

# Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte

VON BURKHARD GLADIGOW

## 0. Vorbemerkung

Im folgenden sollen die Versuche und Optionen der Religionswissenschaft, ‚ihren‘ Gegenstand zu bestimmen oder zu gewinnen, zunächst an zwei Traditionslinien vorgestellt werden. Das soll nicht auf dem Wege über eine Geschichte der Definitionen von ‚Religion‘ geschehen, – das wäre eine unendliche Geschichte<sup>1</sup> und ein Vexierspiel –, sondern mit Hilfe der konkreten Vorgaben über Gegenstand, Quellen und Methoden.

Die beiden Hauptrichtungen in der Religionswissenschaft, die phänomenologische und die philologisch-historische, haben bis in die 70er Jahre das Feld bestimmt und bestimmen es außerhalb des engeren Fachs immer noch, – zum Nachteil für eine systematische Kooperation zwischen historischen, gesellschafts-wissenschaftlichen und philologischen Disziplinen auf der einen, und Religionswissenschaft auf der anderen Seite.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Überblicke über Ziele und Geschichte der Definitionen von Religion bei W. Goudenough, *Toward an Anthropologically Useful Definition of Religion*, in: A. W. Heiser (Hg), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York 1974, S. 165–184; R. Machalek, *Definitional Strategies in the Study of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (1977) S. 395–401; M. E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, in: M. Banton (Hg), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1968, S. 85–126; J. E. Banhardt, *The Study of Religion and its Meaning. New Explorations in Light of Karl Popper and Emil Durkheim*, *Religion and Reason* 12 (1977) und schließlich B. Wahlström, *The Indefinability of Religion*, *Temenos* 17 (1981), S. 101–115.

<sup>2</sup> Ein Plädoyer, beide Richtungen reziprok zu konstituieren, hat aus dem italienischen Kontext heraus R. Petrazzoni vorgelegt; vgl. etwa *Aperçu introductif*, *Numen* 1 (1954), S. 1–7, deutsch auch in G. Lanczkowski (Hg), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, S. 159–167. G. van der Leeuw kann in seiner *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970, S. 787 apodiktisch feststellen: „Von einer historischen ‚Entwicklung‘ der Religion weiß die Phänomenologie nichts (Wach, *Rel.-Wiss.* 82); von einem ‚Ursprung‘ der Religion noch weniger.“ Zur neueren Diskussion U. Berner, *Bemerkungen zum Verhältnis von Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie*, *Göttinger Miscellen*

Da es hier um die Aufarbeitung einer, wenn man so will, gestörten Beziehung geht, muß ich etwas weiter ausholen und zugleich wissenschaftstheoretisch etwas präziser zuzugreifen versuchen.

## 1. Geschichte der Gegenstände

### 1.1 ‚Religion‘ und Religionen

Die Bestimmung des Gegenstandes von Religionswissenschaft ist eng mit der allgemeinen Geistesgeschichte der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts verbunden, ist selber Teil der Religionsgeschichte dieser Zeit<sup>3</sup>. In dieser Phase der Wissenschaftsgeschichte – zumindest in ihren den dominierenden Strömungen – wird die Frage nach dem Gegenstand der Religionswissenschaft nicht einfach als ‚Religion‘ bestimmt und dann eine Nominal-Definition von Religion vorgeschlagen, sondern Wissenschaft und konkreten Religionen wird ein gemeinsamer ‚letzter‘ Gegenstand unterstellt: der Gott, das Numinose, das Heilige, die Macht. Auf diese Weise, über den vorgegebenen Gegenstand, tritt Religionswissenschaft einerseits in ein affirmatives, andererseits in ein Konkurrenz-Verhältnis zu ‚Religion‘: Der ‚Gegenstand‘ von ‚Religion‘ und der Gegenstand von ‚Religionswissenschaft‘ werden im Rahmen der ‚phänomenologischen Methode‘ als identisch vorausgesetzt.<sup>4</sup>

Das Verhältnis zwischen ‚Religion‘ und ‚Religionen‘, von hypostasiertem Allgemeinbegriff und historischem Einzelfall, näher zu bestimmen, liegt in der Konsequenz des Definitionsproblems von Religion, ein Problem, das die Geschichte der Religionswissenschaft begleitet hat. Die Variationsbreite der Lösungen überdeckt fast alle möglichen Konstellationen: „Religion ist wirk-

---

18 (1975), S. 57–72. Vgl. auf der anderen Seite J. A. Prades, *Explication et irréductibilité de la religion. Faut-il vraiment choisir entre Otto et Durkheim?*, *Studies in Religion* 16 (1987), S. 145–158.

<sup>3</sup> Versuch einer etwas ausführlicheren Darstellung dieses Ansatzes bei B. Gladigow, *Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte*, in: H. Zinser (Hg), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, S. 6–37.

<sup>4</sup> Die allgemeinen Rahmenbedingungen für diese Prämisse sind gut aufgearbeitet bei R. Flasche, *Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit*, in: H. Cancik (Hg), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Zeit*, Düsseldorf 1982, S. 261–276. Zu den theoretischen Vorgaben H. Seiwert, ‚Religionen und Religion‘. Anmerkungen zu Jacques Waardenburgs Einführung in die Religionswissenschaft, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 71 (1987), S. 225–230.

lich nur in den Religionen“ (H. Frick, C. H. Ratschow<sup>5</sup>) ist eine Lösung, die andere sucht umgekehrt die „Religionen in der Religion“ (H. Halbfas<sup>6</sup>); schließlich gibt es noch „Religion außerhalb der Religionen“ (H. R. Schlette<sup>7</sup>). „Religion als Terminus der religionswissenschaftlichen Theoriesprache“ (H. Seiwert<sup>8</sup>) zu etablieren, ist deutlich weniger attraktiv als ‚Wesensaussagen‘<sup>9</sup> über Gott, Welt und Religion zu machen. Der ‚Erkenntniswettbewerb‘ zwischen Religionswissenschaftler und ‚religiösem Subjekt‘ bestimmt die Entwicklung des Fachs vor allem in der Weimarer Zeit und bestimmt die daran anknüpfende phänomenologische Richtung; Rainer Flasche hat dieses ‚Prophetie-Syndrom‘ der Religionswissenschaftler deutlich beschrieben.<sup>10</sup> Es sind letztlich christliche Theologen, die *diese* Konzeption von Religionswissenschaft paradigmatisch vertreten: N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw, F. Heiler; nach außen treten sie freilich als Religionswissenschaftler auf. Die gemeinsame Prämisse aller dieser Ansätze, aber auch vieler nicht-theologischer<sup>11</sup>, ist es, daß Erscheinungen fremder Kulturen, vor allem religiösen Erscheinungen, eine ‚Bedeutung‘, ein ‚Wesen‘, ein ‚Sinn‘ zugeschrieben wird, der unabhängig von der Bedeutung ist, die ihnen die jeweiligen Kulturteilnehmer zuschreiben. Was im Blick auf Rituale immerhin noch diskutiert

<sup>5</sup> H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Berlin–Leipzig 1940, S. 169; C. H. Ratschow, *Methodik der Religionswissenschaft*, in: *Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden* 9, München 1973, S. 347.

<sup>6</sup> H. Halbfas, *Religion*, Stuttgart 1976, S. 143.

<sup>7</sup> H. R. Schlette, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg 1971, S. 158.

<sup>8</sup> H. Seiwert (wie in Anm. 4), S. 227.

<sup>9</sup> Das ist freilich nicht nur eine Tendenz der Religionsphänomenologie; für die Altertumswissenschaften hat I. Weiler, *Von ‚Wesen‘, ‚Geist‘ und ‚Eigenart‘ der Völker der Alten Welt*, in: F. Hampl, I. Weiler (Hgg.), *Kritische und vergleichende Studien zur Alten Geschichte und Universalgeschichte*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 18 (1974), S. 243–291, Material von verblüffender Breite und Naivität vorgelegt.

<sup>10</sup> Wie Anm. 4.

<sup>11</sup> H. G. Kippenberg, *Die Zeit des Gerardus van der Leeuw (1890–1950)*, in: H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hgg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991, hat recht, wenn er S. 23 ein Parteiereifen und den prophetischen Ton nicht auf diese Gruppe von Theologen beschränkt sehen will. Trotzdem unterscheiden sich diese Phänomenologen von – beispielsweise – den Ethnologen dadurch, daß sie den (unmittelbaren) Zugriff von Religionswissenschaft auf einen Gegenstand annehmen, der auch der zentrale Gegenstand der jeweiligen Religionen sein sollte. – Die fremden Kulturen oder Religionen werden dadurch gleichsam decodierbar (oder: konsumierbar) gemacht, daß man (vorher) europäische Ontologie oder Theologie exportierte. – Zum nativistischen Schema allgemein E. Hieronimus, *Der Traum von den Urkulturen. Vorgeschichte als Sinngebung der Gegenwart?* in: *Themen* C. F. v. Siemens Stiftung Heft XXII (1975); zu nativistischen Strömungen in der Germanistik ders., *Von der Germanen-Forschung zum Germanen-Glauben*, in: R. Faber, R. Schlesiger (Hgg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neopaganismus*, Würzburg 1986, S. 241–257.

wird („Rituelle Handlungen ... bedeuten das, was sie nach Aussage des Handelnden bedeuten“, E. Leach<sup>12</sup>), ist für die komplexeren kulturellen Aggregate wie Religionen oder Kulturen durch eine verschiedene Wissenschaften übergreifende Grund-Option gelöst: Kulturen und Religionen *haben* ein ‚Wesen‘, einen ‚Geist‘ einen ‚Sinn‘, den es (nur) zu ‚verstehen‘, zu ‚finden‘, zu ‚entschlüsseln‘ gilt<sup>13</sup>. Diese Option von der ‚überzeitlichen Bedeutung‘ kultureller Erscheinungen liefert über das Medium Wissenschaft jene Rezeptionsbedingungen fremder ‚Sinnprodukte‘, die wohl die europäische Kultur von anderen unterscheiden.

## 1.2 Theologie und Religionswissenschaft

In der Konsequenz der hier vorgestellten theologischen Richtungen der Religionswissenschaft liegt es, daß ‚der Gott‘ oder ‚das Heilige‘ als letzter Gegenstand religionswissenschaftlicher Untersuchungen und eigentliches Ziel der Forschung ausgegeben wird. „Wenn die Religionswissenschaft also in allen Mythen und Riten den lebendigen Sinn des Menschen findet, der seiner Gottheit dient und sie preist ... , so ist damit das Ziel der Religionswissenschaft die Gottheit“, notiert C. H. Ratschow in diesem Zusammenhang<sup>14</sup> und entwirft dann den Religionswissenschaftler als Gottsucher: „Zwiefach gespiegelt also – erstens im Menschen und zweitens in seinem Kult oder Wort oder Religion – nimmt die Religionswissenschaft das Sanctum der Religionen – den Gott – wahr.“ „Der zentrale Grund (dieser) Möglichkeit von Religionswissenschaft“ liegt in Ratschows Entwurf einer „Methodik der Religionswissenschaft“, 1973 innerhalb der Enzyklopädie geisteswissenschaftlicher Arbeitsmethoden erschienen, darin, „daß der Erforscher von Religionen ein Mensch sein muß, der von ‚seinem‘ Gotte angetroffen und erfaßt ist.“ Wenn dann am Schluß dieser Arbeit das „Verstehen“ eines Gottes als „Existenzial“ entworfen wird, das letztlich gleichbedeutend mit Konversion sei, tauchen gewisse methodologische Probleme auf: „Vor der Gottheit gibt es keine ‚Objektivität‘. Das protestantische Schema ‚der‘ Mensch vor ‚seinem‘ Gott ist als Grundmuster aller Deutungen präsent: Menschen, die sich nach

<sup>12</sup> E. Leach, *The International Encyclopedia of the Social Sciences* Bd. 13 (1968), S. 525; dazu H. G. Kippenberg, Einleitung; Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hgg), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt 1978, S. 9–51.

<sup>13</sup> Die Entfernung dieses Ansatzes zu Creuzers ‚Symbolik‘ ist nicht so groß, wie es der zeitliche Abstand vermuten ließe; das Material der Diskussion bei E. Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*, Tübingen 1926.

<sup>14</sup> C. H. Ratschow (wie Anm. 5), S. 353.

einem offenen Schema nach Bedarf ihre Götter auswählen, wie in den polytheistischen Religionen der Regelfall<sup>15</sup>, sind auf diese Weise kein Gegenstand für Religionswissenschaft.

Unter vergleichbaren religiösen und methodologischen Prämissen hatte Friedrich Heiler für sich sehr viel klarer bekannt<sup>16</sup>: „Alle Religionswissenschaft ist letztlich Theologie, sofern sie es mit dem Erlebnis jenseitiger Realitäten zu tun hat.“ In Verbindung mit der phänomenologischen Methode erläutert Heiler zwei Seiten später, worin die jenseitigen Realitäten eigentlich bestehen, nämlich in dem (christlichen) Deus *absconditus* und *revelatus*, dem man sich auf dem mystischen Wege des Dionysios Areopagita, der *kyklike eisodos*, zu nähern versucht. Damit ist in programmatischer Weise der Religionswissenschaft die ‚Autonomie ihres Gegenstands‘ und die ‚Integrität ihrer Methode‘ (K. Rudolph<sup>17</sup>) abgesprochen: Sie wird als eine Spielart christlicher Theologie konzipiert. Man kann so „Gott aus der Religionsgeschichte beweisen“ (Söderblom<sup>18</sup>) oder „die Heilsmöglichkeiten der Heiden nach der Lehre der Kirche“ (Heislbetz<sup>19</sup>) näher bestimmen. Soweit könnte man sich mit der Feststellung begnügen, daß das Theologie der Religion oder Missionstheologie sei, – wenn nicht auch auf einem anderen Wege theologische Optionen in die Religionswissenschaft getragen worden wären und außerhalb einer systematisch reflektierten Wissenschaft noch vertreten werden.

### ‚Das Heilige‘

Im Rahmen des theologischen Zugangsschemas beginnt während des ersten Weltkriegs mit Hilfe einer spezifischen Konstruktion ‚des Heiligen‘ eine folgenreiche alternative Bestimmung des ‚wahren Gegenstands‘ der Religionswissenschaft. An Söderbloms Hinweis anschließend, in allen Religionen spiele

<sup>15</sup> Dazu am Beispiel des griechischen Polytheismus B. Gladigow, Chresthai theois. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion, in: Chr. Elsas, H. G. Kippenberg (Hgg), Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift C. Colpe, Würzburg 1990, S. 237–251.

<sup>16</sup> F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (1961), Stuttgart 1972<sup>2</sup>, S. 17.

<sup>17</sup> K. Rudolph, Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft, Nederlands Theologisch Tijdschrift 27 (1973), S. 105–131.

<sup>18</sup> N. Söderblom, *The Living God* (1933); deutsch: *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, hg. v. F. Heiler, München 1942. Zu Söderbloms ‚Evolutionmodell‘ H. Biezais, Die Entheiligung des Heiligen, in: H. P. Duerr (Hg), *alcheringa oder die beginnende Zeit*, Frankfurt 1983, S. 166 ff.

<sup>19</sup> J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg 1967.

Heiligkeit (holiness) eine zentrale Rolle<sup>20</sup>, hat Rudolf Otto ‚das Heilige‘ zum bestimmenden Faktor von Religion<sup>21</sup> und damit zum zentralen Gegenstand der an ihn anknüpfenden Religionswissenschaft erhoben. Die Konstitution dieses Begriffs von Heiligkeit und die Substitution ‚des‘ Heiligen<sup>22</sup> orientiert sich weitgehend an jüdisch-christlichen Kategorien und transzendentalphilosophischen Prämissen. Obwohl die Konstruktion aus diesen Gründen ungeeignet ist, als universale Kategorie der Religionsgeschichte zu fungieren, hat sie bis zur Gegenwart großen Einfluß sowohl auf die Bestimmung des Gegenstandes von Religionswissenschaft wie – notwenig hiermit verknüpft – die Definitionen von Religion gehabt.

Die latente „monotheistische“ Option der meisten Definitionen – der Gott, das Heilige, die Macht erscheinen üblicherweise im Singular – verstellt auch den Blick auf polytheistische Religionen, religionshistorisch gesehen der „Normalfall“ von ‚Religion‘<sup>23</sup>, und verschleiert das Fehlen einer religionswissenschaftlichen Komparatistik<sup>24</sup>. „Religion ist erlebnishafte Begegnung des Menschen mit heiliger Wirklichkeit und antwortendes Handeln des vom Heiligen existentiell irgendwie bestimmten Menschen,“ definiert G. Mensching 1959<sup>25</sup> (und mehrfach später) und gründet darauf eine Religionswissenschaft, die für ihn fraglos in eine Identität von Religionsphänomenologie und Vergleichender Religionswissenschaft<sup>26</sup> mündet.

<sup>20</sup> Nach den Artikeln ‚Helig, Helighet‘ im ‚Nordisk Familiebok‘ von 1909, vor allem im Artikel ‚Holiness‘ in Hastings’ *Encyclopedia of Religion and Ethics* 6 (1913), S. 731–741; deutsch auch in C. Colpe (Hg), *Die Diskussion um das „Heilige“*; Darmstadt 1977, S. 76–116. Zu den unterschiedlichen begrifflichen Strategien jetzt C. Colpe, *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkenntung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt 1990.

<sup>21</sup> R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), 35. Auflage 1963, 44. Auflage als Paperback. Ahnherr dieser Tradition, den „Begriff des Heiligen“ dem „Gottesgedanken“ voranzustellen, ist F. Schleiermacher in seinen Reden über die Religion von 1799 (1., noch anonyme Auflage).

<sup>22</sup> Die Diskussion über Vorgeschichte und Rezeptionsgeschichte des Begriffs differenziert zu wenig, ob die herangezogenen Autoren von „Heiligkeit“ als Summe entsprechender objekt-sprachlicher Prädikationen sprechen, wie es mit einer gewissen Präferenz Söderblom tut, oder vom substantivierten Neutrum Singularis „das Heilige“, – dessen Plural nie zur Diskussion zu stehen scheint.

<sup>23</sup> Zur defizienten Forschungsgeschichte des Religionstyps Polytheismus unten 3.3.

<sup>24</sup> In Verbindung mit evolutionistischen Prämissen am Beispiel von E. Arbman kritisiert von G. Widengren, *Evolutionistische Theorien in der Religionswissenschaft* (1945), in: G. Lanczkowski (Hg), *Selbstverständnis und Wesen* (wie Anm. 2), S. 96 f.

<sup>25</sup> G. Mensching, *Die Weltreligionen*, Darmstadt o. J., S. 284.

<sup>26</sup> Der dritte Teil von G. Mensching, *Die Weltreligionen* S. 283 ff. trägt ohne weitere Erläuterung die Überschrift: „Vergleichende Religionswissenschaft (Phänomenologie der Religion).“ Eine kritische Auseinandersetzung mit Mensching bei W. Baetke, *Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft* (1952), in: G. Lanczkowski (wie Anm. 2), S. 144 ff., mit sinnvollen Erwägungen für eine zukünftige Komparatistik.

#### 1.4 ‚Die Macht‘

Außerhalb des engeren theologischen Zugangsschemas – aber in der Grundintention immer noch einem eurozentrischen Grundmuster verpflichtet – liegen die Konzepte, die ‚Macht‘ zum zentralen Gegenstand von Religion erheben. Sie stehen in erklärter Verbindung zu manaistischen und dynamischen Strömungen aus der ethnologischen Theoriebildung des 19. Jahrhunderts, die sehr begrenzte Beobachtungen aus Melanesien in die Deutungsmuster Schleiermachers und der Romantik eingefügt hatte. Friedrich Max Müller hatte als erster Codringtons Berichte über den melanesischen Sprachgebrauch von *mana* als „melanesischen Namen für das Unendliche“ vereinnahmt und damit das Verbindungsglied zwischen romantischer Religions-  
theorie (Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“<sup>27</sup>) und dynamistischen Strömungen geschaffen<sup>28</sup>. Nach diesen Andeutungen von F. M. Müller vollzieht dann vor allem N. Söderblom die Umsetzung von ‚Macht‘ auf ‚Heiligkeit‘: „Heiligkeit wird als eine geheimnisvolle Kraft oder Wesenheit angesehen, die mit bestimmten Daseinsformen, Dingen, Ereignissen oder Handlungen verbunden ist. Bei den Melanesiern nennt man all das ... *mana*.“ Allen diesen dynamistischen Theorien ist eine Opposition gegen die – eigentlich naheliegende – Interpretation von Machtvorstellungen im Kontext sozialer und politischer Verhältnisse gemeinsam. So schließt Söderblom, gegen Durkheims Theorien gerichtet, eine Deutung des Heiligen als „Objektivierung und Idealisierung der Gemeinschaft als einer Kraft“ ausdrücklich aus<sup>29</sup>. Die Folgen dieser Verbindung von romantischer Religions-  
theorie<sup>30</sup>, Phänomenologie und dynamistischen Mustern liegen in einer Verschiebung der Darstellungsebenen von den Konstitutionsbedingungen unterschiedlicher Machtvorstellungen hin zur Annahme einer quasi-substantiellen ‚Realität‘ von Macht. „Der Machtbegriff ist auch eine *vox media* zwischen ‚heiliger Substanz‘ und ‚Gott‘. ... Die von Macht erfüllten Gegenstände und Personen haben ein Wesen für sich, das wir heilig nennen“, faßt van der Leeuw den § 1 ‚Macht‘<sup>31</sup> seiner Phänomenologie zusammen.

<sup>27</sup> Zu Schleiermachers Position in der Nach-Aufklärung gut K. Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik, Göttingen 1988.

<sup>28</sup> Dazu jetzt unter Aufarbeitung der ubiquitären Deutungsmuster B. Gladigow, Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen in der Religionswissenschaft zwischen den beiden Weltkriegen, in: H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hgg.), Religionswissenschaft und Kulturkritik (wie Anm. 11), S. 177–192.

<sup>29</sup> N. Söderblom, in: Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings, Bd. 6 (1913), S. 732.

<sup>30</sup> Den Rückgriff auf die Romantik haben jetzt verschiedene Beiträge des Groninger van der Leeuw-Kongresses genauer analysiert, s. H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hgg.), Religionswissenschaft und Kulturkritik (wie Anm. 11).

<sup>31</sup> G. van der Leeuw, Phänomenologie (wie Anm. 11), S. 9.

## 2. Erlebnis und Erscheinung

In den gleichen wissenschaftsgeschichtlichen Kontext gehört die viel wiederholte These, Religion sei ‚ein Phänomen sui generis‘. Rudolf Otto hatte dies zunächst an der Kategorie des Numinosen zu begründen versucht: „Da diese Kategorie vollkommen sui generis ist, so ist sie wie jedes ursprüngliche und Grunddatum nicht definibel im strengen Sinne, sondern nur erörterbar“<sup>32</sup>. In seinem Kielwasser werden die Aussagen zunehmend dogmatischer. ‚Das Heilige‘ und ‚der homo religiosus‘ gehen unter dem Postulat des ‚Phänomen sui generis‘ eine feste, teilweise esoterische Verbindung ein. Das Esoterische des Erkenntnisvorgangs hatte bereits R. Otto gegen *soziologische* und *sozial-psychologische* Zugriffsweisen<sup>33</sup> herausgestellt. Wer sich nicht auf einen Moment „starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit“ besinnen kann, ist von ihm bereits auf S. 8 des ‚Heiligen‘ von der weiteren Lektüre ausgeschlossen: „Wer das nicht kann, [sc. das Sich-Besinnen] oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertäts-gefühle Verdauungs-stockungen oder auch Sozial-gefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben.“

Mit eher peripheren Variationen gehört auch Mircea Eliade in die Tradition R. Ottos: Im Zentrum von Eliades Theorie von Religion und zugleich im Mittelpunkt seines hermeneutischen Interesses steht das Konzept ‚des Heiligen‘, ein Konzept das im wesentlichen unmittelbar an R. Otto anschließt, andererseits doch gegenüber dem ‚Numinosen‘ Ottos charakteristische Akzentverschiebungen zeigt. Teil des expliziten Rekurses auf Rudolf Otto ist die Erweiterung des Rahmens: Eliade möchte „das Phänomen des Heiligen in seiner ganzen Vielfalt beleuchten und nicht nur seine irrationale Seite ins Auge fassen“; anders als bei R. Otto ist also das „Heilige in seiner Gesamtheit“ sein Gegenstand, nicht nur das „Irrationale in seinem Verhältnis zum Rationalen“. Ausgangspunkt von Eliades Gesamtentwurf ist die Grundüberzeugung von der kontinuierlichen Selbstoffenbarung des Heiligen: „Das Heilige manifestiert sich“. Mit dieser Formulierung und ihren Explikationen ist eine Abgrenzung sowohl gegenüber R. Otto wie van der Leeuw vollzogen: Der Zugriff auf das Heilige erfolgt nicht vorrangig über Gefühl und Erlebnis, wie bei R. Otto, sondern ist möglich, weil sich das Heilige ständig selber offenbart, manifestiert. Wem sich das Heilige offenbart, bleibt merkwürdig

<sup>32</sup> R. Otto, Das Heilige (wie Anm. 21), S. 7.

<sup>33</sup> Zur Verbindung des anti-soziologischen und anti-psychologischen Affekts mit dynamistischen Betrachtungsweisen B. Gladigow, Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen (wie Anm. 28).



unbestimmt, der Gesamtduktus von Eliades Darstellungen macht es jedoch deutlich und erlaubt es, Eliade in die hier angesprochene phänomenologische Tradition einzuordnen: „Das“ Heilige offenbart sich nicht nur dem jeweiligen religiösen Subjekt in dessen kulturellem Kontext, sondern auch dem Religionphänomenologen selber (– Eliade kann somit auf eine Methodologie verzichten).

Ein breiter Katalog an Worten und Begriffen umschreibt und verdeutlicht diese Grundüberzeugung Eliades<sup>34</sup>; Hierophanien, Kratophanien, Manifestationen, Theophanien, Ontophanien, Verkörperungen, Epiphanien, unter deutlicher Bevorzugung des Neologismus ‚Hierophanie‘. Noch einmal mit Eliades eigenen Worten: „Wir stehen immer demselben geheimnisvollen Vorgang gegenüber: das ‚ganz Andere‘, eine Realität die nicht von unserer Welt ist, manifestiert sich in Gegenständen, die integrierende Bestandteile unserer ‚natürlichen‘, ‚profanen‘ Welt sind.“<sup>35</sup> Von diesem theoretischen Konzepte her wird ein ganz anderer Begriff von ‚Heilsgeschichte‘ entworfen, charakterisiert durch das manichäische Bild vom ‚Absturz des Heiligen‘: „Denn jede Geschichte ist irgendwie ein Absturz des Heiligen, eine Beschränkung und Minderung. Doch das Heilige hört nicht auf sich zu manifestieren, und mit jeder neuen Manifestation nimmt es seine erste Tendenz wieder auf, sich voll und ganz zu offenbaren.“<sup>36</sup> Parallel zur ‚Dialektik des Heiligen‘ ist so ein Dualismus von ‚Heiligem‘ und ‚Geschichte‘ verkündet<sup>37</sup>, das Heilige ist in der Geschichte ‚gefangen‘, die ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ ist gleichbedeutend mit einem Erlösungsbedürfnis.

Von den Konsequenzen der auf ‚Wesen‘ oder ‚Wahrheit‘ oder ‚Ursprung‘ der Religion ausgerichteten substantiellen Definitionsansätze sind vor allem zwei traditionelle Gegenstands- und Arbeitsbereiche und Religionswissenschaft betroffen: Der Vergleich von Religionen, im Programm einer ‚Vergleichenden Religionswissenschaft‘ institutionalisiert und Theorien über einen kulturellen oder evolutionären Status ‚ohne Religion‘, *vor* der Offenbarung und *nach* einer Säkularisierung, der durchaus noch einmal vom ‚Untergang‘ einer konkreten Religion<sup>38</sup> zu unterscheiden ist.

<sup>34</sup> Zu den Grundmustern von Eliades Interpretationen K. Rudolph, Eliade und die „Religionsgeschichte“, in: Hans Peter Duerr (Hg), Die Mitte der Welt, Frankfurt 1984, S. 49–78.

<sup>35</sup> M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957, S. 8.

<sup>36</sup> M. Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich 1957, S. 8.

<sup>37</sup> Dazu in weiterem Rahmen B. Gladigow, „Der Absturz des Heiligen“. Epiphanie und inspirierte Interpretation bei Eliade, in: Beiträge zur Geschichte der Religionswissenschaft in Italien und Deutschland (im Druck).

<sup>38</sup> Zur Frage von Transformation oder Untergang vgl. die Beiträge bei H. Zinser (Hg), Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, insbesondere den Beitrag von C. Colpe, Was heißt „Untergang einer Religion“?, S. 9–33.

– Damit sei diese Traditionslinie der Religionswissenschaft, die vor allem über Mircea Eliade den ‚nordamerikanischen Markt‘ beherrscht, verlassen und nun eine im engeren Sinne philologische Tradition angesprochen, die seit dem 19. Jahrhundert über die Frage nach dem Verhältnis von Mythologie und Religion Grundkonzepte einer nicht am Christentum und monotheistischen Religionen orientierten Religionsgeschichte diskutiert hat.

### 3. Vergleichende Mythologie und Religionsgeschichte

#### 3.1 Philologie und Mythologie

Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts hatte sich, durch Christian Gottlob Heyne angeregt, eine Neubewertung von Mythos und Mythologie<sup>39</sup> durchgesetzt, die nun eine besondere und vielleicht eigenständige Bewertung dieses Mediums propagierte. Mythen sind nicht die *errores profanarum religionum* oder Verschlüsselungen fremdartiger Weisheit, die erst auf dem Wege der Allegorese entdeckt werden müssen, sondern ein wichtiger Teil des religiösen Lebens der Völker selber, vielleicht der wichtigste. Mythen lassen sich gar, zunächst an den griechischen Mythen durch Karl Otfried Müller programmatisch gezeigt<sup>40</sup>, *historisieren und regionalisieren*: zugleich kann man mit ihrer Hilfe die Geschichte von Stämmen, ihrer Kulte und Wanderungen zu schreiben versuchen, – dies Karl Otfried Müllers eigentliches Interesse. Die *Deutsche Mythologie* Jacob Grimms von 1835, nach Wilhelm Grimms *Deutschen Heldensagen* von 1829 und den *Deutschen Sagen* von 1816/8, gehört in den gleichen Kontext einer Suche nach einer ‚Neuen Mythologie‘ (dies eine Forderung des sog. Systemprogramms des deutschen Idealismus<sup>41</sup>), möglichst einer *nationalen* Mythologie. Am Ende des Jahrhunderts, nach vergleichender Mythologie, Auswertung der ‚niedereren Mythologie‘ durch Mannhardt und allegorisierender Naturmythologie, werden Karl Otfried Müllers Ansätze noch einmal virulent: William Robertson Smith, der englische Theologe und Semitist, veröffentlicht 1889 seine *Lectures on the Religion of the Semites*<sup>42</sup>, und führt

<sup>39</sup> Dazu W. Burkert, *Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne*, in: *Entretiens sur l'antiquité classique* 26 (1980), S. 159–207.

<sup>40</sup> K. O. Müller, *Geschichte Hellenischer Stämme und Städte I: Orchomenos und die Minyer*, Breslau 1820; II/III *Die Dorier*, Breslau 1824; ders., *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen 1825.

<sup>41</sup> Zur Vor- und Folgegeschichte von ‚Neopaganismen‘ R. Faber, R. Schlesier (Hgg), *Restauration der Götter*, Würzburg 1986.

<sup>42</sup> Bereits 1899 ins Deutsche übersetzt: *Die Religion der Semiten*, Tübingen 1899; zu Smith allgemein T. O. Beidelmann, *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, Chicago 1974.

paradigmenbildend vor, wie man durch Vorstellungs- und Glaubenskomplexe hindurch auf Rituale und Institutionen schließen kann. In der gleichen Zeit erscheinen die zweibändige Fassung von Frazers *Golden Bough*<sup>43</sup>, William Robertson Smith gewidmet, und Jane Harrisons *Mythology and Monuments of Ancient Athens*<sup>44</sup>. Mit Hermann Useners und seines Schülers Albrecht Dieterichs Arbeiten schließt sich die Entwicklung zu einem ‚Konzept‘ und Programm zusammen: „Der Umschwung war vollendet“, notiert der Zeitgenosse Martin P. Nilsson im Rückblick<sup>45</sup>, „statt der Mythen waren die Riten in den Vordergrund getreten“.

Eine der wichtigsten Konsequenzen dieser Umorientierung war, daß man nun zwischen Mythologie und Religion scharf zu trennen versuchte, und, beispielsweise von G. Wissowa für den Sonderfall der Römischen Religion vorgeführt<sup>46</sup>, aus einer Religion eine ihr ‚fremde‘ Mythologie gewissermaßen ohne Verlust ‚herauslösen‘ konnte. „Völlig auszuschneiden ist für die römische Religionsforschung“, konstatiert Wissowa<sup>47</sup>, „eine Art von Überlieferung . . ., die mythologische Dichtung“, und etwas später: „Die römische Religion . . . hat mit einem Wort keine Mythologie.“ Die von Dieterich herausgegebenen *Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten* setzen das theoretische Konzept in ein Forschungsprogramm um: Die Religionswissenschaft behandelt vor allem Riten und Kultbräuche und die in ihnen enthaltenen Vorstellungen, den ‚Glauben‘, während der Mythos als literarisches Produkt in der Kompetenz der Philologen blieb<sup>48</sup> — lediglich Wilamowitz hat sich mit seinem

<sup>43</sup> The Golden Bough I, II, London 1890.

<sup>44</sup> J. E. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, London 1890; zu J. Harrison allgemein jetzt R. Schlesier, Prolegomena zu Jane Harrisons Deutung der antiken griechischen Religion, in: H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hgg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik* (wie Anm. 11), S. 193–235.

<sup>45</sup> *Geschichte der griechischen Religion* 1 (1940), München 1955, S. 10. — Der ‚Umschwung‘ nötigt Gelehrte mit anderer Sichtweise zu Erklärungen: „Ich kann also die heute vielfach (besonders seit den Forschungen des Semitisten Robertson Smith) übliche geringe Einschätzung der Mythologie nicht billigen“ stellt R. M. Meyer in der Einleitung seiner ‚Altgermanischen Religionsgeschichte‘ von 1909, S. 4 fest. Umso erstaunlicher, daß R. M. Meyer auf S. 6 der Einleitung die Bezeichnung ‚Religionsgeschichte‘ problematisch erscheint: „Ist es durchaus üblich, von germanischer Religion zu sprechen, so ist dagegen der Ausdruck *Religionsgeschichte* auf ihre Darstellung noch kaum angewandt worden.“

<sup>46</sup> *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, 2. Aufl. 1912.

<sup>47</sup> Wie Anm. 46, S. 9.

<sup>48</sup> So W. Burkert, *Griechische Mythologie und Geistesgeschichte der Moderne* (wie Anm. 39), S. 179, der in diesem Zusammenhang auf O. Höflers, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt 1934, als „kühnen Vorstoß der rituellen Interpretation“ verweist.

anachronistischen ‚Glauben der Hellenen‘<sup>49</sup> nicht an diese Arbeitsteilung gehalten, – und in einem ganz anderen Sinne W. F. Otto<sup>50</sup>.

Dies ist die Konstellation, bei der auch die Entwürfe ‚Germanischer Religionsgeschichten‘ in unserem Jahrhundert regelmäßig vor einem Dilemma stehen: „Der Forscher, der den Versuch wagt, eine altgermanische Religionsgeschichte zu schreiben, muß sich von vornherein klar vor Augen stellen, daß das ihm vorliegende Material hauptsächlich mythologischer, also nicht religionsgeschichtlicher Art ist,“ schreibt de Vries im Vorwort seiner „Altgermanischen Religionsgeschichte“<sup>51</sup> als ersten Satz. Ähnlich auch Walter Baetke in „Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen“ von 1937: „Wenn in der Auswahl das Mythologische ganz zurücktritt, so entspricht das der ja heute wohl allgemein anerkannten Notwendigkeit, grundsätzlich zwischen Religion und Mythologie zu unterscheiden; das ist ja die erste Voraussetzung für ein wirkliches Verständnis auch der germanischen Religion“<sup>52</sup>, und etwas später, „Der eigentliche Gehalt der germanischen Religion liegt im Kult“.

Mit diesen Optionen ist eine vertrackte Situation entstanden: Vorwiegend mythologische Quellen (bestenfalls) zu einer Religion, deren eigentlichen Gehalt man im Kult sieht! Das Dilemma läßt sich, wenn man so will, bis in die unmittelbare Gegenwart verfolgen: In Eliades religionshistorischer Enzyklopädie von 1986 gibt es einen Artikel zur germanischen Religion von Edgar C. Polomé, der praktisch ‚nur‘ ‚Mythologie‘ im Sinne von de Vries vorstellt, und einen Artikel ‚Roman Religion‘ von R. Schilling und A. Momigliano, der ausschließlich ‚das Kultische‘ bietet<sup>53</sup>. Trotzdem werden beide kulturellen Aggregate, das römische und das germanische, gleichlautend als ‚Religionen‘ klassifiziert!

<sup>49</sup> Dazu mit einem weiten Bezugsrahmen A. Henrichs, ‚Der Glaube der Hellenen‘: Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik, in: W. M. Calder III, H. Flashar, Th. Lindken (Hgg), Wilamowitz nach 50 Jahren, Darmstadt 1985, S. 263–305.

<sup>50</sup> Zur Einschätzung ist auch W. F. Ottos Skizze ‚Der Durchbruch zum antiken Mythos im XIX Jahrhundert (1934)‘, in: ders., Die Gestalt und das Sein, Darmstadt 1959, S. 211–225 heranzuziehen; zu der philologischen Opposition gegen Creuzer heißt es S. 220: „In dem durch Creuzers Symbolik entfesselten Streite hat die echte Mythenforschung den Todesstoß empfangen.“

<sup>51</sup> J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte (1935–7), 2. verb. Auflage 1956–7, Nachdr. Berlin 1970, S. 1.

<sup>52</sup> W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen, Frankfurt 1937, S. VI.

<sup>53</sup> Die römische Religion hat wohl als erste als Paradigma für the ‚mere cult acts view‘ einer Religion gedient; dazu Chr. R. Philipps, The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A. D. 284, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 16,3, hg. v. W. Haase, Berlin 1986, 2697 f.

Der methodische Anspruch der im 19. Jahrhundert auftretenden Vergleichenden Religionswissenschaft<sup>54</sup> schien auf den ersten Blick einen Ausweg aus dem Dilemma einer religiösen, meist christlich gefärbten Bestimmung des Gegenstandes der Religionswissenschaft zu bieten. Die Annahme, man könne verschiedene Religionen in ein ähnlich historisch-genealogisches Verhältnis zueinander bringen wie Sprachen, hat über die Comparative Mythologie zwar eine wissenschaftstheoretisch ähnlich orientierte Vergleichende Religionswissenschaft entstehen lassen. An die Stelle einer ausgearbeiteten Theorie des Vergleichs und einer Typologie vergleichbarer Phänomene tritt aber rasch die theologisch inspirierte ‚klassische‘ Religionsphänomenologie, die ‚religiöse Tatbestände‘ „sozusagen metaphysisch verdinglicht“ hat (J. Waardenburg<sup>55</sup>).

Auf diese Weise wird die Erzeugung von religionswissenschaftlich verwendbaren Allgemeinbegriffen, Kategorien und Klassifikationen umgangen und durch den virtuos gehandhabten Vergleich ‚religiösen‘ Sinns<sup>56</sup> ersetzt. An diesem wissenschaftsgeschichtlichen und systematischen ‚Kreuzungspunkt‘ fiel eine folgenreiche Entscheidung gegen ‚Grundbegriffe‘<sup>57</sup> und für eine ‚platonisierende Wesensschau‘<sup>58</sup>.

De la Saussayes Rückzug aus dem Anspruchsfeld einer Systematischen Religionswissenschaft, die deskriptive und analytische Grundbegriffe generiert, – ein symptomatischer Bezugspunkt für die Entwicklung der Religionswissenschaft in Mitteleuropa<sup>59</sup> – spiegelt noch in einer anderen Hinsicht die Rahmenbedingungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Im Medium von Evolutionstheorien, die unter dem Anspruch historisch-genetischer Deutungsmodelle auftraten, wurde seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts versucht, das ‚Wesen‘ der Religion über ihren ‚Ursprung‘ zu bestimmen<sup>60</sup>:

<sup>54</sup> Überblick über die Geschichte der Religionswissenschaft E. J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975. Eine Comparative Mythology publizierte F. M. Müller in: *Chips of a German Workshop*, Bd. 2, London 1868, S. 1–146. Zu Müllers Hypothesengebäude jetzt Chr. Camporesi, *Max Müller: la Malattia del linguaggio e la malattia del pensiero*, Firenze 1989.

<sup>55</sup> J. Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin 1986, S. 125.

<sup>56</sup> S. oben S. 7 ff.

<sup>57</sup> Dieses Defizit versucht jetzt das ‚Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe‘, hg. von H. Cancik, B. Gladigow, K.-H. Kohl, Stuttgart 1988 ff. aufzuheben.

<sup>58</sup> Zu einem Vergleich von van der Leeuws phänomenologischer Erkenntnislehre (Phänomenologie der Religion S. 772 ff.) mit Platons Stufenweg der Erkenntnis B. Gladigow, *Religionsgeschichte des Gegenstandes* (wie Anm. 3), S. 12 ff.

<sup>59</sup> Präzise beschrieben bei F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, S. 222 ff.

<sup>60</sup> Überblick bei G. Widengren, *Evolutionistische Theorien in der Religionswissenschaft*, in: G. Lanczkowski (Hg), *Selbstverständnis und Wesen* (wie Anm. 2), S. 87–113.

die Angebote reichen vom Fetischismus oder Animismus bis hin zum (Ur-) Monotheismus. Die Phasenmodelle sind eurozentrisch orientiert und dienen vor allem dazu, das eigene religiöse Konzept ‚historisch‘ zu legitimieren. Die Evolutionstheorien lassen zu diesem Zwecke programmatisch außer acht<sup>61</sup>, daß ‚Religion‘, wie immer man den Begriff faßt, auf den uns historisch erreichbaren Stufen das Ergebnis eines Ausdifferenzierungsprozesses ist, nicht ein definierbares Stadium in einer invarianten Abfolge von Entwicklungsstadien.

### 3.2 Philologie und Religionsgeschichte

In einer kritischen Phase der Geschichte der Religionswissenschaft, in einer Phase, in der ihre Ansprüche auf Selbständigkeit gegenüber den Theologien erst tastend formuliert wurden, hat das Votum eines Mannes, an herausragender Stelle vorgetragen, längerfristige methodologische und institutionelle Konsequenzen gehabt: Adolf von Harnacks Rektoratsrede von 1901 über „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“<sup>62</sup> verbannte, kurzgesagt, die religionshistorische Behandlung des Christentums in die theologische Fakultät, die der anderen Religionen zu ‚ihren‘ Philologien, also in die Philosophische Fakultät. Die Sprache als „nicht nur die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt; sie ist viel mehr ...“, ein nur leicht verändertes Lutherzitat<sup>63</sup>, ist der argumentative Bezugspunkt, von dem aus die Sprache auch zum zentralen Gegenstand jeder Religionsgeschichte wird. Luthers Bibelverständnis und seine ‚bildungspolitischen Appelle‘ gehen also ein in ein bestimmtes Verständnis von ‚Religion‘ und die Quellen von Religionen, auch nichtchristlicher Religionen, und führen zu einer klaren Präferenz von ‚Text‘ vor ‚Kult‘.

<sup>61</sup> Zum theoretischen Rahmen R. Döbert, Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen, in: U. Jaeggi, A. Honneth (Hgg), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt 1977, S. 524–560; Döbert selber hat für die Religionsgeschichte eine invariante Abfolge vorgesehen, R. Döbert, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: K. Eder (Hg), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, S. 330–363.

<sup>62</sup> Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm II, in der Aula derselben am 3. August 1901 gehalten von Adolf Harnack, Berlin 1901; wiederabgedruckt in: *Reden und Aufsätze*, Bd. 2, Gießen 1906, 2. Aufl., 159–178.

<sup>63</sup> A. Harnack (wie Anm. 62), S. 9; das nicht ausgewiesene Lutherzitat stammt aus M. Luther, An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524), Erlanger Ausgabe Bd. 22, S. 183.

Eine der Konsequenzen dieser ideengeschichtlichen Option liegt in einer Philologisierung der Religionswissenschaft<sup>64</sup> – eine Zeitlang wird der Begriff der ‚Religionsphilologie‘ propagiert –, die sich hin zu einer Textmystik von den soziologischen, ethnologischen, psychologischen, kulturanthropologischen Rahmenbedingungen von Religionswissenschaft abkoppeln konnte. „Ich verstehe die Sprachen nicht, aus denen die zur Zeit beliebten Wörter, Tabu und Totem, Mana und Orenda, entlehnt sind, halte es aber auch für einen zulässigen Weg, mich an die Griechen zu halten und über Griechisches griechisch zu denken,“ spottet Wilamowitz in der Einleitung von „Der Glaube der Hellenen“ und setzt der Theoriediskussion in der Ethnologie der 20er Jahre sein methodisches Credo entgegen, „über Griechisches griechisch zu denken.“ „Glaube der Hellenen“ heißt sein letztes Werk von 1931/2 und nicht „Religion und Kultus der Athener“; Wilamowitz distanziert sich von jeder „im Gottesdienst geübten Gesellschaftsreligion“<sup>65</sup> und damit von jeder Form soziologischer oder kulturanthropologischer Interpretation. „Das ‚subjektive Empfindungsleben‘ ist somit für ihn die ‚Hauptsache‘ an der Griechischen Religion“<sup>66</sup>, – freilich nur die Empfindungen einer angemessenen Oberschicht. „Es fehlen in keiner Gemeinschaft die vielen, deren individuelle Religion die koilia als Gott verehrt ... Sie gehen uns nichts an, sie sind ja eigentlich Tiere wie der Kyklop,“ dekretiert Wilamowitz<sup>67</sup> und schließt damit „die Vielen“ als Gegenstand der Religionsgeschichte aus. Das verbindet Theologen, Phänomenologen und eine bestimmte Gruppe von Philologen zu einer merkwürdigen Allianz: eine Abneigung, Religion im Blick auf die unterschiedlichen Träger der Religion und ihren Kultus zu interpretieren. Stattdessen wird das religiöse Erlebnis im Text oder am Text gesucht, für die großen Götter zumindest muß man „warm empfinden“ (Wilamowitz<sup>68</sup>), man muß den Glauben an sie in seinem Herzen nachschaffen (Frickenhans<sup>69</sup>), wobei die Sprache den „vermittelnden Zugang zu dem zentralen Ereignis

<sup>64</sup> Das Luther/Harnack-Zitat von der Sprache als Scheide des Geistes dient noch mehrfach als Argument für ‚Religionsphilologie‘; so etwa bei F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961), 2. Aufl. Stuttgart 1979, S. 14: „Alle Religionen haben es mit dem göttlichen Wort zu tun, Gott selbst ist das Wort, der Logos. Die moderne Religionswissenschaft ist darum aufs engste mit der Philologie verbunden ...“ Ähnlich G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, S. 40 f.

<sup>65</sup> Zu „Wilamowitz‘ lebenslangem Desinteresse gegenüber allem Kultischen“ A. Henrichs (wie Anm. 49), S. 291 f.

<sup>66</sup> Henrichs (wie Anm. 49), S. 294.

<sup>67</sup> *Glaube der Hellenen*, Bd. 1 (1931), Darmstadt 1959, S. 13 f. – Die koilia sind jene inneren Teile des Opfertieres, die nicht auf dem Altar verbrannt wurden.

<sup>68</sup> *Glaube der Hellenen* (wie Anm. 67), S. 9.

<sup>69</sup> Zitiert bei Wilamowitz (wie Anm. 67), S. 9.

der Religionen“ (Ratschow<sup>70</sup>) gibt: Kurz, es ist der Weg von einer Textmystik zur Schreibtisch-Epiphanie, der hier als methodologischer Bezugspunkt propagiert wird!

### 3.3 Polytheistische Religionen in der Religionswissenschaft

Die auf ‚Wesen‘ und ‚Eigenart‘ gerichteten Erkenntnisinteressen der meist philologisch orientierten Religionshistoriker haben im allgemeinen aus den polytheistischen Religionen eine Ansammlung von Einzelgöttern gemacht, deren jeweiliges Wesen es zu erkennen gilt. Schon das 19. Jahrhundert hatte den Religionstyp ‚Polytheismus‘ nur unter dem Gesichtspunkt Verfall (oder Aufstieg) ‚der‘ Religion behandelt<sup>71</sup> und auf diese Weise eine Verbindung von Polytheismus und komplexen Kulturen nicht in den Blick bekommen. Auch van der Leeuws erfreute Reaktion auf die Folgewirkung von Rudolf Ottos Wirken für eine Wiederentdeckung der ‚natürlichen Religion‘ bleibt da, so erstaunlich sie an sich ist, in diesem Gesamtschema<sup>72</sup>: „Was die neueste Religionsgeschichte entdeckt hat, ist nichts Geringeres als das *Heidentum*. Wir hatten uns allmählich daran gewöhnt, die großen polytheistischen Systeme – die homerischen, vedischen, altgermanischen Religionen – als bloße Folie zu sehen, gegen welche sich die eigentliche Religion – die Religion der Erlösung, des Mysteriums, der Mystik – abhob. ... Die neueste Religionsgeschichte hat völlig recht darin, daß sie die selbständige religiöse Bedeutung des polytheistischen Heidentums, der Religion der Gestalt und des Seins, vindiziert ...“ Auch

<sup>70</sup> C. H. Ratschow, Methodik der Religionswissenschaft, in: Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden 9, München–Wien 1973, S. 378, im Abschnitt 2: Die philologische Orientierung. Als Zitat wiederholt bei G. Lanczkowski, Einführung (wie Anm. 64), S. 40. Zu Ratschows Postulat, daß der Religionshistoriker „von ‚seinem‘ Gott angetroffen und erfaßt“ sein muß, s. oben S. 6.

<sup>71</sup> Kurzer Überblick über die Forschungsgeschichte im engeren Sinne bei A. Brelich, Der Polytheismus, *Numen* 7 (1960), S. 123 f.; zur Forschungsgeschichte im weiteren Sinne gehört die Behandlung der Mythologie, wozu oben S. 12 ff. Von A. Brelich gibt es die Publikation seiner Vorlesung von 1957/8: *II Politeismo. Anno Accademico 1957–1958*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1958; ebenso von D. Sabbatucci, *II Politeismo, Corso di storia delle Religioni del Anno Accademico 1988–89*, Stele Regina Editrice, Roma 1989.

<sup>72</sup> G. van der Leeuw, Rudolf Otto und die Religionsgeschichte (1938), jetzt in: G. Lanczkowski (Hg), *Selbstverständnis und Wesen* (wie Anm. 2), S. 76–86; das Zitat auf S. 84 f. Zu van der Leeuws Ort in der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte vgl. jetzt die Beiträge bei H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hgg), *Religionswissenschaft und Kulturkritik* (wie Anm. 11).



hier mündet also die angestrebte Erfassung der großen polytheistischen Systeme im Gefolge von W. F. Ottos Theologie der griechischen Religion<sup>73</sup> in die Erkenntnis von ‚Gestalt und Sein‘!

## 4. Die Gegenpositionen

### 4.1 Das ‚kulturwissenschaftliche Modell‘

Die systematische Gegenposition zu der traditionellen Forderung, das ‚Wesen‘ der Religion zu bestimmen, ihre ‚Wahrheit‘ zu enthüllen, ihren ‚Ursprung‘ oder ihren Offenbarungscharakter zu erkennen, liegt in der konsequenten Einbindung in einen ‚kulturellen Kontext‘. Die letzte Konsequenz dieses ‚kultur-wissenschaftlichen Modells‘ von Religionswissenschaft führt zu einer potentiellen Auflösung des religionshistorischen Gegenstandes in kulturwissenschaftliche Parameter, zu der *vanificazione dell' oggetto religioso* (D. Sabbatucci<sup>74</sup>). In diesem Konzept der ‚Römischen Schule‘ ist der topische Vorwurf gegen soziologische oder psychologische Zugriffsweisen, dies sei ‚Reduktionismus‘<sup>75</sup>, Religion aber sei ein irreduzibles Phänomen sui generis, in ein positiv gewertetes Programm aufgenommen worden: In der konsequenten Überführung in kulturwissenschaftliche Begriffe liege die eigentliche Leistung von Religionswissenschaft (*storia delle religioni*). Sabbatuccis historische (und systematische) Begründung für dieses Programm beruft sich auch auf eine Analyse des spätantiken, christlichen Religionsbegriffs: Das Christentum habe den Begriff *religio* in der Weise konstruiert und für sich beansprucht, daß er in Opposition zur gesamten antiken Kultur treten konnte. Auf diese Weise wurde, so Sabbatucci<sup>76</sup>, zum ersten Male ein Religionsbegriff generiert, der ‚Religion‘ zu einem aus ‚Kultur‘ herauslösbaren oder zu ihr in Opposition stehenden Konzept machte. Die grundsätzliche Ablösbarkeit von ‚Religion‘ sei eine spätantike, christliche Konstruktion, die es dem Christentum ermöglichen sollte, die gesamte antike Kultur zu übernehmen, das Element ‚Religion‘ aber auszutauschen.

---

<sup>73</sup> H. Cancik, Dionysos 1933: W. F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik, in: R. Faber, R. Schlesier (Hgg), Die Restauration der Götter (wie Anm. 41), S. 105–123.

<sup>74</sup> D. Sabbatucci, Kultur und Religion, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, S. 43–58.

<sup>75</sup> Zum Problem E. H. Pyle, Reduction and the ‚Religious‘ Explanation of Religion, Religion 9 (1979), S. 197–214.

<sup>76</sup> Wie Anm. 74, S. 48 ff.

Wenn man Religionen in einem kulturwissenschaftlichen Zugriff als einen besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- oder Symbolsystems<sup>77</sup> versteht, d. h. als Kommunikationssysteme mit einem bestimmten Zeichenvorrat<sup>78</sup> und einer Reihe angegebener Funktionen, verlagern sich die Anforderungen an die Darstellung religionshistorischer Sachverhalte von der ‚Erschließung religiöser Wahrheiten‘ hin zu einer Aufarbeitung der Elemente des Zeichensystems, ihrer Konstellationen und ihrer ‚Bedeutungen‘ für ‚Geber‘ und ‚Empfänger‘. Zeichen in diesem Sinne sind nicht nur oder vorrangig Wörter und Sätze, sondern natürlich auch optische Zeichen, Ornamente etwa und ‚Bilder‘, nicht zuletzt aber auch konventionalisierte Bewegungsabläufe (Gesten, ‚ritualisierte‘ Bewegungen, Tänze). Von Bedeutung ist, daß diese Zeichen kognitive, emotionale, normative, soziale und kulturelle Prozesse auslösen, steuern und in Relationen zueinander setzen können. Die Leistungen solcher Zeichen- und Deutungssysteme dürfen nicht auf ihre kognitivistischen Leistungen beschränkt werden; Erzeugung und Steuerung von Emotionen, Gefühlen, ‚Haltungen‘ sind von gleicher Bedeutung. Für eine kommunikationstheoretische Konstitution von Religion ist es von zentraler Bedeutung, daß – zumindest für den systemfremden Betrachter – erst die Kenntnis des Gesamtbestands an ‚Zeichen‘ eine umfassende Analyse ermöglicht<sup>79</sup>: Die Wahl eines bestimmten Rituals ist nur verständlich, und vielleicht sogar ‚eindeutig‘, wenn der zur Verfügung stehende Vorrat an Ritualen bekannt ist; die Zuwendung zu einem bestimmten Gott bekommt eine beschreibbare Qualität, wenn die anderen ‚nichtangesprochenen‘ Götter bekannt sind; die Option eines Menschen für eine bestimmte Religion hat eine (rekonstruierbare)

<sup>77</sup> Historische Elemente und Positionen dieses Ansatzes haben geliefert: C. Geertz, *Religion als kulturelles System* (1966), in: ders., *Dichte Beschreibung*, Frankfurt 1983, S. 44–95; T. Parsons, *Gesellschaften* (1966), Frankfurt 1975; R. N. Bellah, *Religiöse Evolution* (1964), in: C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Hgg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, S. 267–302; N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977; R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973.

<sup>78</sup> E. Leach, *Kultur und Kommunikation*, Frankfurt 1978; zum theoretischen Rahmen H. Reimann, *Kommunikationssysteme. Umriss einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse*, 2. Aufl. Tübingen 1974.

<sup>79</sup> Eine Religionssemiotik ist erst im Entstehen. Einen sehr allgemeinen Überblick gibt J. Waardenburg, *The Language of Religion and the Study of Religions as Sign Systems*, in: L. Honko (Hg.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, Leiden 1979, S. 441–457; auf bestimmte Fragestellungen bezogene Beiträge von theologischer Seite lieferten G. Schiwy, *Zeichen und Bedeutung. Die Chance der Religionen in semiotischer Hinsicht*, in: R. Volp (Hg.), *Chancen der Religion*, Gütersloh 1978, S. 244–253 und O. Davidsen, *Der Status der Religionssemiotik als autonomer Wissenschaft*, *Linguistica Biblica* 49 (1981), S. 71–84. Die wichtige Frage nach dem Verhältnis religiöser Darstellungsebenen zueinander behandelt F. Stolz, *Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft*, in: H. Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft* (wie Anm. 3), S. 55–72.

‚Bedeutung‘, wenn die ihm zur ‚Wahl stehenden‘ anderen Kulte oder Religionen bekannt sind. Eine Beschreibung der synchron existierenden Wahlmöglichkeiten an Ritualen, Göttern, Religionen<sup>80</sup> bindet jede wissenschaftliche Beschreibung an den historischen Kontext, die Benutzer- oder Trägergruppe, ihre Wünsche und Ziele und präzisiert das historisch Konkrete und wissenschaftlich Faßbare gegenüber der Leerformel vom *homo religiosus*, der sich überall in gleicher Weise zeigt.

#### 4.2 Religion als Symbolsystem

Von anderen Deutungssystemen lassen sich religiöse Deutungssysteme vor allem dadurch unterscheiden, daß ihr Geltungsgrund<sup>81</sup> von den ‚Benutzern‘ auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien zurückgeführt wird. Diese können in einer Berufung auf Alter und Tradition liegen, auf Setzung und Stiftung durch angebbare Personen, in einer Übereinstimmung mit einer kosmischen Ordnung oder einem Weltgesetz, – vielleicht auch einfach im verkündeten Zusammenhang von ‚Tun und Ergehen‘, von Konformität und Erfolg.

Unverkennbar ist eine Tendenz, die Verbindlichkeit des Zeichensystems mit der Verbindlichkeit seiner Inhalte zu verknüpfen. Religiöse Symbolsysteme sind daher nicht einfach ‚auszuwechseln‘, davor schützt sie eben jener ‚historische Kontext‘, ohne den auch eine wissenschaftliche Erfassung nicht möglich ist: Paulus’ Opponenten in Ephesos sind nicht die ‚Theologen‘, sondern die Silberschmiede, die Artemis-Devotionalien herstellen; die Folgen eines ‚Atheismus‘ würden, wie Aristophanes dem Euripides vorwirft, die Kranzflechterinnen tragen, deren Umsatz sich halbierte. Daß Religionen immer auch ökonomische Komponenten oder Substrukturen haben, erscheint üblicherweise nur in polemischer Umgebung; auch Religionshistoriker übersehen dabei, daß religiöse Institutionen, wie alle anderen kulturellen Institutionen von längerer Dauer in einem ökonomischen Kontext stehen, eine Finanzverfassung<sup>82</sup> besitzen, ohne die sie nicht auf längere Sicht existieren

<sup>80</sup> Wahlsituationen in der griechischen Religion und ihre Konflikte sind dargestellt bei B. Gladigow, *Chresthai theois* (wie Anm. 15).

<sup>81</sup> Dazu H. Seiwert, ‚Religiöse Bedeutung‘ als wissenschaftliche Kategorie, *Annual Review for the Social Sciences of Religion* 5 (1981), S. 57–99.

<sup>82</sup> Eine ‚Religionsökonomie‘ als religionswissenschaftliche Teildisziplin ist ein Desiderat der Forschung. Daß religiöse Institutionen auch eine Finanzverfassung haben (müssen) und Religionen auch ökonomische Prozesse steuern, lag außerhalb des Interesses der phänomenologischen Tradition in der Religionswissenschaft. Als Beispiele für religionsökonomische Arbeiten, die Teil eines die wirtschaftlichen Bedingungen der römischen, christlichen Religion

können. Daß Handelswege regelmäßig auch Transportwege für Kulte waren, Religionen gewissermaßen typische ‚Zuladung‘ eines ‚profanen‘ Warenverkehrs sind<sup>83</sup>, sei an dieser Stelle wenigstens angedeutet. Eine Kulttopographie, die die historisch konkreten Religionen und ihr Funktionieren im Auge hat, darf auf eine Berücksichtigung von Verkehrsverbindungen nicht verzichten.

#### 4.3 Geltungsgrund und Ausschließlichkeit

Der mögliche, programmatische Ausschluß ‚anderer‘ Symbolsysteme, traditionellerweise unter dem Stichwortpaar Toleranz/Intoleranz verhandelt, liegt in der Konsequenz ihrer kollektiven Verbindlichkeit, die gleichzeitig eine Fülle sozialer und politischer Implikationen hat. Die polytheistischen Religionen zeigen freilich sehr deutlich, daß Systemkonkurrenzen ‚zugelassen‘ sind, zum ‚Zeichenvorrat‘ gehören, und eine ‚Arbeitsteiligkeit‘ unterschiedlicher Kulte selbstverständlich ist<sup>84</sup>, sofern nicht ein sozialer und politischer Grundkonsens angegriffen erscheint. Dann kann es freilich als Verbrechen gelten, ‚neue Götter einzuführen‘<sup>85</sup>, und für einen Verfassungsentwurf opportun erscheinen, Privatkulte zu verbieten<sup>86</sup>. Die andere Möglichkeit einer Kontrolle liegt in einem Deutungsmonopol: Für politisch relevante Sachverhalte tritt zwischen Symbolsystem und Applikation eine Schicht von Spezialisten, die die Deutungen festlegen und kontrollieren.

Das Interesse, ‚andere‘ Symbolsysteme oder Teile davon auszugrenzen, und die Mechanismen, dieses in eine Praxis umzusetzen, verlagern sich in komplexen Kulturen deutlich auf Spezialisten. Pragmatische Grenzen für die Zahl von Göttern in einem Pantheon beispielsweise, können von den Spezialisten mit einem ‚Sinn‘ versehen werden: Weitere Götter sind ‚andere‘ Götter, diesen anderen Göttern aber werden gemeinsame Eigenschaften zu-

---

und des Islam behandelnden Kapitels sein müßten, seien genannt: G. Bodei Giglioni, *Pecunia fanatica. L'incidenza economica dei templi laziali*, *Rivista Storica Italiana* 1977, S. 33–76; D. Metzler, *Ökonomische Aspekte des Religionswandels. Die Enteignung der heidnischen Tempel seit Konstantin*, *Hephaistos* 3, 1981, S. 27–40; R. D. McChesney, *Waqf in Central Asia. Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889*, Princeton 1991.

<sup>83</sup> Eine köstliche Szene bei Philostrat, *Vita Apollonii* 5,20, die gewissermaßen die umgekehrte Relation anspricht, sei wenigstens kurz angesprochen: Apollonios geriet, so wird berichtet, mit einem Schiffseigner, der Götterstatuen von Piräus nach Ionien transportieren sollte, in Streit, weil dieser ihn nicht, d. h. keine ‚profane Beiladung‘ mitnehmen wollte. Die Szene gerät zu einem kleinen Exkurs über Menschen, „die von ihren Göttern leben“.

<sup>84</sup> B. Gladigow (wie Anm. 15).

<sup>85</sup> Vgl. etwa Platon, *Apol.* 24 B; Xenophon, *Memorabilien* 1,1,1. Zur Rechtstage O. Reverdin, *La religion de la Cité Platonicienne*, Paris 1945, S. 228 ff.

<sup>86</sup> Platon, *Nomoi* 910 b f.

geschrieben, die dem Gemeinwesen nicht zuträglich sind. In solchen konkreten, historisch faßbaren Prozessen einer Selbstreferentialität entstehen Theologien<sup>87</sup>, können theologische Dogmatiken entstehen: Ein Gott ist seinem Wesen nach gut, er ist unveränderlich und in jeder Hinsicht vollkommen (Platon<sup>88</sup>). Die Theologie, auch diese Theologie ‚beschreibt‘ nicht ‚das Wesen‘ der zeitgenössischen Götter, sondern stellt Postulate auf, interpretiert mit einem Kontrollinteresse, grenzt ‚andere‘ Götter aus. Auch dieser Typ von Selbstreferentialität einer Religion ist, trotz aller reflektierter und abstrakter Aussagen, keine religionswissenschaftliche Metaebene, sondern selber Teil des Objektbereichs, Objektsprache.

## 5. Konsequenzen für mögliche Gegenstände von Religionswissenschaft

### 5.1 Rekonstruktion in einer Metasprache

Die bisher übliche, in den meisten Wissenschaften übliche, Beschreibung und Erklärung religiöser Sachverhalte geschieht auf sprachlichem Wege, im Medium Sprache. Es ist nicht zu übersehen, daß das Beschreibungs- und Rekonstruktionsmedium ‚Sprache‘ kognitivistische, deutende Funktionen von Religion als beiden Medien gemeinsam mögliche Leistungen privilegiert. Diese Tendenz wird noch einmal verschärft, wenn eine (Selbst-)Interpretation durch Spezialisten (Theologen) zum Ausgangspunkt der Darstellung und Analyse einer Religion gemacht wird, – was wiederum am leichtesten möglich ist, da die ‚theologische (oder mythologische) Innenperspektive‘, sprachlich ausformuliert, meist gut zugänglich ist. Gegen diese ‚theologisierenden‘ Optionen der Religionswissenschaft muß eingewandt werden, daß die affirmative und systematisierende ‚Innenperspektive‘ einer Religion (noch) nicht religionswissenschaftliche Metaebene ist, grundsätzlich genauso Gegenstand von Religionswissenschaft ist wie ‚einfaches‘ rituelles Alltagshandeln. Deutungsmonopole und Deutungsinteressen binden auch die Tätigkeiten jener religiösen Spezialisten an einen, ihren historischen Kontext, sie liegen auf der gleichen Objektebene wie etwa die Logik einer Ritualsequenz.

Im Blick auf die Ausgangsvoraussetzungen, daß Sprache das bevorzugte Medium von Wissenschaften, zumal Geisteswissenschaften ist, ist es nicht

---

<sup>87</sup> Im Blick auf diese Fragestellung sind die Beiträge bei H. v. Stietencron (Hg), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, geschrieben.

<sup>88</sup> Platon, *Politica* 379a; zur Interpretation B. Gladigow, *Mythologie und Theologie*, in: H. v. Stietencron (Hg), *Theologen* (wie Anm. 87), S. 70 ff.

verwunderlich, daß die sprachlich fixierten Elemente von Religionen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Das hat wissenschaftspraktische Gründe – eine getanzte Kosmogonie ist schwer in einer Anmerkung unterzubringen – aber auch ideologische: „Die Sprache ist die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt“<sup>89</sup>, – nicht der Tanz, nicht die Musik, nicht das Bild, nicht die Architektur, schon gar nicht der Geruch. Für alle diese aus dem primären Interesse ausgeschlossenen Kommunikationsformen ließe sich für viele Kulturen ein elaborierter Code aufweisen – Aufgabe einer ‚Religionsästhetik‘<sup>90</sup> –, auch für ‚Geruch‘: Jedes Opfer wird in der Antike beispielsweise von einer Sequenz unterschiedlicher Gerüche begleitet, vom ‚Dunst‘ des versprengten Wassers, über den Geruch verbrannter Gerste und verschiedener Räucherwaren bis hin zum ‚Bratenduft‘ des abgeschlossenen Rituals. Unbestritten bleibt natürlich, daß sich die Quellenlage für jene Religionen dramatisch verschlechtern, für die sich keine sprachlich fixierten Quellen finden lassen.

## 5.2 Organisationsformen und ‚Träger‘ der Kulte

Eine genauere Bewertung des konkreten Funktionierens einer polytheistischen Religion ist einerseits nicht ohne eine Kenntnis der Träger einzelner Kulte möglich, andererseits nicht ohne eine komplementäre Vorstellung darüber, welche Kulte in einer bestimmten Religion existieren. In welchem Verhältnis steht ein Pantheon aus einer Vielzahl von Göttern zu individuellen Präferenzen einzelner Personen<sup>91</sup> oder der kultischen Situation einer bestimmten, abgegrenzten Religion? Eine so postulierte regionale Religionsgeschichte ist wahrscheinlich näher an einer ‚historischen Realität‘ als es – beispielsweise – pauschale Aussagen über griechische, römische oder germanische Religiosität sind. Eine Kulttopographie, wie sie vor allem archäologische Arbeiten zu sakralen Zentren ermöglichen könnten, liefert ein wichtiges Ausgangsmaterial für das Verhältnis von ‚religiösem Markt‘ in einer bestimmten Region und seinen Benutzern.

<sup>89</sup> S. oben 16 ff.

<sup>90</sup> S. H. Cancik, H. Mohr, Religionsästhetik, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, S. 121–156.

<sup>91</sup> Am Beispiel der griechischen Religion diskutiert bei B. Gladigow, *Chresthai theois* (wie Anm. 15).

### 5.3 Kulttopographie und regionale Religionsgeschichte

Mit einer Kulttopographie können Aussagen über die Organisationsformen und die Träger von Kulturen verbunden sein: Welche Schichten verehren bestimmte Götter, bzw. in welchen Vergesellschaftungsformen wird ein Kult konkret organisiert und ausgeübt? Eine feste Verbindung von Tempel und Kultbild hat für die altmediterranen Religionen eine grundsätzliche neue Qualität religiösen Lebens erbracht<sup>92</sup>: Der Übergang von der transportablen, meist in einer Mehrzahl erscheinenden Statuette zum großen ortsfesten Kultbild, wie er sich etwa in Griechenland im 8. vorchristlichen Jh. vollzogen hatte, läßt sich auch als Ausdruck einer Etablierung von Herrschaft beschreiben. Das an den Ort gebundene und von einem kultischen Apparat versorgte Kultbild unterliegt, zumindest auf dem Wege über die Grundherrschaft, der Kontrolle eines politischen Führers. Der Zugang zu Kultort und Tempel ist kontrollierbar – bis hin zu Abschränkungen um das Kultbild – und kann gegebenenfalls mit Abgaben verknüpft werden. Spuren dieses, hier nur skizzierten Paradigmenwechsels haben sich im griechischen wie im westsemitischen Bereich in einem doppelten Opfersystem erhalten: Zur griechischen Kultpraxis gehört eine zweifache Konzeption des Opfers: Einerseits wird dem Gott im Tempel, vor dem Kultbild geopfert, er wird rituell ‚gespeist‘; andererseits wird ihm auch vor dem Tempel geopfert, sein Anteil am blutigen Opfer gegeben. Der eine Opfervorgang findet grundsätzlich im Tempel, vor dem Kultbild statt, der andere auf einem Altar im Freien, ohne Kultbild, und zwar durch ein Verbrennen des Götteranteils am geschlachteten Tier. Hier verbinden sich also politische, soziologische, juristische, architektonische, ökonomische, ikonographische und rituelle Perspektiven; eine religionshistorische Analyse von Opfer, Kultbild und Tempel kann für keine der Religionen, die diese Institutionen besitzen, auf die angesprochene Kombination von Perspektiven verzichten.

### 5.4 Pantheon und Einzelkulte

Als methodisches Modell für das Schreiben einer Religionsgeschichte stünden eigentlich nur Geschichten der Offenbarungsreligionen zur Verfügung, klagt M. P. Nilsson im Vorwort zu seiner monumental griechischen Religionsgeschichte<sup>93</sup>. Damit sind gleich zwei Probleme angesprochen: Die *Geschichte*

<sup>92</sup> Dazu B. Gladigow, Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion, *Visible Religion* IV/V (1985/6), S. 114–133.

<sup>93</sup> M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (wie Anm. 45), S. 1.

einer Religion läßt sich dann am ehesten schreiben, wenn die Tradition dieser Religion selber unter der Kontrolle von Spezialisten liegt, – wie es bei den monotheistischen Buchreligionen in der Regel der Fall ist. Zum anderen wird durch Nilssons Bemerkung schmerzlich bewußt, daß es bisher keine systematische Darstellung des Polytheismus als Religionsform, keine „Morphologie des Polytheismus“ gibt. Angelo Brelich hatte eine solche Morphologie geplant, ist aber zu deren Ausführung nicht mehr gekommen<sup>94</sup>. Der traditionelle Darstellungsmodus einer polytheistischen Religion, nämlich möglichst viele Götter nacheinander aufzuzählen, ist sicher einem antiken mythographischen Handbuch näher als einer modernen Religionsgeschichte. Eine polytheistische Religion ist, wie die Franzosen, vor allem Vernant<sup>95</sup> und Detienne<sup>96</sup>, immer betont haben, eben mehr als die Summe der den einzelnen Göttern zuzuordnenden ‚Einzelreligionen‘. Zum „Systemcharakter“ eines Pantheons gehört ein mehrdimensionales Netz von „Kulten“ und „Religionen“<sup>97</sup>, das sich je nach Ort und individuellem Zugang ändert, ‚Zuglinien‘, spezifische Strukturen bekommt. Der „offene“, sowohl regionalisierbare wie individualisierbare Zugang zu Göttern scheint ein Charakteristikum polytheistischer Religionen<sup>98</sup> zu sein.

Für eine realisierbare Darstellung ergibt sich daraus das Problem, zwischen bloßem „Götterkatalog“ und einer Überfülle individueller Zugänge eine praktikable Mitte zu finden. Regionale Religionsgeschichten, d. h. Analysen der religiösen Verhältnisse bestimmter, auf definierte Personengruppen bezogener Lebensräume, scheinen hier ein erster wichtiger – und gangbarer Weg zu sein.

<sup>94</sup> Es gibt von diesem Vorhaben lediglich die Veröffentlichung des ‚Corso‘, s. oben Anm. 71.

<sup>95</sup> J.-P. Vernant, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, S. 106. Weitere Diskussion der Darstellungsbedingungen eines polytheistischen Systems bei B. Gladigow, *Rez. W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 235 (1983), S. 1–15.

<sup>96</sup> M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981.

<sup>97</sup> Es kann auch für ein polytheistisches System sinnvoll sein, zwischen Kulten und Religionen zu unterscheiden: Unter ‚Kult‘ wird dann die Verehrung eines Gottes verstanden, der einen begrenzten, definierten Bereich von Wirklichkeit ‚abdeckt‘; unter ‚Religion‘ im Unterschied dazu die Verehrung eines Gottes, der eine Mehrzahl von Lebensbereichen ‚abdeckt‘ (Beispiele: Zeus-Religion, Dionysos-Religion, aber Hermes-Kult).

<sup>98</sup> Vgl. komplementär dazu A. Momigliano, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, *Classical Philology* 81 (1986), S. 285–297.