darstellungs-, Reflexions- und Kritikformen hinsichtlich dieser geschichtlichen Grundlagen, ihrer Weiterbildungen und Umformungen und (3) auf deren heutige praktischen und lehrhaften Aktualisierungen in Gestalt der vielfachen Anleitungen und Verantwortlichkeiten zur kreativen Weitergabe der entsprechenden Überlieferungen. Christliche Theologie hat in allen ihren Gestalten und Spezialisierungen die Aufgabe, den Gliedern des Volkes Gottes zu helfen, ihren Glauben gegenüber jedem Menschen frei zu bezeugen (1 Petr 3,15).

⁹ Eine umfassende, gleichwohl immer noch exemplarische Darstellung wichtiger Theologieverständnisse in reformatorischer Perspektive gibt Oswald Bayer, Theologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. Aus römisch-katholischer Sicht siehe Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie, München: Wewel 1982; siehe auch die knappen Formulierungen der Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990 (VAS 98): „Unter den durch den Geist in der Kirche einfachten Berufungen zeichnet sich die des Theologen aus, dessen Aufgabe darin besteht, in Gemeinschaft mit dem Lehramt ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes, wie es in der inspirierten und von der lebendigen Tradition der Kirche getragenen Schrift enthalten ist, zu gewinnen. Der Glaube strebt von seiner Natur her nach Erkenntnis, denn er enthüllt dem Menschen die Wahrheit über seine Bestimmung und den Weg, sie zu erreichen. Obwohl diese geoffenbarte Wahrheit all unser Reden überschreitet und unsere Begriffe angesichts seiner letzten Endes unergründlichen Erhabenheit (vgl. Eph 3,19) unvollkommen bleiben, so fordert er doch unsere Vernunft, dieses Geschenk Gottes zum Erfassen der Wahrheit, auf, in ihr Licht einzutreten und so fähig zu werden, das Geglaubte in einem gewissen Mass auch zu verstehen. Theologische Wissenschaft, die sich um das Verständnis des Glaubens in Antwort auf die Stimme der sie ansprechenden Wahrheit bemüht, hilft dem Volk Gottes, gemäss dem Auftrag des Apostels (vgl. 1 Petr 3,15) dem, der nach seiner Hoffnung fragt, Rede und Antwort zu stehen.“ (Tz. 6)

¹⁰ Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (Berlin 11810, 21830; kritische Ausgabe hg. v. Heinrich Scholz, Leipzig: Deichert 31910 (=Darmstadt: WB, 4. Aufl. o.J.).

¹¹ Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes, Bd. I/1, München: Kaiser 1932, 1 (= Zürich: EVZ 81964, 1).

Was daraus im Blick auf ein heute mögliches und gebotenes Verständnis christlichtheologischer Ethik folgt, fasse ich im folgenden Kasten zusammen.

Die evangelisch-theologische Ethik fragt im Hören auf Gottes Wort nach der Wirklichkeit, dem Wirken und Willen Gottes und nach der entsprechenden Verantwortlichkeit der Menschen. Sie hat die Aufgabe, den Wahrheitsanspruch und die Bedeutung des christlichen Zeugnisses von Gott für die individuelle und gemeinschaftliche Lebensführung unter den Bedingungen der heutigen, pluralistischen Gesellschaft zu entfalten. Sie will – im kritischen Dialog mit der philosophischen Ethik – dazu beitragen, die Gestalten des Ethos in Gesellschaft und Kirche im Lichte des Evangeliums darzustellen und kritisch zu prüfen. Sie dient der Analyse, Begründung und Entfaltung geschichtlicher und gegenwärtiger Modelle christlichen Handelns im Kontext der modernen, multireligiösen Weltgesellschaft und will zur eigenen sittlichen Urteilsbildung befähigen, zur Beratung bei der Lösung ethischer Probleme in Kirche, Ökumene und Gesellschaft anleiten und zur Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung durch die Kirchen und Religionen beitragen.¹²

Es liegt auf der Hand, dass Wissenschaftsauffassungen, wie sie hier gegenüber gestellt werden und selbstverständlich kritisch zu diskutieren sind, nicht über einen Leisten geschlagen werden können. Aber dass es unter Bedingungen eines starken Pluralismus sowohl in Sachen Wissenschaftsverständnis als auch in der Frage von Theologie(n) keine methodologische oder ideologische Unifikation geben kann, sollte einleuchten. Dann stellt sich die Frage, ob und wie inter-disziplinäre Differenzen fruchtbar gemacht werden können. Gemeinhin spricht man ja von Interdisziplinarität vor allem, wenn es um Kooperationen und Konvergenzen geht. Spannender aber scheint es mir zu sein, die Kontroversen zu analysieren und – nach Möglichkeit – daraus (auch) zu lernen.

1.2 Kontroversen und Konsense

Zuerst soll auf einige wichtige Weichenstellungen verwiesen werden, die zur Trennung der Wege von Theologie und Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft geführt haben. Ich unterscheide (1) gegenstandsbezogene, (2) historische und (3) methodische Trennungsgründe.

1.2.1 Die Entdeckung der Vielfalt der Religionen.

Während die christlichen Gemeinschaften und Kirchen in der Antike sich zunächst einem ziemlich unübersichtlichen religiösen Pluralismus gegenüber sahen, bei dem traditionelle Kulte gemäss unterschiedlichen Räumen und Zeiten sich entwickelten, hat das siegreiche, d.h. seine Mythen, Riten, Ethos-auffassungen, Bekenntnisse und Lehren monopolistisch durchsetzende Christentum¹³ nach und nach

konkurrierende Kulte (aus der Öffentlichkeit) verdrängt.¹⁴ Zwar gab es inmitten des *orbis christianus* ebenso wie an seinen Rändern stets nicht-christliche Kulte und Religionen – zuerst die jüdischen Gemeinden natürlich, dann Jahrhunderte lang den teils sich ausbreitenden, teils sich arrangierenden, teils sich zurückziehenden Islam, stets auch konkurrierende interne Abspaltungen. Doch die vorherrschenden Welt- und Religionswahrnehmungen waren in Europa Jahrhunderte lang durch die *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* bestimmt, auch nach der und vielleicht sogar verstärkt durch die Kirchenreform (oder, wie andere sagen würden: durch den Bruch bzw. die Glaubensspaltung) im Zeitalter der Reformation. Es war nicht zuletzt die theologische Wissenschaft in Verbindung mit dem hierarchischen Aufbau der Kirche, die eine starke Vereinheitlichung des Welt-, Gottes- und Menschenbildes förderte. Diese Tendenz zur lehramtlichen und praktischen Unifizierung hielt sich nicht nur im so genannten konfessionellen Zeitalter¹⁵ durch – nunmehr freilich religiös und politisch definierten – Konfessionspluralismus, sondern wurde zum Teil noch verstärkt durch das Interesse des territorialen Fürstenstaates an der religiösen Homogenität und Gehorsamsbereitschaft der Untertanen.

Erst im Zuge der von Europa ausgehenden Kolonialisierung gerieten immer mehr nichteuropäische Lebensformen, Praktiken, Mythen und Lebensweisen in den Blick. Innerhalb der traditionellen theologischen Fakultäten wurde die Religionsgeschichte zum neuen Thema. Ihr Gegenstand war zumeist die Menge der nicht-christlichen Religionen – die Theologie in ihrer funktionellen fachlichen Binnendifferenzierung war für die Selbstreflexion und Steuerung der jeweiligen christlichen Kirchen zuständig, die Religionsgeschichte bzw. -wissenschaft gleichsam für den „Rest der Welt“.

Diese asymmetrische Aufteilung der „Zuständigkeitsbereiche christliche Religion für die Theologie und nicht-christliche Religionen für die Religionswissenschaft ist heute [...] obsolet geworden“¹⁶, denn man hat gemerkt, dass es unabdingbar ist, in der Religionswissenschaft gegenstands- und themen-

¹⁴ Siehe hierzu Ulrich Luz, *Religionen, konkurrierende Wahrheitsansprüche, Konflikte und ihre theologischreflexive Bearbeitung in der Spätantike* (Mskr. 2009).

¹⁵ Siehe Heinz Schilling, *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Münster: Aschendorff 2007; Harm Kluiting, *Das konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte*, Darmstadt: WB 2007; Kaspar von Greyerz, *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500- 1800*, Oxford: UP 2008; Evelin Wetter (Hg.), *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, Stuttgart: Steiner 2008.

¹⁶ Karénina Kollmar-Paulenz, *Das „Eigene“ und die „Anderen“ oder Theologie und Religionswissenschaft: Eine unendliche Geschichte?* (Mskr. 2005, 2)

¹² Mit kleinen Änderungen übernommen aus: Wolfgang Liene-mann, *Grundinformation theologische Ethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 49.

¹³ Vgl. Gerd Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2000, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 32003, 20-28.

spezifisch zu differenzieren und sich zu spezialisieren. Ein entsprechender gesellschaftlicher Bedarf, wenn man das zunehmende Interesse so nennen will, war eine Folge der Ausweitung des sozialen Horizontes über die europäischen Grenzen hinaus. Während noch Karl Marx (1818-1883) seine Geschichte der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise ganz aus mitteleuropäischer Perspektive schreiben konnte und allenfalls am Rande etwas von „asiatischer Produktionsweise“ notierte, verfolgte Max Weber (1864-1920) schon ein Forschungsprogramm, das der globalen vergleichenden „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ galt. Zu Webers Zeit entwickelte sich in der Theologie die so genannte Religionsgeschichtliche Schule, die nicht mehr allein auf die Gestalten des Christentums bezogen war, sondern sich nach und nach einer globalen Komparatistik öffnete. Spätestens nach dem II. Weltkrieg wurde das Bewusstsein allgemein, in einer insgesamt religiös pluralistischen Welt zu leben.

1.2.2 Verabschiedung der missionarischen Erblast.

Als erstes haben den religiösen Pluralismus die grossen Entdecker und die mit ihnen ziehenden Missionare erfahren. Das ist für das Verhältnis von (christlicher) Theologie und Religionswissenschaft prägend, bisweilen traumatisch geworden. Viele Missionare waren Pioniere in der Entdeckung und Erforschung des Fremden. Sie studierten die unbekannt Sprachen und Dialekte, schufen Wörterbücher und Grammatiken, berichteten über die fremden, exotischen Welten. Sie übersetzten die Bibel. Nicht selten begründeten sie so allererst eine neue Schriftsprache in ihren Gastländern.¹⁷ In England finden wir neben Missionaren besonders Kolonialbeamte, die die unbekannt Welt fremder Bräuche und dabei auch der Religionen erforscht haben. Das Themenfeld „Mission und Kolonialismus“ ist *viel* zu weit, um es hier auch nur mit wenigen Worten streifen zu wollen.

Für die hier leitende weit engere Fragestellung ist wichtig, dass sehr oft Lehrstühle an theologischen Fakultäten für Missionswissenschaft und Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft eingerichtet worden sind.¹⁸ Die Missionswissenschaft¹⁹ war und

¹⁷ Ein Beispiel, auf das mich meine Frau hinwies: Hermann Gundert (1814-1893), Grossvater des Dichters Hermann Hesse und des Missionars und Ostasienforschers Wilhelm Gundert, schrieb die erste Grammatik der südindischen Sprache Malayalam. Siehe dazu näher A.N.P. Ummerkutty, Gunderts bleibender Einfluss auf das Malayalam, in: Hermann Gundert. Brücke zwischen Indien und Europa. Begleitbuch zur Hermann-Gundert- Ausstellung im GENO-Haus Stuttgart vom 19. April bis 11. Juni 1993, hg. v. Albrecht Frenz, Ulm: Südd. Verlagsgesellschaft 1993, 343-344.

¹⁸ So gibt es an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg einen Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft.

¹⁹ Als ihre Begründer nennt man häufig für den deutschsprachigen Raum auf evangelischer Seite Gustav Warneck (1834-1910) und auf römisch-katholischer Seite Joseph Schmidlin (1876-

ist nun in der Regel eng den einschlägigen Missionsgesellschaften verbunden; diese wiederum haben sehr häufig einen pietistischen kirchlichen oder freikirchlichen Wurzelboden. Missionswissenschaftler im engeren Sinne kann jemand fast nur werden, wenn man selbst in der Mission gearbeitet hat – genauso wie ausgiebige Feldforschung zu den üblichen Voraussetzungen von Sozialanthropologie und Religionswissenschaft gehört.²⁰ Und genau gegen diese Verflechtungen, Vereinnahmungen und (tatsächlichen oder vermeintlichen) Zumutungen einer Doppelrolle zwischen Kirchen- und Missionsbezug und säkularer, autonomer Wissenschaft richtet sich vielfach der Emanzipationswille der Religionswissenschaftler, die aus den herkömmlichen theologischen Fakultäten hinausstreben. Es sind Befreiungsschritte aus einer tatsächlichen oder vermeintlichen „ecclesiastical captivity“.

1.2.3 Methodensicherheit statt Wahrheitsfrage. Eine von der Theologie emanzipierte Religionswissenschaft kann ihr Selbstverständnis natürlich nicht mehr aus einem bestimmten Kirchenbezug oder einem religiösen Glauben und dessen denkender Verantwortung ziehen, sondern muss ihre Wissenschaftlichkeit autonom und nach Massgabe aktueller Wissenschaftsstandards begründen. Zuerst gilt dabei: Um eine Religion zu studieren und darzustellen, muss man ihr nicht angehören. Zweitens wird weiterhin die Prämisse geteilt, dass es nicht nötig oder sinnvoll sei, etwas über den Ursprung oder das Wesen einer Religion zu wissen oder spekulativ anzunehmen; es genüge vielmehr, die „Zeichensprache“ einer Religion zu untersuchen und religiöse Zeichen- und Kommunikationssysteme zu beschreiben und in ihrer Genese darzustellen. Damit ist auch schon drittens impliziert, dass sich eine derartige Religionswissenschaft als eine beschreibende, als eine analytisch-empirische Wissenschaft versteht. Insbesondere vorab geteilte Geltungsansprüche und Wertungen haben hier nichts zu suchen.

Nun wissen natürlich auch die Religionswissenschaftler, dass eine theorielose empirische Forschung wie ein Herumtappen im Nebel ist. Doch darüber, welche Art von Theorie der Religionswissenschaft einen sicheren Gang der Forschung ga-

1944). Schmidlin wurde wegen seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem NS-Regime 1934 zwangspensioniert, später vielfach schikaniert, schliesslich in die KZ-Aussenstelle von Vorbrück-Schirmeck gebracht, wo er an den Folgen von Missethandlungen am 10. Januar 1944 gestorben ist. Als sehr knappen Überblick siehe Werner Ustorf, Missionswissenschaft, in: Dietrich Ritschl / Werner Ustorf, Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1994, 98-144.

²⁰ Das gilt alles freilich nur *grosso modo*. Wer z.B. als Religionswissenschaftler im Blick auf antike Religionen und ihre Geschichte arbeitet (wie Walter Burkert, siehe folgende Anm.), kann selbstredend keine Feldforschungen betreiben, es sei denn, die betreffende Person sei auch archäologisch interessiert.

rantieren könnte, scheint es derzeit keinen Konsens zu geben. Manche scheinen dazu zu neigen, einem evolutionstheoretischen Modell der Religionsentstehung und -entwicklung am meisten Kredit zu geben.²¹ Wieder andere widmen sich einer bestimmten (vergangenen oder gegenwärtigen) Kultur, ihren Sprachen, ihren Religion(en) und deren Geschichte. Oder man konzentriert sich auf übergreifende Vergleiche bestimmter Erscheinungen, etwa die Formen und Funktionen von Ritualen. Nur eines ist mehr als ein Sakrileg: eine Religion für wahr, gültig oder gar – *horribile dictu* – überlegen zu halten. Im Zentrum dieses Wissenschaftsethos steht die strenge Urteilsenthaltung im Bezug auf jegliche Wertung hinsichtlich der Forschungsgegenstände. Eine schöne Zusammenfassung dieser Auffassung findet man in einem Artikel zu „Religionswissenschaft“ von Carsten Colpe.²² Danach ist Religionswissenschaft die Wissenschaft von Religionen als kollektiven empirischen Grössen. Ihre Forschungsgegenstände sind Gefühle, inhaltliche Vorstellungen, Aussagen, Handlungen, Institutionen etc., die die Religionswissenschaft nach den fachspezifischen Standards und subjektiven Forschervorlieben als ausgezeichnete Objekte ihrer Untersuchungen identifiziert. Materialiter ist die Religionswissenschaft auf eine Fülle von Bezugswissenschaften angewiesen; methodisch ist sie ihnen gegenüber insoweit autonom, als sie "aus ihrer Objektwelt eigene Kriterien für die Identifikation ihres Gegenstandes entwickelt".²³ Sie übt - in Anlehnung an die methodische Grundstellung der Phänomenologie Edmund Husserls - eine "Epoché höherer Stufe"²⁴, das heisst Urteilsenthaltung verbunden mit universal vergleichenden Fragestellungen. Damit weiss sich die Religionswissenschaft einer Antwort auf die Frage enthoben, "ob ihre Aussagen über die Religion(en) metaphysisch oder theologisch wahr oder falsch sind. Die Religionswissenschaft arbeitet deshalb nicht mit Kategorien wie 'Aberglaube'".²⁵ Ist diese Auffassung befriedigend, ja, ist sie überhaupt konsequent durchzuhalten? In den Gegenständen, die in der Religionswissenschaft untersucht werden, begegnen zweifellos starke Überzeugungen und Geltungsansprüche und zwar auch solche, die sich gegenseitig logisch oder existentiell ausschliessen. Kann man sich wirklich damit begnügen, diese lediglich beschreibend darzustellen und auf jegliche eigene Stellungnahme konsequent zu verzichten? Vielleicht ist das ja sinnvoll bei Dogmen

und Ritualen (was ich durchaus bezweifle), aber lässt sich das auch im Blick auf ein religiös begründetes Ethos durchhalten? Oder nur um den Preis einer strikten, methodisch verbindlichen Trennung zwischen der Identität als Forscherin oder Forscher und der Identität als selbständig urteilendem (religiösem oder a-religiösem) Subjekt?

2. Ethik, christlich-theologische Ethik und Religionswissenschaft

2.1 Rollenunterscheidung in der Ethik

Die Ethik innerhalb einer theologischen Fakultät – von der rein philosophischen Ethik bzw. der praktischen Philosophie, früher *philosophia moralis* genannt, sehe ich hier ab – hat eine ähnliche Zwitterstellung wie (einstmals, muss man zunehmend sagen) die Religionswissenschaft in einer theologischen Fakultät. Denn die Fachvertreterinnen und -vertreter kommen nicht umhin, einerseits aus einem genuin (christlich-)theologischen Zusammenhang heraus zu argumentieren, aber sie müssen andererseits in der Lage sein, sich auch dann verständlich zu machen, wenn ihre Adressaten die expliziten oder hintergründig wirksamen theologischen Prämissen nicht teilen. Ich versuche als Ethiker immer einigermaßen transparent mitzuteilen, welche Prämissen ich aktuell in Anspruch nehme und welche nicht. Ich kann auch sagen: Von einer Ethikerin oder einem Ethiker im theologischen Kontext erwarte ich, dass sie oder er in der Lage ist, hinreichend klar und deutlich zwischen einem genuin theologischen Argumentationsgang und einer Argumentation *etsi Deus non daretur* zu unterscheiden. Letztere ist eine gedankliche Möglichkeit, die freilich nach meiner Überzeugung ein Vertreter theologischer Ethik gerade nicht praktizieren sollte. Die Unterscheidungsforderung bedeutet nicht, dass die theologische Ethik sich permanent zurücknimmt, bis sie ein Null-Profil erreicht hat, sondern sie zielt darauf, zwischen genuin theologischen bzw. theologisch begründeten (d.h.: in einer spezifischen, kritisch geprüften Rede von Gott wurzelnden) Argumentation und allgemeinen ethischen Überlegungen nachvollziehbar zu differenzieren.²⁶

Theologische Ethik unterscheidet sich in vielfacher Hinsicht von philosophischer Ethik. Als christlich-theologische Ethik ist sie nicht zu lösen von ihrem Ursprung in der Wirklichkeit und Gegenwart Gottes, die jedem Menschen im ungekündigten Gottesbund und in der Menschwerdung des Schöpfers zugeeignet ist – ohne jedes Verdienst aufgrund von mensch-

²¹ Siehe die Gifford-Lectures von Walter Burkert, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München: Beck 1998.

²² *Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)*³, Bd. 3 (1992), 1607-1610.

²³ *Ebd.*, 1608.

²⁴ *Ebd.*

²⁵ *Ebd.*

²⁶ Siehe hierzu Wolfgang Lienemann, *Philosophische und theologische Ethik im Streit der Fakultäten*, in: Friederike Nüssel (Hg.), *Theologische Ethik in der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 13-47.

lichen Leistungen. Sie unterscheidet sich zweitens durch den unlösbaren Bezug auf die Gemeinschaft der Gläubigen, Kirche genannt – es handelt sich bei dieser Ethik um die Darstellung und Kritik eines bestimmten, geschichtlichen Gemeinschaftsethos. Und sie unterscheidet sich in bestimmten materiellen Konkrektionen, von denen ich das spezifische Barmherzigkeitsethos und das uneingeschränkte Engagement für *pax et iustitia*, Frieden und Gerechtigkeit, und – in der neueren Zeit – den Einsatz für die Gewährleistung der Menschenrechte einschliesslich der Religionsfreiheit für *alle* Menschen hervorhebe.

Wäre die Ethik, die philosophische wie die theologische, lediglich empirische Sittenkunde, also nur empirisch gestützte Darstellung, dann würde sie die dieselbe Urteilsenthaltung wie die Religionswissenschaft im Bezug auf Glauben wie Aberglauben pflegen. Aber eine um die Dimension des Normativen amputierte Ethik ist nicht möglich, weil Menschen nicht umhin kommen, selbst Stellung zu nehmen und über „wahr“ und „falsch“, „gut“ und „böse“, selbständig zu urteilen. Bezüglich ihrer ethischen Verantwortlichkeiten machen Menschen wohl überall die Erfahrung, dass es entscheidend auf sie selbst ankommt. Sie können ihre Verantwortlichkeit nicht abschieben oder delegieren. Dadurch wird die Tugend der Urteilsenthaltung nicht gering geachtet, aber sie wird relativiert, indem sie auf die Möglichkeit und die Pflicht zu verantwortlichen Entscheidungen bezogen wird. Man kann die von mir unterschiedenen zwei Hauptaspekte der Ethik, nämlich Darstellung und Kritik, mithin auch als eine Rollenunterscheidung auffassen, und zwar zwischen der Rolle des Beobachters, auch, um Niklas Luhmanns reflektive Wendung zu berücksichtigen, des beobachteten Beobachters, einerseits, der Rolle des teilnehmenden, engagierten Urteilenden und Handelnden andererseits. Beides kommt im Leben der Menschen zusammen, und jemand, der *ausschliesslich* in der Beobachterrolle verharrt, gilt vielfach, nicht ohne Recht, als tendenziell asozial.

2.2 Religionswissenschaft und Kritik des Ethos

Zu den auf den ersten Blick ein wenig verwirrenden Aufgaben der Ethik *qua* Reflexion und Theorie gehört es selbstverständlich, auch Normen (und so genannte Werte), der „eigenen“ wie jeder „fremden“ Kultur oder Religion, wie empirische Grössen zu behandeln. Man kann, will und soll erforschen und beschreiben, bisweilen sogar ansatzweise erklären²⁷,

²⁷ Auch hier sind in den letzten zwanzig Jahren biologisch-evolutionstheoretische „Erklärungs“-Versuche sehr beliebt geworden: Moral wird dann verstanden als ein Selektionsvorteil in der sozialen Evolution. Schon Max Weber zitierte gern ein Wort Benjamin Franklins: „honesty is best policy“, und da ist ja auch etwas daran. Nur: Ist das schon wirklich Moral? Oder: welcher Art ist diese Moral?

an welchen regelhaften Verhaltenserwartungen sich Menschen typischerweise orientieren.

Aber reicht das? Wenn es um normative Erwartungen geht, so trifft man innerhalb der meisten Kulturen auf markante Differenzen. Die berühmten Auseinandersetzungen zwischen den mittelalterlichen *antiqui et moderni* und die frühneuzeitlichen „querelles des anciens et des modernes“ sind wohl nicht nur im alten Europa anzutreffen. Man trifft vergleichbare Phänomene, in allerdings unterschiedlichen Formen und mit ganz verschiedenen Bewertungen, in vielen Kulturen. Es liegt geradezu in der Natur von Normen, umstritten zu sein oder umstritten sein zu können, jedenfalls wenn man dem hier zu Grunde gelegten pragmatischen Normbegriff Luhmanns folgt und diese als kontrafaktisch stabilisierte, wechselseitige Verhaltens und Handlungs-Erwartungen versteht. Die hier unvermeidlichen Differenzen möchte ich dann noch einmal in drei unterschiedlichen Hinsichten näher bestimmen: - als unterschiedliche Normauffassungen (inhaltliche Qualifikation),

- als unterschiedliche Normbegründungen (legitimatorische Qualifikation),

- als unterschiedliche Weisen und Formen der normativ orientierten Kommunikation bzw. Argumentation (kommunikative Qualifikation).

An dieser Stelle sehe ich eine entscheidende Weichenstellung oder Weggabelung zwischen einer normativ urteilsenthaltenden Religionswissenschaft und einer zu reflektierter Urteilsbildung anleitenden (theologischen und/oder philosophischen) Ethik. Schon indem man Norm-Kontroversen in einer Religion oder Kultur beschreibt, wählt man aus, setzt Akzente, hält einiges für wichtiger als anderes usw. Vollständige Urteilsenthaltung lässt sich wahrscheinlich überhaupt nicht konsequent durchhalten. Wenn man das zugesteht, verschiebt sich die Forderung der Urteils- (oder: Wertungs-)Enthaltung in Richtung auf die Forderung einer möglichst transparenten Offenlegung der eigenen Voraussetzungen und Präzisionen. Mehr noch:

Wenn man mit heute lebenden Menschen aus anderen Kulturen oder Religionen in Kontakt tritt und kommuniziert, wenn man beginnt, gemeinsame Fragen, Erfahrungen und Erwartungen zu teilen, wird man unweigerlich hineingezogen in den Streit um kontrovers beurteilte Normen in den jeweiligen Gemeinschaften. Man kann sich der Beteiligung an normativen Diskursen bisweilen nur um den Preis erheblicher Unhöflichkeit entziehen. Ich schlage vor, im Blick auf derartige Konstellationen drei Optionen zu unterscheiden:

- Äquidistanz und Neutralität: diese Option kommt der Urteilsenthaltung sehr nahe und ist oft mit einem weltanschaulichen Relativismus verbunden;

- explizite Wertung und Stellungnahme aufgrund klarer Prämissen: diese Option wird oft als Einmischung und Bevormundung empfunden;

- differenzierte Beteiligung an Auseinandersetzungen über schon artikulierte Wertungen: diese Option ist vor allem dann relevant, wenn sie aufgrund einer ausdrücklichen Einladung zur Teilnahme an einem Diskurs über strittige Fragen von Ethos und Moral getroffen wird.

Die dritte Option, die ich favorisiere, kann am ehesten bei einer schon vorhandenen Pluralität von sittlichen Überzeugungen, Positionen und Argumentationen innerhalb einer Kultur oder Religion anknüpfen. Sie findet Kontroversen vielfältiger Art in den verschiedenen Religionen vor – zwischen Traditionalisten und Modernisierern, zwischen jenen, die Einsichten der neuzeitlichen Wissenschaften für grundsätzlich relevant halten im Blick auf traditionelle religiöse Lehren und deren Revision, und deren Widersachern, die bisweilen die sankrosankte Unveränderlichkeit heiliger Texte und Bräuche betonen, usw. Diese dritte Option wird die Besserwisserei des ungebeten sich einmischenden Beobachters ebenso vermeiden wie die Urteilsenthaltung dessen, der die faktischen normativen Kontroversen als Anlass eigener Stellungnahme zurückweist und unbeteiligt bleiben möchte.

Es gibt zahlreiche Gründe, weshalb eine Kritik an Religionen unvermeidlich ist. Vertreter der christlichen Religion mögen in der Vergangenheit in dieser Hinsicht übereifrig gewesen sein. Doch auch in der Religionswissenschaft ist, wenn ich recht sehe, seit einiger Zeit ein gewisses Umdenken zu beobachten.²⁸ Ich gebe jetzt nur kurz ein paar wenige exemplarische Hinweise zu drei Stichworten:

(1) Weltbildveränderungen und kognitive Kompetenzen in religiösen Zeichensystemen: Mit zahlreichen Religionen sind ganz bestimmte Weltbilder oder Weltauffassungen verbunden. Diese sind mit den Befunden in den älteren oder neueren Naturwissenschaften bisweilen unvereinbar, zumindest dann, wenn man die jeweiligen Zeichensysteme als auf derselben Ebene zueinander in exklusiver Konkurrenz stehend betrachtet. Als Beispiel nenne ich die von Darwin herrührende Evolutionstheorie.²⁹ Im Zeichen eines „Kreationismus“ oder eines „intelligent design“ wird dagegen sowohl im Christentum wie im Islam von bestimmten Gruppen und Personen protestiert, während andere die traditionellen Weltbilder zugunsten der Vereinbarkeit mit wissenschaftlich gewonnenem und validiertem Erfahrungswissen revidieren.

²⁸ Exemplarisch nenne ich Gritt Maria Klinkhammer / Steffen Rink / Tobias Frick (Hg.), Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen. Hg. im Auftrag des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e.V. REMID, Marburg: diagonal-Verlag 1997.

²⁹ Siehe dazu Wolfgang Lienemann, „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde“. Aspekte theologischer Anthropologie zwischen Evolutionsbiologie und ‚Kreationismus‘, Mskr. 2009 (im Druck).

(2) Normative Kontroversen und moralische Kompetenzen im Blick auf herkömmliche Formen des Ethos und der Moral angesichts neuer gesellschaftlicher Entwicklungen: Hier sind die möglichen Beispiele überaus zahlreich – von den Kontroversen über bestimmte wirtschaftsethische Normen wie das Zinsverbot über das Verhältnis zu den (neuzeitlichen) Menschenrechten bis hin zu traditionellen versus modernen Auffassungen von der Gestaltung des Geschlechterverhältnisses. Die Debatten um die Gleichstellung von Frauen und Männern oder um gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften gehen, soweit ich sehe, praktisch durch alle Religionsgemeinschaften mitten hindurch und machen auf Seiten der Beobachter oft eine Urteilsenthaltung schwer verständlich.

(3) Globalisierung und interreligiöser Koordinationsbedarf in zentralen gesellschaftlichen Fragen: Nachdem sich zunehmend die Einsicht verbreitet hat, dass Religionen nicht „absterben“, wie manche Vertreter der älteren Religionskritik gemeint haben, insofern sich Vertreter organisierter Religionen an den verschiedensten öffentlichen – politischen wie ethischen – Diskursen beteiligen, und weil immer häufiger von internationalen und nationalen Gremien und Institutionen ausdrücklich nach den Stellungnahmen von Religionsgemeinschaften gefragt wird, ist es ziemlich unvermeidlich geworden, die unterschiedlichen Voten zu vergleichen und zu bewerten und nach Möglichkeiten zu suchen, inwieweit sogar (tendenziell) übereinstimmende Urteilsbildungen – unter Voraussetzung sehr unterschiedlicher Prämissen und Argumentationen – möglich, wünschenswert und realisierbar sind. Das wahrscheinlich aktuell wichtigste Beispiel ist die Frage nach möglichen gemeinsamen Positionen von Religionsgemeinschaften in Fragen des Menschenrechtsschutzes.

Die Beispiele sollen darauf aufmerksam machen, dass es zumindest im Rahmen öffentlicher, politischer wie ethischer Kommunikationen immer unerlässlicher wird, dass sich Religionswissenschaft und (theologische) Ethik in ein produktives Verhältnis setzen.

3. Kooperationen und Differenzen

3.1 Lebensschutz in den Religionen

Im Jahre 2008 habe ich gemeinsam mit meinem Berner Kollegen Jens Schlieter ein Seminar über „Lebensschutz in den bioethischen Traditionen der Religionen“ gemacht.³⁰ Ausgangspunkt unserer Fragestellungen waren die Annahme und Beobachtung, dass praktisch alle Religionen Traditionen und Normen kennen, die sich auf den Lebensschutz als Aufgabe beziehen. Im Verlauf des Seminars, in dem ich sehr viel gelernt habe, hat sich u.a. gezeigt:

- In allen behandelten Religionen begegnet eine grosse Spannweite zwischen unterschiedlichen ethischen Positionen, die man auf einem Spektrum von „liberalen“ bis zu „fundamentalistischen“ Auffassungen anordnen kann.

³⁰ Siehe dazu die Sammelrezension von Jens Schlieter, Bioethiken religiöser Traditionen, VuF 53, 2008, 26-41.

- Auch wenn zahlreiche anthropologische Grundanschauungen und Hintergrundannahmen sehr unterschiedlich und bisweilen kaum vergleichbar waren, nötigte das wichtige bioethische Bezugsproblem der Ausweitung technisch-medizinischer Handlungsmöglichkeiten zu Stellungnahmen darüber, ob es moralische Grenzen für die Verfügung über menschliches Leben geben sollte und könne.

Im Blick auf die Aufgaben des Seminars habe ich seinerzeit notiert:

„Vermutlich verhalten sich alle Religionsgemeinschaften auf irgendeine Weise zu den Fragen des Lebensschutzes und des Würdeschutzes, wobei die Semantik von ‚Würde‘ vermutlich zwischen den Kulturen und Religionen komplexer und kontroverser ist als die von ‚Leben‘.³¹ Nicht alle Religionsgemeinschaften artikulieren sich in dieser Hinsicht in der Gestalt ausgearbeiteter Lehren, die womöglich Teil einer in sich (mehr oder weniger) kohärenten Gesamtlehre sind. In diesem Semester halten wir uns zunächst an einschlägige textliche Dokumente, die Gegenstand von Vergleichen werden sollen. Man könnte aber auch so vorgehen, dass man die Lehren erst einmal ganz beiseite lässt und versucht, durch Beobachtung das tatsächliche Verhalten von Anhängern bestimmter Religionen im Bezug auf Lebensschutz und Würdeverständnis zu erschliessen. Dieser Zugang ist derzeit nicht zu realisieren, aber wir sollten immer auch danach fragen, wie sich das, was wir in Dokumenten (Texten) finden, zum tatsächlich beobachtbaren Verhalten verhält. Die Fragen des Lebensschutzes richten wir vor allem an die Probleme am Lebensbeginn und am Lebensende. Nun ist offensichtlich, dass diese Fragen sich durchaus (auch) in Abhängigkeit von technischen Entwicklungen und ihrer je aktuellen Wahrnehmung stellen. Wenn in einer Kultur die Technik der In-vitro-Fertilisation (noch) unbekannt ist, stellen sich entsprechende Fragen nicht; dasselbe gilt für Forschung an embryonalen Stammzellen, Präimplantationsdiagnostik und für Organtransplantationen. Sobald aber technische Entwicklungen einsetzen, die tatsächliche Handlungsalternativen und moralische Handlungsbeurteilungen ermöglichen, sobald in einer Kultur entsprechende Einrichtungen geschaffen werden (Kliniken, Institutionen der „life sciences“, auch Zentren moralischer Reflexion usw.) kommt es in aller Regel (auch) zu wertenden Stellungnahmen. In diese wiederum pflegen unvermeidlich sittliche und religiös begründete Überzeugungen, Orientierungen, Erwartungen, wie sie schon länger artikuliert sind, einzugehen, auf neue Herausforderungen hin modifiziert und unter Umständen explizit reflektiert zu werden (im Sinne einer ethischen Theorie- und Urteilsbildung).“³²

Ich habe diese Notizen hier zitiert, um zu unterstreichen, dass auch und gerade bei einer empirisch-analytischen (religionswissenschaftlichen) Zugangsweise normative Probleme der (theologischen oder

philosophischen) Ethik nicht auszuklammern sind. Sie erscheinen zunächst aber, nicht zuletzt aufgrund einer bestimmten methodischen Einstellung, auf der Ebene der vergleichenden Beschreibung. Es gibt in den Religionen schlicht unterschiedliche ethische Positionen; ethischer Pluralismus ist kein Merkmal der „westlichen“, säkularen Gesellschaften, sondern ein globales Phänomen. Die eingangs gestellte Frage ist dann zu wiederholen: Kann, ja muss man sich mit der „reinen“ Beschreibung begnügen?

3.2 Empirische und normative Kompetenz

Ich denke, dass man angesichts moralischer Kontroversen, neuer gesellschaftlicher Entwicklungen und offener politisch-rechtlicher Entscheidungslagen nicht umhin kommt, den weiteren Schritt zu einem begründeten eigenen Urteil, zu einer Empfehlung oder gar einem Gesetzesvorschlag zu tun. Dies ist spätestens kulturübergreifend auch dann der Fall, wenn man mit autochthonen Vertretern einer Religionsgemeinschaft in Kontakt tritt. Dann kann es unvermeidlich werden, auf die Frage: *Was denken Sie darüber?* eine klare und begründete Antwort zu geben. In einer solchen Situation kommt es entscheidend darauf an, diesen Schritt zur normativen Stellungnahme auch als einen solchen klar zu deklarieren. Es ist der Schritt von der empirischen zur normativen Kompetenz. Hier nun scheint mir, dass dieser methodisch auszuweisende Übergang in der jüdischen und christlichen Tradition deutlicher und kohärenter reflektiert wird als in islamischen, hinduistischen oder buddhistischen Zusammenhängen. In letzteren ist eher eine Erwartung und Praxis traditionsbewusster, weisheitlicher Ratschläge zu beobachten; im jüdischen und christlichen Kontext begegnen argumentative Techniken rationaler Wertung und Urteilsbegründung. Die Formen der kritischen Disputation und der kontroversen Meinungsbildung sind hier seit langem stärker ausgeprägt; ethische Reflexion befließigt sich einer rationalen Diskursform, auch und gerade, wo sie aus einem religiösen Begründungszusammenhang entwickelt wird. Diese Art von Argumentation ist nicht exklusiv, sondern begründungsoffen, nicht monologisch, sondern dialogisch, in jedem Falle auf die Gewinnung rationaler, kommunikativer Einsichten bei gleichzeitiger Fundierung in tiefer liegenden religiösen Überzeugungen ausgerichtet. Diese Art von Urteilsbildung und ethischer Beratungspraxis scheint mir geeignet zu sein, das Verhältnis von säkularer Religionswissenschaft, christlich-theologischer Ethik und philosophischer Ethik kooperativ und kritisch-loyal zu gestalten. –

³¹ Aber auch der Begriff oder das Verständnis von „Leben“ sind inner- und interkulturell keineswegs eindeutig; ich erinnere nur an die Doppelterminologie von βίος und ζωή im Griechischen, die auch im NT begegnet (vgl. bes. das Lebensverständnis im Joh).

³² Überlegungen und Leitfragen zur Analyse und zum Vergleich der unterschiedlichen Positionen (2. Oktober 2008).

Religion als Modernisierungsgewinner. Über Aufklärungsresistenzen

Hermann Lübbe*

Zwischen den beiden Weltkriegen wurden innerhalb der christlichen Kirchen Klagen über Säkularisierungsfortschritte laut – bei den grossen Weltkirchenkonferenzen zum Beispiel in Jerusalem oder in Oxford in den späten zwanziger und dreissiger Jahren. Gemeint war die in einigen Ländern sogar schon politisch exekutierte „Zurückdrängung christlicher, kirchlicher, konfessioneller“ Betätigungen im religiösen und sozialen öffentlichen Leben. Einfache und harte Daten der Kirchensoziologie machten die Rückläufigkeit der Inanspruchnahme kirchlicher Dienstleistungen unwidersprechlich. Sogar der Anteil der Bürger wuchs an, die es ersichtlich für zeitgemäss und zweckmässig hielt, auf die Zugehörigkeit zu einer rechtlich verfassten Religionsgemeinschaft überhaupt zu verzichten.

In wohlbestimmter Hinsicht hat sich an diesen Fakten, auf die sich damals die Säkularisierungsklage bezog, bis heute wenig geändert. In ihren quantitativen Dimensionen sind sie sogar noch eindrucksvoller geworden. In Europa gibt es inzwischen Gebietskörperschaften, in denen über die Hälfte der Einwohner gar keiner traditionellen Kirche mehr angehört. Für die Niederlande zum Beispiel gilt das oder auch für den Stadtstaat Hamburg, und in den alt-kursächsischen Kerngebieten der lutherischen Reformation beträgt der Anteil der Kirchenangehörigen unter den Bürgern gerade noch sechzehn Prozent. Auch der Zusammenbruch des real existent gewesenen Sozialismus, von dessen ideologiepolitisch kanonisierter Religionsphilosophie noch zu reden sein wird, hat an diesen quantitativen Gegebenheiten nichts zu ändern vermocht. Die Kirchen oder die Diözesen sind in etlichen Ländern mit der Frage beschäftigt, wie sich Kirchengebäude, für deren Erhaltung Haushaltsmittel nicht mehr mobilisiert werden können, an neue Träger mit unanständigen säkularen Zwecken und Absichten ver-

äussern liessen. Die Schliessung Theologischer Fakultäten wird erwogen. Einen Fall ihrer Umwidmung in einen religionswissenschaftlichen Fachbereich ohne jede vertragliche oder gar gesetzliche Rückbindung an eine Kirche gibt es bereits. Gewiss: Streitbare „Creationisten“, die die Schöpfungsberichte der Genesis unverdrossen wörtlich nehmen, gibt es auch noch. In den USA sind sie sogar gegen die Zumutung, ihre Kinder einem evolutionstheoretisch orientierten Biologieunterricht in der öffentlichen Schule aussetzen zu sollen, vor Gericht gezogen, und überall in der Welt ermuntern uns die Zeugen Jehovas beharrlich zur Rückkehr in die Glaubensorthodoxie der wortwörtlich genommenen Bibel.

So oder so: Mit der im Titel dieses Textes vertretenen Meinung, die Religion gewinne modernisierungsabhängig neu an Geltung, lässt sich ein starker Sinn nicht verbinden. Entsprechend begnüge ich mich zunächst mit dem Hinweis auf das unbestreitbare Faktum, dass die Religion auch in den hochsäkularisierten Ländern des europäischen Westens wieder zu einem öffentlichen Thema geworden ist – in den Massenmedien sogar, in den kirchennahen Räumen der institutionalisierten Dauerreflexion, wie der Soziologe Helmut Schelsky kirchliche Akademien genannt hatte, sowieso, aber auch in den Volkshochschulen, ja in der parteinahen politischen Publizistik und in den Schaufenstern grosser Buchhandlungen gleichfalls. Die zuständigen Wissenschaften stehen nicht beiseite und auch die Zürcher Fachtagung des Collegium Helveticum vom November 2009 belegt das. Gewiss: Allein schon die neue Präsenz der Religionen als eines Faktors der internationalen Politik erzwingt die Neuthematisierung der Religion im Kontext der Prozesse, über die sich öffentliche Meinungen bilden. Aber die thematischen Provokationen, die von den neuen, sogar als terrorfähig erwiesenen religiösen Fundamentalismen ausgehen, sollen uns hier nur marginal beschäftigen. Meine Absicht ist vielmehr zu zeigen, dass auch in der hochsäkularisierten Zivilisation des europäischen Westens modernisierungsabhängig, ja sogar säkularisierungsbegünstigt die Frage nach der Zukunft der Religion aufdringlicher werden musste – und sei es unter dem Druck von Erfahrungen der Verunsicherung im Versuch, sich das Leben in einer zukünftig religionslos gewordenen Kultur vorzustellen. Modernisierungsbegünstigt wäre alsdann die Religion durch kulturelle

* Mühlebachstrasse 41/39, CH-8008 Zürich.
E-mail: hermann.luebbe@nns.ch

Hermann Lübbe, Dr. phil., Dr. h.c., emeritierter Professor für Philosophie, Universität Zürich. Studium in Göttingen, Münster, Freiburg i.Br., Promotion in Freiburg, Assistententätigkeit in Frankfurt a.M., Erlangen, Köln, habil. in Erlangen, 1956-63 Dozent und Professor in Erlangen, Hamburg, Köln, Münster, 1963-1969 o. Prof. für Philosophie, Bochum. 1966-70 Staatssekretär in Nordrhein-Westfalen, 1969-1973 o. Prof. für Sozialphilosophie, Bielefeld, 1971-1991 o. Prof. für Philosophie und Politische Theorie, Uni Zürich, seit 1991 Honorarprofessor daselbst. 1975-1978 Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland.

Irritationen – neuerlich ausgelöst durch die inzwischen ihrerseits traditionsreiche Meinung, die moderne Kultur sei eben eine Kultur vollständiger Selbstauflösung ihrer herkunftsabhängigen religiösen Prägung. Diese Meinung ist nicht zuletzt eine Folge aufklärungstraditioneller Religionskritik. Diese Kritik hat einst mit Wirkungen bis in die Politik hinein Religionsgegnerschaften konstituiert und legitimiert. Meine Absicht ist zu zeigen, dass und wieso diese Gegnerschaften sich inzwischen erledigt haben. Das legt dann die Anschlussfrage nahe, was es für unsere religiöse Kultur bedeutet, sich insoweit von Gegnerschaften, ja von Feindschaften nahezu vollständig entlastet vorzufinden.

Die neue religiöse Indifferenz wissenschaftlicher Weltbilder

Aus der Fülle der Gegnerschaften und Feindschaften, die der Religion aufklärungsabhängig zu schaffen gemacht haben, greife ich zunächst die Wissenschaften in ihrer befürchteten und partiell auch tatsächlich für überfällig gehaltenen, ja aktiv geförderten Wirkung heraus, das religiös geprägte Verständnis der Wirklichkeit endlich durch ein „Wissenschaftliches Weltbild“ abzulösen. Ich möchte es nicht für ausgeschlossen halten, dass heute nicht einmal mehr uneingeschränkt verständlich ist, was es mit dieser vermeintlichen Unvereinbarkeit religiöser Weltbilder einerseits und des Wissenschaftlichen Weltbildes andererseits einst auf sich hatte. Entsprechend zitiere ich zur Evokation der einschlägigen Vorstellung eine berühmte und entsprechend oft erzählte Szene aus der Wissenschaftskulturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Wohlgemerkt: Es handelt sich hier nicht um einen Bericht aus der Wissenschaftsgeschichte und näherhin aus der Forschungsgeschichte, vielmehr um eine Vergewärtigung von Wirkungen der Veröffentlichung einer Forschungshypothese beim Publikum und in genau diesem Sinne, statt um Wissenschaftsgeschichte, um Wissenschaftskulturgeschichte. Also: Bei der Oxforder Versammlung britischer Naturforscher 1860 in Oxford geschah es, dass der Freund Darwins, Thomas Huxley, die neuen evolutionstheoretischen Hypothesen erläuterte, und das in Anwesenheit von Spitzenrepräsentanten der anglikanischen Kirche und weiterer Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens. Die anwesende Gattin des Bischofs von Worcester – so lautet der ersichtlich stilisierte Bericht – fand sich durch Darwins neue Lehre sehr erschreckt, so dass sie in das Stossgebet ausbrach: „Oh Gott, lass es nicht wahr sein, und wenn es doch wahr ist, so Sorge bitte dafür, dass es nicht weiter bekannt wird!“ Dieses Stossgebet wurde bekanntlich nicht erhört, und das war nicht zuletzt die Schuld des gleichfalls anwesenden Bischofs Wilberforce. Dieser fragte nämlich in der Absicht, die evolutionstheoretischen Hypothesen Darwins zu ridiculisieren, Huxley, ob er denn lieber

in der Linie seiner weiblichen Vorfahren oder eher männlicherseits vom Affen abstammen möchte. Das war nun freilich seinerseits ridicul, weil doch Darwin selbst die Affenabstammung, bei der man ja zunächst einmal an gegenwärtig existente Affenspezies zu denken gehabt hätte, nie gelehrt hat. Somit bot sich Huxley die Gelegenheit und er nutzte sie, wissenschaftliche Seriosität hervorzukehren und anzukündigen, dass die Theologen, wenn sie sich mit derart unsachlichen Rückfragen in eine ernste wissenschaftliche Erörterung einzumischen riskierten, künftig insoweit nicht mehr ernst genommen würden. So kam es denn auch tatsächlich in den über viele Jahrzehnte hin fortdauernden Auseinandersetzungen zwischen kognitiv emanzipierter wissenschaftskultureller Öffentlichkeit einerseits und biblizistisch gebundener Öffentlichkeit andererseits.

Eine einzige Szene aus der Kulturgeschichte dieser Auseinandersetzung sei noch erwähnt. Die einschlägige Szene spielte sich in Preussen ab, wo das Abgeordnetenhaus zu Berlin bei Gelegenheit der Beratungen über die Universitätshaushalte, statt über unzulängliche oder auch überrissene Ausgabenansätze, zwei volle Tage scharfe Debatten in Auseinandersetzung mit dem unerhörten Vorkommnis führte, dass ein Professor der allerersten, ja weltberühmten Prominenz – Institutschef, Universitätsrektor, Akademiepräsident überdies – sich öffentlich in einer Feierrede zu Darwin und näherhin zur Triftigkeit seiner evolutionstheoretischen Hypothesen bekannt hatte. Das Subjekt der damals anstosserregenden darwinistischen Annahmen über die naturhistorischen Bedingungen, unter denen wir biotisch existieren, war der aus Neuenburg stammende Physiologe Emil DuBois-Reymond. Auch in diesem Falle handelte es sich bei den wichtigsten Wortführer der parlamentarischen Empörung um Theologen, unter ihnen der evangelische Hofprediger, während die Katholiken, politisch klüger, die Gelegenheit nutzten, die Errichtung einer „freien“, also nicht mehr staatlichen, vielmehr kirchlichen Universität zu verlangen, an der dann selbstverständlich eine schöpfungstheologisch korrekte, also nicht darwinistische Biologie zu lehren sein würde.

Es hat im historischen Rückblick seine Evidenz, dass der wissenschaftskulturpolitische Versuch, die forschungsabhängige kognitive Mehrung und Emendation unseres Bildes von der Welt, in der wir leben, an Vorgaben theologisch disziplinierter Annahmen über die Wirklichkeit zu binden, nicht erfolgreich sein konnte. Dessen war sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Mehrzahl der Naturwissenschaftler im guten Einvernehmen mit vielen Philosophen sicher. DuBois-Reymond, der über seine physiologischen Fachkompetenzen hinaus als Rhetor und Wissenschaftspublizist glänzte, machte das mit dem Schlusssatz seiner Totenrede auf Darwin für die grosse Öffentlichkeit anschaulich:

„Während das hl. Offizium des Kopernikus Anhänger mit Feuer und Kerker verfolgte, ruht Charles Darwin in Westminster Abbey“. So war es ja, und selbstgewisser liess sich vom unaufhaltsamen Triumph der freien Wissenschaft über alle Versuche, sie unter Kontrolle kirchlich sanktionierter Wirklichkeitsannahmeverbote zu halten, nicht zum Ausdruck bringen. Aber wie schon gesagt: Es gab diese Verbote – vom Index verketzelter Bücher über die antidarwinistische Propaganda auf Kirchentagen bis hin zu den Mahnschreiben der Oberbehörden geistlicher Schulaufsicht.

Eben das macht dann auch plausibel, wieso nicht wenige Wissenschaftler ihrerseits sich zu Vereinen mit der aufklärungsdienlichen Funktion von Ersatzkirchen zusammenschlossen. Schon die um die Mitte des 19. Jahrhunderts gegründete Londoner Secular Society lässt sich als freidenkerische Bewegung charakterisieren, und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde dann im deutschen Kulturraum der so genannte Monistenbund zur grössten und erfolgreichsten solcher Bewegungen. Als „Glaubensbekenntnis eines Naturforschers“ präsentierte mit überdeutlich antikirchlicher Spitze Ernst Haeckel die Essenz des so genannten monistischen Weltbildes. Analog hatte zuvor schon der alt gewordene Hegelianer und frühere Theologe David Friedrich Strauss, dessen Berufung an die neue Universität Zürich schon in den dreissiger Jahren des 19. Jahrhunderts zum politischen Skandal geworden war, sein überaus wirksam gewordenes Spätwerk – in krasser Entgegensetzung von Wissenschaft und kirchlich gebundener Glaubenslehre – „Der alte und der neue Glaube“ betitelt. Das Buch stellte sich explizit als „Bekenntnis“ vor und charakterisierte „die moderne Weltanschauung“ als „das mühsam errungene Ergebnis fortgesetzter Natur- und Geschichtsforschung im Gegensatz gegen die christliche kirchliche“ Lehre. Wilhelm Ostwald, Professor für physikalische Chemie, immerhin einer der frühen Nobelpreisträger, hielt „Monistische Sonntagspredigten“ – in provozierender Absicht konsequenterweise zur Hauptgottesdienstzeit. Ostwald projektierte sogar „ein monistisches Kloster“ und sah sich auch in der Lage, auf die grosse Frage „Wie kam das Böse in der Welt?“ endlich eine naturhistorisch aufgeklärte Antwort zu geben. Ernst Haeckel alsdann löste, als deutscher Erzdarwinist in Jena, in einem der erfolgreichsten Bücher der europäischen Wissenschaftskulturgeschichte „Die Welträtsel“, rief entsprechend eine „monistische Kirche“ aus, die die Lehren einer „monistischen Religion“ zu verkündigen habe. Exemplarisch mochte das heissen, die exemplarisch erschlossenen Relikte unserer naturgeschichtlichen Herkunft als „Schöpfungsurkunden“ zu lesen. Die vorhandenen Kirchengebäude, die ja wegen des unvermeidlichen Absterbens des christlichen Glaubens alsbald leer stehen würden, seien

ihrer herausragenden architektonischen Bedeutung wegen getreu zu konservieren und in Schauhäuser musealisierter Naturgeschichte umzufunktionieren.

Das alles liest sich heute wie ein Bericht aus tiefen wissenschaftskulturgeschichtlichen Vergangenheiten, wobei ich allerdings die fortdauernd aktuelle Existenz der schon erwähnten bibeltreuen so genannten Creationisten in den USA und auch die zumeist stummen Erweckungsrufe der Zeugen Jehovas nicht übersehen und überhört haben möchte. Es wird sich noch plausibel machen lassen, wieso modernisierungsabhängig die Fortdauer biblizistischer Kosmologien sogar noch wahrscheinlicher werden wird. So oder so: Wissenschaftler, die sich als Weltanschauungskämpfer stilisieren, sind inzwischen sehr selten geworden, und ihre auffällige Rhetorik, so scheint es, ist weniger von eifernder Wahrheitssuche als von Provokationslust mit der Aussicht auf Publizitätsgewinne geprägt. Die Grosskirchen ihrerseits zeigen sich davon kaum noch beunruhigt, und forschungsiintern muss man sich um dergleichen ohnehin nicht kümmern.

Was ist das Charakteristikum dieser wissenschaftskulturellen Lage? Richtig ist, dass die Kirchen ihren vor gut einhundert Jahren sogar theologisch noch artikulierten Widerstand gegen kognitive Innovationen aus der Wissenschaftspraxis, die einst als anstössig oder irritierend erfahren wurden, aufgegeben hat. Wissenschaftskulturgeschichtlich hat sich somit, zugleich rechtlich geschützt, die Forschungsfreiheit uneingeschränkt durchgesetzt. Gleichwohl wäre dieser Vorgang kulturgeschichtlich unangemessen beschrieben, wenn man darin auf den Spuren Auguste Comtes, eine kulturevolutionäre Ablösung des religiösen durch ein wissenschaftliches „Weltbild“ erkennen wollte. Besser trifft man die Quintessenz des Vorgangs, wenn man ihn durch die Erfahrung charakterisiert, dass ineins mit der Dynamik in der Expansion und im Wandel unseres wissenschaftlichen Wissens die religiöse Relevanz dieses Wissens abnimmt.

Es ist anspruchsvoll, das in der gebotenen Kürze plausibel machen zu sollen. Nützlich ist dafür der Rekurs auf eine Meinung des amtierenden Papstes aus der Zeit, als er noch als Professor der Theologie lehrte und 1969 den vermeintlichen Konflikt zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie mit der Auskunft resümierte, dieser Konflikt sei der Sache nach inexistent. Es sei doch nicht einzusehen, wieso eben jene Welt, auf die sich die Christen in ihrem Glauben als auf die von Gott geschaffene Welt beziehen, nicht die Welt sein solle, innerhalb derer die Evolution stattgefunden hat und noch stattfindet, wie Darwin sie uns sehen machte. Eben dieser Meinung war achtzig Jahre früher auch schon Rudolf Virchow gewesen, der in seiner Doppelrolle als berühmter Pathologe und Abgeordneter in der erwähnten preussischen Parlamentsdebatte

den weltanschaulich Besorgten unter seinen christlichen Kollegen zurief, die darwinistischen Hypothesen, „welche von Herrn DuBois vertreten sind“, seien doch widerspruchsfrei „vollkommen verträglich“ mit der „Annahme der Herrschaft“ Gottes über seine Schöpfung. Als wissenschaftskulturgeschichtliches Résumé des Vorgangs fortschreitender religiöser Indifferenz forschungspraktisch approbierter Annahmen über die Wirklichkeit darf man die Rede einschätzen, die Johannes Paul II. bei einem Pastoralbesuch in Deutschland 1980 an die Adresse der im Dom zu Köln versammelten Gelehrten, Intellektuellen und Künstler hielt. Der Text dieser Rede, gewiss, stammt aus der Feder eines prominenten Philosophen. Aber der Papst, der bekanntlich selbst einmal Philosophie gelehrt hat, übernahm sie als seine eigene und erhob sie damit zu einer Verlautbarung des Apostolischen Stuhls.

Was ist die Philosophie dieses Vorgangs? Wie erklärt sich, dass ineins mit der vollständigen aufklärungspraktischen Emanzipation der Wissenschaften aus der Vorabbindung an Massgaben von Glaubenshütern, was nicht wahr sein dürfe, die vermeintliche religiöse Relevanz des cognitiven Fortschritts ihrerseits erlosch? Hier muss es genügen, aus der Menge der dafür wichtigen Gründe zwei ausdrücklich zu benennen – erstens die progressive Lebensweltferne moderner cognitiver Innovationen. Was ist damit gemeint? Zusammenfassend gesagt: Je mehr die Wissenschaften sich in die Dimensionen des sehr Grossen, des sehr Kleinen und des sehr Komplizierten hineinarbeiten, umso weniger berühren sie sich mit den orientierungspraktischen Selbstverständlichkeiten, die unsere Alltagslebenswelten stabilisieren – sinnlich und emotional, pragmatisch und kommunikativ. Exemplarisch heisst das: Mit den in Abhängigkeit vom jeweiligen paläontologischen Forschungsstand wechselnden Angaben über die Millionenzahl der Jahre, vor denen es einmal gemeinsame Vorfahren unserer selbst sowie der heutigen Affen gab, erlischt zugleich die Irritation über die naturhistoriographische Positivierung eines Verwandtschaftsverhältnisses, an welchem ja lebensweltlich nach Ausweis des überaus reichen und bis in die Antike zurückreichenden Materials, das das kulturell spezielle und sehr differenzierte menschliche Interesse an den Affen belegt, ohnehin nie ein Zweifel bestand. Oder: Die frühneuzeitlich aufkommende Statistik macht mit verblüffender Präzision Risiken quantitativ abschätzbar – Schiffuntergänge und Brandkatastrophen, den Tod sogar und Krankheiten zuvor, und das Versicherungswesen breitet sich aus. Und wären damit, wie im späten 18. Jahrhundert gelegentlich die Geistlichkeit befürchtete, die unvordenklichen Ratschlüsse Gottes durch wahrscheinlichkeitstheoretische Kalküle abgelöst worden? Aus lebensweltlicher Perspektive hat sich doch, von der ökonomischen Seite der

Sache abgesehen, gar nichts geändert – bis auf eine gewisse Intensivierung der Unvordenklichkeitserfahrung durch die kontingenztheoretisch zur Evidenz gebrachte Unmöglichkeit, potentielle individuelle Betroffenheiten kausalanalytisch prognostisch vorab zu ermitteln. Kurz: Das lebensweltferne Wissen der Wissenschaften verstärkt die Präsenz unserer Lebenswelten, in denen wir uns, statt theoretisch, lebenserfahrungspraktisch zurecht finden müssen, und sei es, modern, in Nutzung fachwissenschaftlich basierter technischer und organisatorischer Lebenshilfen.

Ein zweiter Grund, der modernisierungsabhängig das lebensweltferne wissenschaftliche Wissen religionskulturell fortschreitend irrelevant macht, ist die Dynamik in Wandel und Wachstum des wissenschaftlichen Wissens. Banalerweise ist der Unterschied, den es macht, Begünstigter eines fortschrittsabhängig verfügbar gewordenen und in seiner Nutzung lebensrettenden Wissens zu sein oder insoweit zu spät zu kommen, ein Unterschied ums Ganze. Aber just das intensiviert die Erfahrung der Kontingenz des Umstands, just jetzt zu sein statt insoweit durch künftige ärztliche und sonstige Könnerschaften begünstigt erst Übermorgen, oder auch, komplementär dazu, insoweit benachteiligt, bereits vorgestern gewesen zu sein. Und was die puren cognitiven Gehalte des Wissens anbelangt, so lässt sich in zahllosen prominenten, sogar nobelpreisgekrönten Fällen wissenschaftlichen Fortschritts ohnehin nicht sagen, welche kulturelle, gar existentielle Relevanz an dem Unterschied hängt, Zeitgenosse verfügbarer Kenntnis vom subatomaren Aufbau der Materie auf dem Niveau inzwischen vergilbter Schulbücher gewesen zu sein oder stattdessen Schüler des aktuell modernsten Physikunterrichts.

Dem Philosophen Hans Blumenberg ist es gelungen, die religiöse Indifferenz des Wandels und der Expansion unseres forschungspraktisch erzeugten Weltwissens und die eben durch diese Indifferenz bewirkte und intensivierte Erfahrung unserer Lebensweltgebundenheit anschaulich zu machen. In der Frühzeit der Astronautik wurden wir bekanntlich mit nie zuvor gesehenen Realitäten bekannt gemacht – mit einem Bild von der Rückseite des Mondes zum Beispiel oder mit Anblicken der Erdkugel von aussen. In der damals noch existenten Sowjetunion gab es Kommentare, die residuale Altgläubige mit nachsichtiger Ironie darüber informierten, Engel und noch höher gestellte himmlische Entitäten hätten die Kosmonauten nicht angetroffen, und auch das Institut für den wissenschaftlichen Atheismus fand das Weltbild bestätigt, für dessen Propaganda es zuständig war. Die Raumfahrt als sensationsstarke Manifestation des Erkenntniswillens des Menschen, der ins Grosse, Weite und Ferne drängt – darum handele es sich. – Man bemerkt rasch, dass wir es hier mit einem wissenschaftskul-

turgeschichtlich veralteten Kommentar zu tun haben, und Hans Blumenberg hat einen überraschenden wissenschaftskulturellen Effekt der Astronautik auf einen neuen Begriff gebracht. Was sehen wir denn im Mondfahrerrückblick zur Erde? Ringsum nichts als eisige, staubige, giftige, glühende oder sonstwie dauerhaft unlebbar Wüsten, und komplementär dazu unsere Erde neu in eine Lebensweltmittelpunktstellung eingerückt, nämlich als alternativlos zwingendes Heimkehrziel. Gewiss: Die Existenz von Exoplaneten ist längst bewiesen, wenn auch bislang nicht in einer kosmologisch-physikalischen Positionalität, die sie als Träger einer biotischen Evolution wahrscheinlich machen könnte. So oder so: Nichts steht entgegen, den unbekanntem Subjekten unentdeckter erdähnlicher planetarischer Gebilde die Botschaft „Wir sind wir und hier sind wir“ zu zurufen, und bekanntlich hat bereits eine Raumsonde mit der Skizze unseres Sonnensystems und einem Abbild unserer selbst als Mann und Frau das System in eine angebbare Richtung verlassen. Aber ein Reiseziel befindet sich in dieser wie in jeder anderen denkbaren Richtung nirgends. Die in Lichtjahren sich bemessenden Distanzen frassen alle technisch und sozial organisierbaren Lebenszeiten, die man für allfällige Reisepläne von Individuen oder auch von Reisegruppen benötigte. Selbst die Kommunikationsprozesse, über die erst solche Reiseunternehmungen sinnvoll würden, hätten Zeitgenossenschaften historisch extrem disparat gewordener Epochen zusammenzubinden, zwischen denen die Findung eines beiderseits produktiv diskutablen Problems ungleich schwieriger sein würde als seinerzeit zwischen den Spaniern und den Bewohnern des von den Neuankömmlingen dafür gehaltenen West-Indiens, die sich wechselseitig entdeckten. Kurz: Genau komplementär zur galaktischen Marginalität unseres Planeten lässt die Sensation seines Anblicks von aussen ihn erneut in seiner Mittelpunktstellung erkennen, lebensweltlich nämlich und damit als unenterrinnbares Ziel aller kosmischen Ausfahrt. „Geotrope Astronautik“ – das ist der von Hans Blumenberg notierte Name für den Begriff dieses wissenschaftskulturellen Effekts.

Es ist leicht zu erkennen, dass dieser Effekt auch eine religionskulturelle Bedeutung hat. Man sieht es in Erinnerung an das Fragment 206 der *Pensées* Pascals. Ein geeigneter Adressat für Bemühungen kognitiver Aufklärung mit den Mitteln neuzeitlicher Wissenschaft wäre Pascal bekanntlich nicht gewesen. Er betrieb ja die einschlägige Emendation unseres Weltwissens seinerseits, und jeder Gymnasiast lernt ihn heute noch im Mathematikunterricht kennen. Aber eine Gestalt der europäischen Religions- und Frömmigkeitsgeschichte ist er ja gleichfalls, und das nicht zuletzt mit der im besagten Fragment quintessentiell notierten Einsicht, dass

der Blick in die Welt uns über das hinaus, was wir in ihren riesigen Räumen tatsächlich sehen und beschreiben können, keinerlei Bedeutsamkeiten mitteilt. Eben das aber ist bedeutsam, will erfahren und selbsttäuschungsfrei anerkannt sein, und Religion ist – was immer sie darüber hinaus auch noch ist – als ein Medium unseres Welt- und Selbstverhältnisses Kultur dieser Anerkennung. In der traditionsreichen Lehre vom doppelten Willen Gottes ist das manifest. Gemäss dieser Lehre ist, was Gott will, präsent in allem, was nun einmal unabwendbar ist, wie es tatsächlich ist. Darüber hinaus ist gemäss dieser Lehre im Willen Gottes eingeschlossen, was wir tun sollen – lassen oder ändern sollen, was beides seinerseits die Anerkennung der Wirklichkeit, die wir verbessern oder auch verschonen sollten, einschliesst. Religion in dieser ja keineswegs fiktiven Charakteristik prädisponiert somit zum Hyperrealismus. Man kann auch sagen: Religion macht illusionsunbedürftig. So, ungefähr, liesse sich, über die Erledigung der in Erinnerung gebrachten alten Weltanschauungskämpfe und damit über die Entlastung der Religion von diesen Kämpfen hinaus die Begünstigung charakterisieren, die der Wissenschaftskultur ihrerseits, nach der Aufklärung, durch die Religion zuteil wird.

Die aufklärungsresistente Fortexistenz von Formen religiöser Kultur, die man heute „fundamentalistisch“ zu nennen pflegt, widerspricht dem skizzierten Bild einer kulturellen Evolution, in der Wissenschaft und Religion sich wechselseitig begünstigen, keineswegs. Die schon erwähnten Creationisten oder auch die analog biblizistisch orientierten Zeugen Jehovas sind ihrerseits durch eine Wissenschaftskultur begünstigt, in deren Kontext die Lebensweltferne der Mitteilungen von der Forschungsfront zunimmt. Die Konsistenz unserer Zivilisation ist auf eine kulturelle Homogenität aller Zivilisationsgenossen im Verständnis der kognitiven Voraussetzungen ihrer eigenen Existenz nicht angewiesen. Richtig ist, dass, wenn die Frommen der biblizistischen Observanz politisch mehrheitsfähig würden, die Bildungs- und Forschungseinrichtungen, auf deren Leistungen unsere Zivilisation angewiesen ist, politisch gefährdet sein könnten. Das ist es auch, was in den USA, immerhin, die Wissenschaftlerprominenz mehrmals veranlasste, sich in den politischen und juridischen Auseinandersetzungen um die bildungspolitischen Sonderansprüche der Creationisten ihrerseits mit Nachdruck zu Wort zu melden. Indessen: Die Minderheitenrolle, in der die religiösen Fundamentalisten in hochentwickelten Zivilisationen bislang überall verblieben sind, ist kein kontingenter Bestand, der in Abhängigkeit vom unvorhersehbar sich drehenden Wind des Zeitgeistes sich auch ändern und mehrheitsfähige wissenschaftsfeindliche Bewegungen auslösen könnte. Das ist deswegen nicht zu befürchten, weil das moderne wissenschaftliche

Wissen über seine technische Umsetzung und ökonomische Nutzung längst zu den realen Voraussetzungen unserer zivilisatorischen Wohlfahrt gehört, und die Einsicht in diese Zusammenhänge ist ihrer Aufdringlichkeit wegen solide gemeinverbreitet. Damit ist unsere Zivilisation zugleich ausreichend politisch gegen die marginalen religiösen Fundamentalismen geschützt, die sich, in der Gewissheit ihrer Untergangsnaherwartung zum Beispiel, in der Tat nicht gehemmt sähen, sich sogar noch durch das Scheitern unserer Zivilisation bestätigt zu finden.

Moderne und Unverfügbarkeitserfahrungen und die Illusionen der Religionskritik von Karl Marx bis Sigmund Freud

Über den Wegfall der für die Mehrheit unserer Zivilisationsgenossenschaft inzwischen gegenstandslos gewordenen Kulturkämpfe zwischen religiöser und wissenschaftlicher „Weltanschauung“ nach ihren kognitiven Gehalten hinaus findet sich – zweitens – die Religion heute überdies durch die gemeinhin evident gewordene Schwäche des alten religionsfeindlichen Arguments begünstigt, ineins mit der dramatischen Expansion unserer zivilisatorischen Handlungsmacht entfalle die vormoderne Nötigkeit tröstender fiktiver Kompensation von Ohnmachtserfahrungen durch religiöse Praktiken – von der Magie bis zur Mobilisierung höherer Hilfen mittels Gebeten oder der Inanspruchnahme von Gnadenzusagen. Religionsphilosophisch bedeutete diese Argumentation – immerhin – die Anerkennung der Unvermeidlichkeit der Religion unter vormodernen Lebensverhältnissen. Das machte dann zugleich plausibel, wieso Philosophen und Theologen finden konnten, mehr als durch alles andere unterscheidet sich kulturell der Mensch „durch die Religion ... von den Tieren“. Die Menschen selbst hingegen, schrieb Karl Marx, fingen an, „sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren“. Der Zivilisationsprozess – das ist somit der Prozess progressiver Verwandlung der Lebensvoraussetzungen des Menschen in Produkte seiner Arbeit. Nach der Vollendung dieses Prozesses habe die Menschheit, was sie ist, nur noch sich selbst zu verdanken und die vormoderne Unvermeidlichkeit des Rekurses auf den Existenzbeistand eines Schöpfergottes entfalle. In Rekurs auf die Vorgeschichte der Menschheit lasse sich so, meinte Marx, durchaus verstehen, wieso die „Schöpfung“ eine nur „sehr schwer aus dem Volksbewusstsein zu verdrängende Vorstellung“ sei. Aber inzwischen breite sich doch fortschrittsabhängig die Erfahrung aus, dass die alten religiösen Stützmittel humaner Existenz entbehrlich seien. Man werfe die Krücken weg, die früher einmal, als man Besseres noch nicht hatte, als hilfreich erfahren gewesen wären.

Etwas weniger radikal als Karl Marx äusserte sich drei Viertel Jahrhunderte später Sigmund Freud analog. In seiner grossen religionstheoretischen Spätschrift charakterisierte er bekanntlich die Religion als „Illusion“ und psychoanalytisch näherhin als eine kulturell herrschend gewordene kollektive zwangsneurotische Form der Realitätsverweigerung, in der die Menschen vom Himmel erhoffen, was sich doch in gewissem Umfang inzwischen auch schon in diesem Leben durch tätige Weltveränderung gewinnen lasse. Die Frommen spekulierten auf einen „Grossgrundbesitz im Mond“, fand Freud, und fixierten auf diese Weise neurotische Selbstbehinderungen, die sich durch analytische Arbeit auflösen und so Selbstbefreiung als Emanzipationsgewinn erreichbar machen liessen.

Sieht man genauer hin, so erkennt man spontan, dass insoweit die Realitätsverweigerung nicht beim psychoanalytisch pathologisierten Frommen, vielmehr beim Psychoanalytiker liegt. Die Religion sei ein Tun stattdessen? Träfe das zu, so wären in der Tat jene Landwirte emanzipationsbeihilfebedürftige Leute, die in etlichen alpinen Gegenden am Palmsonntag von Südtirol über Slowenien bis nach Oberbayern rituell gesegnete Kätzchenstöcke in ihre Äcker stellen. Die Ethnologen belehren uns darüber, dass es sich hierbei um einen christlich nostrifizierten alten Brauch der Fruchtbarkeitserhoffung handelt. Wäre die Zwangsneurosentheorie der Religion richtig, so benutzten die palmsonntagsbrauchtremen Landwirte auch heute noch Weihwasser, anstatt patentiertes Züchtungssaatgut, einen nach den gegebenen geologischen Vorgegebenheiten optimierten Düngermix und nötigenfalls auch Pflanzenschutzmittel in Anspruch zu nehmen. Und in Griechenland hat man doch sogar schon Geistliche bei der Indienstellung von Grossflugzeugen tätig gesehen. Heisst das, dass man in diesem Land vermeint, sich mit Hilfe von Segenssprüchen die Mühsal und die Kosten der Abarbeit von Sicherheitschecklisten ersparen zu können? Mit Sicherheit wird man unter den Frommen auch Zwangsneurotiker finden – wie in anderen, nach beliebigen sonstigen Kriterien identifizierten Bevölkerungsgruppen auch. Aber einen Grund, der uns verständlich machte, wieso wir auch heute noch agronomische und sonstige technische Verrichtungen, medizinische und organisatorische Leistungen überdies nach Brauch oder sonstiger Üblichkeit religiös konnotieren, hätten wir damit nicht gefunden. Der kulturelle common sense weiss es besser. Unbeschadet unserer im kulturhistorischen Vergleich in der Tat singulären zivilisatorischen Könnerschaften steht doch die Totalität der Bedingungen, auf die sich diese Könnerschaften stützen, ihrerseits nie zur Disposition eben dieser Könnerschaften. Es verbleiben somit stets Anlässe zu klagen, wo sie nicht ausreichen oder versagen, vorweg zu bitten,

dass das nicht geschehe, oder auch nach gutem Gelingen zu danken. Kurz: Man macht in religiöser Kultur Erfahrungen der Abhängigkeit von Lebensvoraussetzungen mit Einschluss der Voraussetzungen unserer Könnerschaften explizit und bekundet das wirklichkeits- und lebensangemessen.

Was das heissen soll, wird sprechend vor dem Hintergrund eines beliebigen Dokuments vergangener Aufklärungsnaivität. Ich zitiere ein Dokument aus prominenter Feder, nämlich aus der von Rudolf Carnap, der seiner Wissenschaftsphilosophie einen Kampfauftrag zuschrieb, nämlich den des „Kampfes gegen Aberglauben“ und „Theologie“. Es sei „wissenschaftlich nachweisbar“, schrieb verblüffenderweise Carnap, „dass Gebete und Amulette Hagelschauer oder Eisenbahnunfälle“ nicht „verhüten“ könnten. Die Weltfremdheit dieser Bekundung ist schwerlich zu überbieten. Unterstellt sie doch, der fromme Schrankenwärter oder auch der technisch hochqualifizierte Bremsenspezialist, den man Sonntags als Teilnehmer von Gottesdiensten hat beobachten können, nähme an, Gebete eigneten sich als Äquivalente für getreue Schrankenbedienung und die Mitwirkung im Kirchenchor als Ersatzdienstleistung für ein überfälliges eisenbahntechnisches Testprogramm. Wäre denn Carnap jemals einem Schrankenwärter oder auch Professorenkollegen an den technischen Universitäten zu Wien oder Graz begegnet, auf den diese Beschreibung zutreffen könnte? Ersichtlich ist es Carnap nicht beschieden gewesen, den Sinn religiöser Handlungen vom Sinn technischer, organisatorischer oder sonstiger wirklichkeitsverändernder oder auch wirklichkeitskonservierender Handlungen zu unterscheiden und damit den Lebenssinn zu erkennen, den es hat, sich zum Unverfügbaren in eine ausdrückliche Beziehung zu setzten, nämlich, statt im Labor die Wirklichkeit zu beschreiben oder auch zu verändern, sie in den symbolischen Handlungen, wie wir sie aus unseren jeweiligen religiösen Kulturen kennen, in ihrer kontingenten Gegebenheit explizit und damit zugleich anerkennungspflichtig zu machen.

Gewiss, wird man vielleicht einräumen, die zitierten religionskritischen Intellektuellen haben in der skizzierten wohlbestimmten Hinsicht den Lebenssinn der Religion schlicht nicht verstanden. Dass darüber ihre Religionskritik unwirksam geworden ist, befreit tatsächlich die Religion von apologetischen Lasten, die ihr früher einmal zu schaffen machten, und schon das wäre ein Gewinn. Mehr noch finden sich heute die Religionen durch die Erfahrung begünstigt, dass die Intensität von Unverfügbarkeitserfahrungen komplementär zur Expansion unserer zivilisatorischen Könnerschaften sogar zunimmt. Das sei mit ein paar zusätzlichen, diesen zweiten Teil abschliessenden Sätzen anschaulich gemacht. Die pränatale Diagnostik ist bekanntlich heute eine in allen modernen Gesellschaften verbreitete Praxis,

der sich zu unterziehen den Schwangeren gesundheitspolitisch sogar angeraten wird. Der Zweck dieser Diagnostik ist natürlich der, eine Schwangerschaft gegebenenfalls abzubrechen, wenn eine nicht therapiefähige Schädigung schwerwiegender Art beim Nasciturus festgestellt wird. In der Konsequenz kommen wir heute allein schon dieser neuen Verfügbarkeiten wegen im sozialstatistischen Durchschnitt gesünder als in älteren Zeiten zur Welt, und umso gravierender sind komplementär dazu die Folgen einschlägig misslingenden Handelns. Es kommt selten vor, aber es kommt vor, dass der diagnostizierende Arzt die besorgte Schwangere beruhigt und ihr die Geburt eines gesunden Kindes in Aussicht stellt, das dann aber stattdessen in der Konsequenz eines Diagnoseirrtums unerwartet als schwerbehindertes Kind in der Wiege liegt. Man erkennt spontan, dass die Lebenslast, wie sie stets mit einer schweren Behinderung verbunden ist, sogar noch drückender wird, wenn, statt Unvordenklichkeiten, hochelaborierte fachliche Handlungen zu den Faktoren des Behindertenschicksals gehören. Auch die juristische Hegung solcher Fälle, über die Ansprüche auf Schadenersatz für die zusätzlichen Kosten der Fristung des geschädigten Lebens konstituiert werden, mindert die existentielle Erfahrung von Daseinsunverfügbarkeit gar nicht, sondern mehrt sie noch. Generalisiert heisst das: Handlungsmitbewirktes unabänderliches Unglück ist schwerer zu ertragen als Unglück aus Widerfahrnissen ohne jede Zurechenbarkeit. Für den lebenspraktischen Umgang mit der Gunst des Lebens gilt übrigens Analoges. Die Fälligkeit des Danks für günstige Lebensumstände, die wir uns selbst ursächlich zuschreiben können, ist tatsächlich schwerer zu erkennen als Lebensgunst, die uns handlungsfrei zufällt. In der Summe heisst das: Die Unverfügbarkeit zivilisationsabhängig handlungsmitbewirkter Lebensumstände gewinnt an Aufdringlichkeit und macht zugleich die religiöse Kultur anspruchsvoller, in der wir uns auf diese Unverfügbarkeit zu beziehen hätten. Wie feiert man denn ein Erntedankfest in Zeiten, in denen die Nöte der Landwirtschaft nicht wetterbedingt, viel mehr Überproduktionsfolgen sind? Nicht jede Erntedankpredigt gelingt entsprechend. Nichtsdestoweniger wäre es ein Urteil aus der Perspektive beschädigter Ontologie, wenn man diese Predigt für gegenstandslos geworden hielte.

Der Zusammenbruch der totalitären Anti-Religionen

Drittens finden sich die Religionen heute auch im so genannten Westen begünstigt durch die kulturellen und politischen Konsequenzen des Zusammenbruchs der grossen totalitären Systeme, die die Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts geprägt haben. Mit dem Fortschrittshemmnis der Religion endlich aufzuräumen – das ist quintessentiell totalitär.

Ideologehistorische Schlüsseldokumente, die die Orientierung der Gründer radikaler politischer Parteien, ihrer intellektuellen Sympathisanten und schliesslich sogar die Politbüros und die offiziellen Weltanschauungshüter geprägt haben, belegen es. „Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“ – so kritisierte Karl Marx das bürgerliche Staatsverfassungsprogramm Hegels. Entsprechend kündigte er an, die liberale Religionsfreiheit sei durch die Befreiung der Menschen „von der Religion“ zu überbieten und überdies auch „die Judenemanzipation“ durch „die Emanzipation der Menschheit vom Judentum“. Um Missverständnissen vorzubeugen sei dazu noch angemerkt, dass wir es bei diesem Diktum des Juden Marx selbstverständlich nicht mit einer frühen Manifestation des intellektuellen Antisemitismus zu tun haben. Der Antisemitismus blieb in der marxistischen Bewegung offiziell stets als ein pathologisches Phänomen der absterbensreifen Bourgeoisie verschrien. Wohl aber dokumentiert das ja auf den ersten Blick ängstliche Programm der Emanzipation vom Judentum eine Facette des in der marxistisch-leninistischen Bewegung kanonisch gebliebenen Kulturkampfes, der sich später im Anti-Zionismus manifestierte.

Es erübrigt sich hier, aus der insoweit wohl erforschten Geschichte der Sowjetunion über die gezielt religionspolitisch motivierten Massentötungen zu berichten. Exemplarisch sei eine einzige dieser Gewalttätigkeiten aus der Geschichte des antireligiösen bolschewistischen Terrors erwähnt, nämlich die von Stalin veranlasste Liquidation von siebenhundert orthodoxen Bischöfen, womit sich die Vorstellung verband, der sich immer noch windenden Schlange religiösen Aberglaubens endlich das Haupt zertreten zu haben. Symbolisch nehme man für die politisierte Religionskritik marxistischer Herkunft die gleichfalls von Stalin veranlasste Sprengung der grössten Kathedrale zu Moskau, der Christ Erlöser-Kirche. Die Absicht war, an der auf diese Weise architektonisch befreiten Stelle Moskaus einen Volkspalast zu errichten, der seinerseits als Sockel für ein Riesendenkmal Lenins dienen sollte. Dieses Programm unterbrach der zweite Weltkrieg, den als Grossen Vaterländischen Krieg gegen das nationalsozialistisch geführte Deutschland die Sowjetunion gewann, dabei aber auch auf den Sukkurs der offensichtlich noch immer nicht abgestorbenen religiösen Traditionen des Volkes sich angewiesen wusste. Das sollte dann auch in der letzten Phase der Geschichte des kommunistischen Russland wirksam bleiben. Anstelle der geplanten Anti-Kathedrale des Volkspalastes verblieb es bei einem Schwimmbad, das die Besucher Moskaus beim Verlassen der Puschkin-Galerie erblickten. Es versteht sich, dass in der symbolpolitischen Konsequenz dieser Geschichte nach dem Unter-

gang der Sowjetunion auch die Christ Erlöser-Kirche neu zu errichten war.

Zur ideologepolitisch tatsächlich zentralen Bedeutung, der im bolschewistischen System der Kampf gegen die Religion zukam, passt Eric Voegelins Benennung der totalitären Ideologien als „Politische Religionen“, die bekanntlich schon 1938 vorlag, aber zu grosser Wirkung erst nach dem Ende der Diktatur der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei gelangte. Der Begriff der Politischen Religion hält fest, dass die grossen totalitären Bewegungen tatsächlich auch zur Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts gehören. Unzweckmässig bleibt, so meine ich, der Begriffsname, den Voegelin seinem Konzept der totalitären Bewegungen gegeben hat, eben „Politische Religionen“. Weil es sich, wie exemplarisch in Erinnerung gebracht, darum handelte, das Ende der Religion zu exekutieren, handelt es sich doch bei den totalitären Bewegungen, statt um Religionen, eben um Anti-Religionen, und so sollte man sie entsprechend in religionspolitischer Absicht benennen. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass die totalitären Bewegungen sich zugleich ausnahmslos der nutzbaren Erbschaft religiöser Kultur in reichem Masse bedient haben – von der Märtyrerverehrung bis zum Reliquienkult und von ihrer kirchenjahrsanalogen Feiertagsordnung bis zur katechismusförmig aufbereiteten Quintessenz bekenntnispflichtiger ideologischer Lehrgehalte.

Immerhin, so liesse sich im Versuch einer Verteidigung des Begriffsnamens „Politische Religion“ zur Kennzeichnung der totalitären Bewegungen sagen, führten doch, im Unterschied zu den politischen Repräsentanten des bolschewistischen Internationalsozialismus, die Führer des Nationalsozialismus, Hitler eingeschlossen, den „Herrgott“ immer wieder einmal im Munde. Claus-E. Bärsch hat das in seinem wichtigen Buch „Die Politische Religion des Nationalsozialismus“ reich belegt, und Rainer Bucher hat uns sogar mit „Hitlers Theologie“ bekannt gemacht. Nichtsdestoweniger hat auch der Nationalsozialismus unverkennbar den Status einer Anti-Religion, nämlich im Verhältnis zum Christentum mit seinen Paulinisch geprägten Gehalten jüdischer Überlieferung, auf die sich Hitler am 30. November 1944 sozusagen in einer Bibelstunde bezog, in der er im Führerhauptquartier über Exodus 12,37ff. monologisierte. Der Auszug der Juden aus Ägypten wurde hier als Selbstrettung des „national“ gebliebenen Teils der „Ägypter“ interpretiert. Späterhin aber habe der zum Paulus gewordene Jude Saulus das jüdische Gift der Zersetzung als „sein Christentum“ nach Europa gebracht: „Alle Menschen sind gleich! Brüderlichkeit! Pazifismus! keine Würde mehr! und der Jude triumphierte“.

Ob Hitler Nietzsche gelesen hat, ist zweifelhaft. Aber er kannte Dietrich Eckart und dessen Buch mit

dem verblüffenden Titel „Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir“, und Eckart war ihm als Deuter dieser jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung so wichtig, dass er ihm immerhin sein Hauptbuch „Mein Kampf“ widmete. Ideologiekonsequent begann demgemäss der reichsflächendeckende Terror gegen die Juden mit der Abfackelung der Synagogen. Wahr ist, dass demgegenüber Hitler seine „Gnadentod“-Aktion wider das „lebensunwerte“ Leben Behinderter abbrach, als dagegen der Bischof von Münster öffentlichkeitswirksam seine Stimme erhob. Aber das geschah ja nicht, weil der Bischof den Führer zu einer besseren Moral bekehrt gehabt hätte. Hitler brauchte vielmehr Ruhe an der „Heimatfront“, und die religionspolitischen Fälligkeiten in der Absicht der Volksreinigung wären nach dem erwarteten Siegfrieden neu auf die politische Tagesordnung gelangt.

Repolitisierte Religion als Faktor der Welt-politik

Inzwischen sind also, bis auf weltpolitisch marginale Reste, die totalitären Regime, soweit sie sich durch anti-religiöse Hochideologien europäisch-philosophischer Herkunft legitimierten, untergegangen. Die Religionen einschliesslich des Christentums hingegen sind nicht untergegangen und das ist trivial. Nicht trivial ist hingegen die Erklärung des Faktums, dass inzwischen die Religion sich sogar durch Politisierungsvorgänge begünstigt findet. Die Religionen sind neu zu einem Faktor in den internationalen Beziehungen geworden, und sie sind es auch in Europa. Als Protokollant dieses Vorgangs ist wie kein anderer Samuel P. Huntington bekannt geworden. Sein Buch „The Clash of Civilisations“ erschien zuerst 1996, wurde rasch weltbekannt und überdies als bald scharf kritisiert. Huntingtons These, die Religion wirke inzwischen sogar wieder als Medium der Verschärfung politischer Konflikte, sei „moralisch fragwürdig, politisch gefährlich“ – so fand der Pariser Politologe Pierre Hassner. Richtig ist, dass uns weltpolitisch auch heute eine Fülle von Konflikten bedroht, bei denen die Religionen faktoriell gar nicht beteiligt zu sein scheinen. Für die sehr bedrohlichen Spannungen zwischen den beiden Staaten auf der koreanischen Halbinsel zum Beispiel gilt das, oder auch für die politischen Selbstbestimmungsansprüche der Kurden in der Türkei und im Norden des Irak. Aber Bücher werden nützlich, wenn man sie von ihrer starken Seite nimmt, und Huntington behauptet ja gar nicht, dass alle politischen Konflikte in letzter Instanz religiös motiviert seien. Seine Meinung ist lediglich, dass heute eben auch Religionen wieder politisch frontenbildend wirken, ohnehin bestehende Spannungen verschärfen und Gewalt bis hin zum terroristischen Waffengebrauch legitimieren. Der katholische Theologe Hans Küng fand diese Sicht der Dinge bestürzend,

nachdem doch in seinem Konzept des „Weltethos“ der Religion, allen Religionen, im humanen Kern ihrer Botschaft die Rolle des wichtigsten Friedensmähners und Friedensfaktors zugeordnet war. Gewiss: Jede Religion lehrt den Frieden, das aber doch nicht pazifistisch bedingungslos, so dass, je höher die Frommen das Gut des Friedens schätzen, zugleich auch die Bereitschaft, für ihn einzustehen und gegebenenfalls für ihn zu kämpfen, an Intensität gewinnen muss.

So oder so: Versuche, mit militärischen Mitteln eine Religion durch eine andere zu verdrängen – genau darum handelte es sich zumindest unter anderem, als die serbische Artillerie im Kampf um Sarajevo gezielt eine der ältesten und grössten Moscheen auf dem Balkan zerschoss, die Gazi-Husrev-Beg-Moschee nämlich, und ganz gewiss wäre die Moschee als Moschee nicht wieder aufgebaut worden, wenn der serbische Präsident Milošević sein Kriegsziel erreicht hätte, welches der Grazer Historiker Arnold Suppan folgendermassen zusammengefasst hat: Die Eroberung „Bosniens und der Herzegovina, Slawoniens und Dalmatiens“ sowie die „Reduzierung Kroatiens auf ein ‚Nordkroatien‘ wie gegen Ende des 16. Jahrhunderts“. Dazu passt dann auch die Aufbietung orthodoxer Gewalt gegen die barocke Katholizität Vukovars. Auf die Kritik, die sich in der internationalen Presse erhob, die Zerschliessung Vukovars sei doch ein barbarischer Akt, wurde religionspolitisch ambitioniert erwidert, Vukovar werde schöner als zuvor, nämlich im byzantinischen Stil neu erstehen.

Beim Thema „religiös motivierte Gewalt“ assoziieren wir aus nahe liegenden Gründen heute vorzugsweise islamistische Terroristen. Umso wichtiger ist, gegenwärtig zu halten, dass der Islam auch seinerseits zum Objekt religiös mitmotivierter Aggression geworden ist. Auf den Sarajevo-Fall ist deshalb noch zurückzukommen. Aber auch ausserhalb der christlichen Welt wurden Moslems Opfer politisierter religiöser Gewalt – so in Ayodhya nahe Dehli, wo der hinduistische Mob die altehrwürdige Babar-Moschee in kürzester Zeit niederriss. Indien wird gern als die grösste, nämlich bevölkerungsreichste Demokratie der Welt apostrophiert, in der es sich nach aller Regel von selbst verstehen müsste, in einem solchen Fall Wiedergutmachung zu leisten. Indessen: Der Wiederaufbau der Moschee hätte die Riots, die ohnehin schon über zweitausend Tote gekostet hatten, mit Sicherheit abermals angeheizt. Als hilfreich erwies sich in diesem Fall die Wissenschaft. Eine Archäologenkommission wurde tätig, grub sich durch die Trümmer der Moschee hindurch und stiess in der Tiefe auf Reste eines Shiva-Tempels. Damit war die historische Legitimität des Anspruchs der Hindus erwiesen, dass an der Stelle der Moschee ein hinduistisches Heiligtum zu errichten sei, wozu es freilich noch nicht gekommen ist.

Mit der Vergegenwärtigung jüngster religionspolitisch gezielter Gewalttätigkeiten liesse sich lange fortfahren – von der Sprengung der Buddha-Statuen in den Felsen des Hindukusch bis zum Iran-Irak-Krieg während des Diktatoriums Saddam Husseins, dessen Opfer vor allem die Schiiten im irakischen Süd-Osten wurden. Aber friedliche Formen der Durchsetzung religiös mitmotivierter politischer Selbstbestimmungsansprüche hat es in jüngster Zeit auch gegeben. Das lässt sich an einem der wichtigsten weltpolitischen Vorgänge ablesen, der nächst den beiden Weltkriegen die europäische Geschichte zwischen den Pariser Vorortverträgen nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und dem Zerfall der Sowjetunion geprägt hat. Ich meine die Pluralisierung der Staatenwelt in Ost- und Ostmitteleuropa einschliesslich des Nahen Ostens, der Kaukasus-Region und auch noch des westlichen Zentralasien. In diesen riesigen Räumen gibt es heute anstelle der hier bis zum Ende des Ersten Weltkriegs dominanten drei grossen Herrschaftsmächte die neunfache Anzahl von Nationalstaaten – inzwischen ausnahmslos Mitglieder der UNO und damit in ihrer Souveränität völkerrechtlich anerkannt und geschützt. Wieso just in unserer technisch und wirtschaftlich, informationell und institutionell rasch zusammenwachsenden Welt die Menge der Nationalstaaten zunimmt und nicht etwa abnimmt – die Beantwortung dieser Frage gehört in einen anderen Kontext. Hier muss es genügen, darauf aufmerksam zu machen, dass die Grenzen der fraglichen neuen Staaten nicht ausnahmslos, aber doch in der übergrossen Mehrzahl der Fälle zugleich religionskulturell mitgeprägte Grenzen sind. Das gilt für das Luthertum der beiden nördlichen baltischen Staaten gegen die russische Orthodoxie. Es gilt für die altkirchlichen Christentümer Georgiens und Armeniens gegen die Orthodoxie einerseits und gegen den Islam Aserbeidschans andererseits. Es gilt für die Grenzverläufe zwischen den Religionskulturen der Staaten, die einst „Jugoslawien“ waren, und für die Grenzen der noch unvollständigen Souveränität Kosovos gilt es überdies, die sich bis heute als resistent gegen verspätete Versuche Serbiens erwiesen haben, die Folgen der Schlacht auf dem Amselfeld zu revidieren.

Präsenz und Macht der Zivilreligion. Das Beispiel der USA

Ich breche die Reihe exemplarischer Vergegenwärtigung der neuen Präsenz repolitizierter Religion in den internationalen Beziehungen hier ab. Die kleine Reihe bestätigt, was bereits 1971 in einem Salzburger Vortrag Arnold Gehlen sagte: „Dass es mit der Religion wieder ernst wird“, könne man „am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten“ ablesen. Rezente Apologeten einer Religionsphilosophie, die, wie der eingangs zitierte Karl Marx, die Religion für ein modernisierungsabhängig schliess-

lich absterbendes Relikt halten, mögen erwidern, die exemplarisch erwähnten Regionen repolitizierter religiöser Kultur seien doch nahezu exklusiv Regionen defizitärer Entwicklungsstände – vom Kosovo bis nach Armenien und von Usbekistan bis nach Bosnien.

Indessen: Es gibt einen markanten Gegenbeweis der Annahme, die unübersehbaren Phänomene nachtotalitär politisch revitalisierter Religion auf dem Balkan oder im Kaukasus seien entwicklungsdefizitär erklärbare Relikte. Es handelt sich um die USA. Die USA ist eben, anders als viele Regionen Europas, wie ich sie eingangs zur Vergegenwärtigung von Säkularisierungsvorgängen erwähnt habe, durch zweierlei gleichzeitig geprägt – durch ihre hohen zivilisatorischen Entwicklungsstände einerseits und durch Formen der Präsenz der Religion im öffentlichen und näherhin sogar politischen Leben andererseits. Kein europäischer Staatschef beschliesse bei Gelegenheit einer Afrika-Rundreise seine Abschiedsreden mit dem frommen Wunsch „God bless you“, wie es zuletzt noch Clinton tat. Kein europäischer Regierungschef würde es riskieren, komplementär zum jeweils national geltenden liberalen Schwangerschaftsabbruchsrecht in öffentlicher Rede die herrschende Abtreibungspraxis zu beklagen. Präsident Reagan aber tat eben das. Die Angelobung öffentlicher Amtsträger auf die Bibel gälte hier als inkorrekt. In den USA aber ist bislang noch jedem Präsidenten für seine Eidesleistung die Heilige Schrift gereicht worden. Die banknoteninschriftliche Bekundung von Gottvertrauen erschiene in Europa als bizarr, wenn nicht als zynisch. – Die berühmte oder auch berüchtigte amerikanische „Civil religion“ ist übrigens nichts anderes als ein höchst zweckmässig gebildeter Begriff zur konzeptuellen Bündelung der exemplarisch vergegenwärtigten Bestände öffentlich präserter und gelebter Religion. Diese Zivilreligion ist somit nicht ein Intellektuellenkonstrukt, auch nicht eine staatsparteiliche Erfindung in der Absicht, für Zwecke der Stabilisierung des Gemeinwesens Religionsstütze in Anspruch zu nehmen. Der Gott, den der amerikanische Präsident in seinen öffentlichen Gebeten anruft, ist vielmehr derselbe, zu dem er schon in der Sonntagsschule zu beten gelernt hatte, der Gott also Abrahams, Isaaks und Jakobs, den eben im Unterschied zur gemeinen Praxis europäischer Staatschefs ein amerikanischer Präsident nicht beschweigt, nachdem er seinen Amtssitz bezogen hat.

Man beachte, dass diese zivilreligiöse Präsenz erlernter und gelebter Religion in ihren verbalen und sonstigen Riten uns in den USA in einem Verfassungssystem strikter Trennung von Staat und Kirche begegnet. Das ist aus europäischer Perspektive, sagen wir aus der Perspektive des französi-

schen Laizismus, schwer verständlich. Wie erklärt es sich? Handelt es sich um einen Widerspruch, gar um Manifestationen des Widerstands Frommer gegen ein Religionsrechtssystem, das sich mangels mobilisierbarer Mehrheiten leider nicht religionsfreundlicher machen lässt? Das Gegenteil ist der Fall. Die strikte Trennung von Staat und Kirche mit ihrem ausdrücklichen verfassungsrechtlichen Verbot der Errichtung einer Staatskirche, gegen die in Europa in Reaktion auf die Pariser Juli-Revolution wie kein anderer Gregor XVI wie gegen ein Teufelwerk predigte, war ja in den USA gerade nicht eine Trennung in religionskritischer, vielmehr in religionsfreundlicher Absicht. Die Absicht war, den noch im 19. Jahrhundert in die Neue Welt, nun also in die USA einwandernden bedrängten Dissidenten, die unter dem Druck der europäischen Hoch- und Staatskirchentümer zu leiden gehabt hatten, schlechterdings uneingeschränkte Glaubensfreiheit zu verschaffen. Das urliberale Institut der Religionsfreiheit als Instrument der Befreiung der Religion zu nutzen – darum ging es, und mehr als jeder anderen Glaubensgemeinschaft ist das bekanntlich den Katholiken zu Gute gekommen. Ersichtlich wäre das niemals möglich gewesen, wenn die USA – was ja nicht von Anfang an ausgeschlossen war – ihren religionsrechtlichen Neubeginn in einer Staatskirche oder auch einer staatskirchenrechtlich privilegierten Kirche des europäischen Typs gesucht und gefunden hätten. „American culture is characterized by the coexistence of the secular and the religious“ – so hat es zusammenfassend David D. Hall gesagt.

Just die striktere Trennung von Staat und Kirche hat also in den USA die öffentliche Präsenz der Religion bis in das politische Leben hinein begünstigt, und eben aus diesem Grund hatte die amerikanische Politik auch den wachernen Sinn für die potentiell folgenreiche religionspolitische Unerträglichkeit der jüngsten Balkankrise mit ihrer Zuspitzung im serbischen Angriff auf Sarajevo. Frankreich zum Beispiel schien eher an der Erhaltung der europäischen Staatenwelt, wie sie aus den Pariser Vorortverträgen herausgekommen war, interessiert zu sein, und auch die Europäische Union hielt sich entsprechend zurück. Es waren die USA, die sich auf der Legitimitätsgrundlage eines NATO-Beschlusses schliesslich entschlossen, mit ihren Kampfbombern, die von einem in der Adria kreuzenden Flugzeugträger gestartet waren, die serbische Artillerie zu liquidieren und damit einen Friedensprozess einzuleiten, der dann auch eine friedliche Koexistenz der Religionen in dieser Region würde möglich machen können. Die weltpolitischen Dimensionen der Angelegenheit hatte zuvor schon der Besuch der Ministerpräsidentinnen der beiden volkreichsten und zugleich militärstärksten islamischen Länder diesseits Indonesiens, Pakistans und der Türkei, öffentlich sichtbar gemacht, nämlich das

Treffen der Damen Bhutto und Çiller ausgerechnet in Sarajevo. Die Amerikaner sahen deutlicher als die Europäer, was es bedeuten müsste, wenn Europa ohne interventionsbereiten Widerspruch die Vernichtung der letzten kulturellen Reste des alten osmanischen Reiches hinnähme. Noch einmal also: Die USA sind der weltpolitisch wichtigste Fall, an welchem sich ablesen lässt, dass zivilisatorische Modernität einschliesslich ihrer religionsrechtlichen und religionspolitischen Komponente das religiöse Leben begünstigt.

Zusammenfassung sowie ein paar Worte, die säkularisierungsresistente religiöse Kultur identifizierbar machen

Im Versuch einer Zusammenfassung liesse sich sagen: Ineins mit der fortschreitenden Verwissenschaftlichung und Technisierung der modernen Zivilisation verflüchtigen sich die Inkompatibilitäten wissenschaftlicher und religiöser Weltbilder, die das Aufklärungszeitalter beschäftigt hatten, und die jeweils neuesten Mitteilungen von der Forschungsfront werden religionskulturell indifferent. Auf der anderen Seite verschaffen Modernisierungsprozesse jenen Selbst- und Welterfahrungen, auf die sich rational einzig religiös antworten lässt, zusätzliche Aufdringlichkeit. Unglückserfahrungen intensivieren sich mit der Expansion des Handlungsanteils in der Kausalität der grossen Lebenskatastrophen. Sogar Erdbeben sind ja inzwischen schon in den Verdacht geraten, in der Konsequenz von Unternehmungen zur Verbesserung unserer Lebenslage eingetreten zu sein. Für Erfahrungen des Lebensglücks öffnet das zugleich den Blick für Dankbarkeitsanlässe ohne postalisch erreichbare Adresse. Es wäre lebenssinnwidrig zu finden, im Kontext des politischen Handelns hätte das unberücksichtigt zu bleiben.

Es ist hier nicht der Ort, die hier erläuterte fortdauernde Rolle der Religion mit den Mitteln der Religionsphilosophie noch verständlicher zu machen. Eine Quintessenz dieser Philosophie lässt sich semantisch manifest machen. Uns allen sind einige Wörter wohlbekannt, deren Gebrauch weit streut, die aber in religionskulturellen Kontexten zentral sind – die oben beiläufig schon gebrauchten Wörter Klagen, Bitten, Danken, Loben oder Preisen zum Beispiel. Wer seinen Umgang mit diesen Wörtern semantisch angemessener machen möchte, sollte zum Beispiel einmal wieder die Psalmen lesen oder auch Gesangbuchtexte, was ja im reformierten Kontext als ein und dasselbe vorkommt. Es hat seine Evidenz: Um theoriesprachlich relevante Wörter handelt es sich hier schlechterdings nicht, und in Texten mit dem pragmatischen Status von Konstruktionsnormen, Verfahrensanleitungen oder Gebrauchsanweisungen kommen sie auch nicht vor. In der Vergegenwärtigung der Umstände, die das so sein lassen, versteht man zugleich, wieso der

Zivilisationsprozess und mit ihm die Fortschritte in der Verwissenschaftlichung und Technisierung unserer Lebensvoraussetzungen als ein Prozess fortschreitender Wegarbeit der Bedingungen der Nötigkeit der Religion schlechterdings missverstanden war.

Zur Frage, wie sich unter den insoweit skizzierten Begünstigungen der Religion durch nachaufgeklärte und nachtotalitäre Modernisierungsprozesse das religiöse Leben kulturell, auch institutionell halten, erneuern oder auch verändern werde, ist damit noch gar nichts gesagt, und es kann hier auch nicht die Absicht sein, dazu das Wichtigste und überdies Wohlbekannte erneut mitzuteilen. Immerhin sei gesagt, dass man, nämlich in Europa, davon ausgehen darf, dass unbeschadet unabsehbarer, partiell sogar drastisch verlaufender Reduktionen in der Präsenz der hier dominierenden Kirchen des öffentlich-rechtlich konstituierten Typus eben diese Kirchen mit ihren partiell fortexistierenden staatskirchenrechtlichen Privilegien die wichtigsten Orte des religiösen Lebens bleiben werden. Ihre reduzierte Präsenz lässt sich, mutatis mutandis, mit der quantitativen Rückläufigkeit der traditionell eherechtlich verfassten Partnerschaften vergleichen. Nie war der Anteil der mit Scheidungskonsequenzen scheiternden Ehen grösser als heute, und dasselbe gilt, komplementär dazu, für die Pluralität der alternativen Partnerschaftsformen. Nichtsdestoweniger ist die traditionelle Ehe kein „Auslaufmodell“ und ein Objekt des Desinteresses und des Despekts ist sie auch nicht, vielmehr eine schwierigere und damit zugleich anspruchsvollere Form der Partnerschaft, an deren ausserordentlichen Lebensvorzügen im gelingenden Fall niemand zweifelt. Analog sind die kleiner gewordenen Kircheninstitutionen Objekte des öffentlichen Respekts in der guten öffentlichen Meinung geblieben, und das religiöse Leben der aus den Grosskirchen Ausgewanderten pluralisiert sich komplementär dazu. Nicht,

dass sich die Menschen, die in der Kirche sich nicht mehr blicken lassen, sich zu quantitativ analogen Anteilen in den zahllosen alternativen religiösen Lebensgemeinschaften wiederfänden – in den früher so genannten Sekten des traditionellen oder auch des exotischen Typus, in den fundamentalistischen Bewegungen strenger Observanz. Das alles gibt es, bleibt jedoch quantitativ marginal. Aber Neuigkeiten, für die man sich religionskulturtheoretisch interessieren sollte und die selbstverständlich längst auch für die Kirchen beachtlich geworden sind, gibt es in Fülle. Zur Veranschaulichung erwähne ich ein mich verblüffendes Ereignis, dessen Zeuge ich zufällig wurde – ein Bikertreffen im fernen Ostfriesland nämlich, zu dem aus allen Himmelsgegenden zu hunderten, ja tausenden Motorradfans anreisten, der unfalltoten Freunde des vergangenen Jahres gedenkend und von keinerlei Religionskritik des Carnapschen Typus beeindruckt sich unter dem Schutz des Christopherus stellend – all' das mit ökumenisch organisiertem geistlichen Beistand selbstverständlich, aber doch zugleich nicht in der gottesdienstlichen Ordnung des Kirchenjahres. Und analog wurde ich zwölfhundert Kilometer südöstlich nahe der slowenischen Grenze in Kärnten Zeuge eines Bergelaufs, bei welchem innerhalb einer einzigen Nacht in vorösterlicher Zeit vier Gipfelheiligtümer erreicht werden sollten. Das ist Brauchtum, in diesem Falle aber kulturevolutionär transformiert zu einer massenhaft ergriffenen Gelegenheit, ineins mit dem frommen Zweck, zum eigenen Nutzen und Frommen der aus der klassischen Antike stammenden Lebensregel „Seid mässig und bewegt Euch!“ zu folgen. Die moderne Wanderkulturbewegung hatte hier weit über die Dimensionen des vertrauten Brauchtums hinaus die Massen ergriffen, und die Kirche durfte es sich gefallen lassen. – Dergleichen ist es, was sich in kaum überschaubarer Fülle unter dem aktuellen Stichwort „Pluralisierung der religiösen Lebensformen“ registrieren liesse. –

*Die
Stimme*

*La
voix*



*der
Hochschuldozierenden
des
enseignant-e-s d'université*