

BURKHARD GLADIGOW

Religionswissenschaft. Historisches, Systematisches und Aktuelles zum Stand der Disziplin

I. Gegenstände und Erkenntnisziele

Die Bestimmung des Gegenstandes von Religionswissenschaft ist eng mit der allgemeinen Geistesgeschichte der letzten Jahrzehnte des vorigen und der ersten dieses Jahrhunderts verbunden, ist selber Teil der Religionsgeschichte dieser Zeit.¹ In diesen Phasen der Wissenschaftsgeschichte wird – zumindest in ihren dominierenden Strömungen – 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.²

Das Verhältnis zwischen ‚Religion‘ und ‚Religionen‘, von hypostasiertem Allgemeinbegriff und historischen 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 wirklich nur in den Religionen“ (H. Frick, C. H. Ratschow³) ist eine Lösung, die ande-

¹ Ausführlichere Darstellung dieses Ansatzes bei B. GLADIGOW, Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte, in: H. ZINSER (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 6-37.

² 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, 261-276. Zu den theoretischen Vorgaben H. Seiwert, ‚Religionen und Religion‘. Anmerkungen zu Jacques Waardenburgs Einführung in die Religionswissenschaft, in: ZMR 71 (1987), 225-230.

³ H. FRICK, Vergleichende Religionswissenschaft, Berlin/Leipzig 1940, 169; C. H. RATSCHOW, Methodik der Religionswissenschaft, in: Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden 9, München 1973, 347.

⁴ H. HALBEAS, Religion, Stuttgart 1976 (Themen der Theologie, Erg.-Bd.), 143.

re sucht umgekehrt die „Religionen in der Religion“ (H. Halbfas⁴); schließlich gibt es noch „Religion außerhalb der Religionen“ (H. R. Schlette⁵). „Religion als Terminus der religionswissenschaftlichen Theoriesprache“ (H. Seiwert⁶) zu etablieren, ist deutlich weniger attraktiv als ‚Wesensaussagen‘⁷ 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 prägt die daran anknüpfende phänomenologische Richtung⁸. Die gemeinsame Prämisse aller dieser Ansätze⁹ ist es, daß Erscheinungen fremder Kulturen, vor allem religiösen Erscheinungen, eine ‚Bedeutung‘, ein ‚Wesen‘, ein ‚Sinn‘ zugeschrieben wird, der unabhängig von der Bedeutung sein kann, die ihnen die jeweiligen Kulturteilnehmer zuschreiben. Was im Blick auf Rituale immerhin noch diskutiert wird („Rituelle Handlungen ... bedeuten das, was sie nach Aussage des Handelnden bedeuten“, E. Leach¹⁰) ist für die komplexeren kulturellen Aggregate wie Religionen oder Kulturen durch eine verschiedene Wissenschaften übergreifende Grund-Option dezisionistisch gelöst: Kulturen und Religionen *haben* ein ‚Wesen‘, einen ‚Geist‘ einen ‚Sinn‘, den es (nur) zu ‚verstehen‘, zu ‚finden‘, zu ‚entschlüsseln‘ gilt¹¹. Diese Option von der ‚überzeitlichen Bedeutung‘ kultureller Erscheinungen liefert über das Medium Wissenschaft jene Rezeptionsbedingungen fremder ‚Sinnprodukte‘, die die europäische Kultur, vor allem aber die Europäische Religionsgeschichte von anderen unterscheidet.

H. R. SCHLETTE, Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg 1971, 158

⁶ H. SEIWERT, a.a.O. (Anm. 2), 227.

⁷ 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, in: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 18 (1974) 243-291, Material von verblüffender Breite und Naivität vorgelegt.

⁸ Rainer Flasche hat a.a.O. (Anm. 2) dieses ‚Prophetie-Syndrom‘ der Religionswissenschaftler deutlich beschrieben.

⁹ 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 Sinnggebung 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. SCHLESIER (Hgg.), Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, Würzburg 1986, S.241-257. Zum Deutungsmuster allgemein B. Gladigow, Europäische Nativismen und Bilder der Antike, in: H. PREIBLER/H. SEIWERT (Hgg.), Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift Kurt Rudolph, Marburg 1995, 421-433.

¹⁰ E. LEACH, The International Encyclopedia of the Social Sciences, Bd. 13 (1968), 525; wozu H. G. KIPPENBERG, Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: DERS./B. LUCHESI (Hgg.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt a. M. 1978, 9-51.

¹¹ 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.

II. Theologie als Bezugswissenschaft

Eine spezifisch theologische Vereinnahmung der Religionswissenschaft liegt darin, 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 Zusammenhang¹² und entwirft dann den Religionswissenschaftler als Gottsucher. Unter vergleichbaren religiösen und methodologischen Prämissen hatte Friedrich Heiler für sich bekannt¹³: „Alle Religionswissenschaft ist letztlich Theologie, sofern sie es mit dem Erlebnis jenseitiger Realitäten zu tun hat.“ Damit ist in programmatischer Weise der Religionswissenschaft die ‚Autonomie ihres Gegenstands‘ und die ‚Integrität ihrer Methode‘ (K. Rudolph¹⁴) abgesprochen: Sie wird – gegen ihren primären wissenschaftstheoretischen Ort – als eine Spielart christlicher Theologie konzipiert.

Noch 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 Heiligkeit (holiness) eine zentrale Rolle¹⁵, hat Rudolf Otto ‚das Heilige‘ zum bestimmenden Faktor von Religion¹⁶ und damit zum zentralen Gegenstand der an ihn anknüpfenden Religionswissenschaft erhoben. Die Konstitution dieses Begriffs von Heiligkeit und die Substitution ‚des‘ Heiligen¹⁷ orientiert sich weitgehend an jüdisch-christlichen Kategorien und transzendentalphilosophischen Prämissen. Obwohl die Konstruktion aus diesen Gründen ungeeignet ist, als universale Kategorie der Religionsgeschichte zu fungieren¹⁸, hat sie bis zur Gegenwart großen Ein-

¹² C. H. RATSCHOW, a.a.O.(Anm. 3), 352.

¹³ F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961), Stuttgart 21979, 17.

¹⁴ K. RUDOLPH, *Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27 (1973), 105-131.

¹⁵ Nach den Artikeln ‚Helig, Helighet‘ im ‚Nordisk Familiebok‘ von 1909 vor allem im Artikel ‚Holiness‘ in *Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics* 6 (1913), 731-741; deutsch auch in C. COLPE (Hg.), *Die Diskussion um das „Heilige“*, Darmstadt 1977, 76-116. Zu den unterschiedlichen begrifflichen Strategien jetzt C. COLPE, *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkenntung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt a. M. 1990.

¹⁶ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), 351963, 44. Auflage als Paperback. Ahnherr dieser Tradition, den „Begriff des Heiligen“ dem „Gottesgedanken“ voranzustellen, ist F. Schleiermacher.

¹⁷ Die Diskussion über Vorgeschichte und Rezeptionsgeschichte des Begriffs differenziert zuwenig, ob die herangezogenen Autoren von „Heiligkeit“ als Summe entsprechender objektsprachlicher 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.

¹⁸ Einen Neuansatz mit der These einer ‚lokal bestimmbaren Universalität des Heiligen‘ hat jüngst C. Colpe vorgelegt: C. COLPE, *Wie universal ist das Heilige?*, in: H. KLIMKEIT (Hg.), *Vergleichen und Verstehen*, Bonn 1997 (im Druck).

fluß sowohl auf die Bestimmung des Gegenstandes von Religionswissenschaft wie – notwendig hiermit verknüpft – die Definitionen von Religion gehabt.

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 dynamistischen Strömungen aus der ethnologischen Theoriebildung des 19. Jahrhunderts, die sehr begrenzte Beobachtungen aus Melanesien in die Deutungsmuster Schleiermachers und der Romantik eingefügt hatten. 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 Religionstheorie (Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“¹⁹) und dynamistischen Strömungen geschaffen²⁰. Die Folgen dieser Verbindung von romantischer Religionstheorie²¹, 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 seine Konzeption²² zusammen.

III. Philologien als Basiswissenschaften

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“²³

¹⁹ Zu Schleiermachers Position in der Nach-Aufklärung K. Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik, Göttingen 1988.

²⁰ 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, Marburg 1991, 177-192.

²¹ Den Rückgriff auf die Romantik haben jetzt verschiedenen Beiträge des Groninger Van der Leeuw-Kongresses genauer analysiert, siehe H. G. KIPPENBERG/B. LUCHESI (Hgg.), a.a.O. (Anm.20).

²² G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion, Tübingen ³1970, 9.

²³ 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 21906, 159-178).

verlegte aus der Sorge heraus, die Theologischen Fakultäten könnten in religionswissenschaftliche verwandelt werden, die religionshistorische Behandlung des Christentums exklusiv 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 Lutherzitat²⁴, ist der argumentative Bezugspunkt, von dem aus die Sprache auch zum zentralen Gegenstand jeder Religionsgeschichte werden soll. Luthers Bibelverständnis und seine ‚bildungspolitischen Appelle‘ gehen also ein in ein bestimmtes Verständnis von ‚Religion‘ und der Quellen von Religionen, auch nichtchristlicher Religionen, und führen zu einer klaren Präferenz von ‚Text‘ vor ‚Kult‘. Eine der Konsequenzen dieser ideengeschichtlichen Option liegt in einer Philologisierung der Religionswissenschaft²⁵ – eine Zeitlang wird der Begriff der ‚Religionsphilologie‘ propagiert –, die sich bis hin zu einer Textmystik von den soziologischen, ethnologischen, psychologischen, kulturanthropologischen Rahmenbedingungen von Religionswissenschaft abkoppeln konnte.

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 nocheinmal 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 ist eingewandt worden, daß die affirmative und systematisierende ‚Innenperspektive‘ einer Religion (noch) nicht religionswissenschaftliche Metaebene ist, grundsätzlich genauso Gegenstand von Religionswissenschaft²⁶ ist wie ‚einfaches‘ rituelles Alltagshandeln. Deutungsmonopole und Deutungsinteressen binden auch die Tätigkeiten jener religiösen Spezialisten an

²⁴ A. Harnack, a.a.O., 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 22,183.

²⁵ 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), Stuttgart ²1979, 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, Darmstadt 1980, 40f.

²⁶ Dazu die Beiträge bei H. V. STIETENCROON (Hg.), Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986.

einen, ihren historischen Kontext, sie liegen auf der gleichen Objektebene wie etwa die Logik einer Ritualsequenz. Wenn stattdessen ein religiöses Erlebnis im Text oder am Text gesucht wird, wobei die Sprache den „vermittelnden Zugang zu dem zentralen Ereignis der Religionen“ (RATSCHOW²⁷) gibt, wird damit ein bestimmter Religionstyp und ein bestimmter Zugang privilegiert.

*IV. Die ‚eigene‘ Religion und die ‚fremden‘:
Methodische Konvergenzen und Differenzen*

Die Erfolge der Vergleichenden Sprachwissenschaft (oder vergleichenden Philologie, wie sie zunächst auch genannt wurde) zu Beginn des 19. Jahrhunderts mündeten in eine vergleichende Mythologie (1856) und schließlich vergleichende Religionswissenschaft (von Friedrich Max Müller 1870 zunächst als Vorlesung in London gehalten²⁸). Die *Introduction to the Science of Religion* ist die programmatische Umsetzung der Vorarbeiten des Orientalisten und Sprachwissenschaftlers Müller²⁹ auf ein neues Gebiet: Die *Lectures on the Science of Thought* von 1887 komplettieren sein Programm einer *Science of Man*. In seinen *Chips from a German Workshop*³⁰ von 1867 läßt F. M. Müller in höchst pathetischer Sprache, mit einer Emphase, die an das „Systemprogramm des deutschen Idealismus“ erinnert, eine „Science of Religion“ am Ende eines wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses der Menschheit stehen: „*The Science of Religion may be the last of the Sciences, which man is destined to elaborate; but when it is elaborated, it will change the aspect of the world, and give new life to Christianity itself.*“

Bezeichnend für Müllers Programm einer vergleichenden Religionswissenschaft ist, daß seine Außereinandersetzung mit einem möglichen Befremden über die Anwendung des Vergleichs auf Religionen unmittelbar in eine ‚Wesensbestimmung‘ der Religion übergeht, eine Bestimmung nach romantischem Muster, in einer Weiterführung von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘³¹ und mit wenig variierten Zitaten aus Schleiermachers Reden über

²⁷ C. H. RATSCHOW, a.a.O. (Anm. 3), 378, im Abschnitt 2: „Die philologische Orientierung“. Als Zitat wiederholt bei G. Lanczkowski, a.a.O. (Anm. 25), 40.

²⁸ Im selben Jahre in einem „an mehreren Stellen fehlerhaften Abdruck“ in *Fraser's Magazine* veröffentlicht; über die nicht autorisierten Übersetzungen und eine drohende deutsche Übersetzung beklagt sich F. M. Müller in der Vorrede der deutschen Ausgabe Strassburg 1976, S. II.

²⁹ Zur zeitgenössischen Kritik an Müller, vor allem durch William Dwight Whitney (1827–1894), K. R. Janowski, F. Max Müller and the Development of Linguistic Science, in: *Historiographia Linguistica* 6, 1979, 339–359. – Es sei daran erinnert, daß die Lehrstühle, die Müller innehatte, natürlich philologische waren; die Präsentation der Science of Religion erfolgte über *Lectures* (Royal Institution 1870, Gifford Lectures 1890–1892).

³⁰ I, 1867, XIX.

³¹ Als „Achillesferse“ der Kantischen Philosophie wird bezeichnet: „Er versagte somit dem menschlichen Geiste das Recht, die Grenzen der Sinnlichkeit zu überschreiten, und erkannte ihm kein Organ zur Wahrnehmung des Uebersinnlichen oder Göttlichen zu.“ (Einleitung in die

die Religion: Religion ist „jene allgemein geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselndsten Formen zu erfassen“³², sie ist „Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen, oder Liebe zu Gott.“

In die Programmatik des Vergleichens geht auf der allgemeinsten Ebene die grundsätzliche Überzeugung der europäischen Aufklärung ein, die Menschheit sei über alle historischen Erscheinungsformen, auch die religiösen, mit sich identisch. Als Erkenntnisziel des Vergleichs entwickelte sich so zunächst die weitgehend unreflektierte Praxis des paradigmatischen Vergleichs, die ‚lediglich‘ Elemente und Parallelen der Aufklärungskultur in der Welt nachzuweisen suchte. Erst der konsequente Historismus eines Troeltsch weist – am anderen Ende der theoretischen Skala – dem individualisierenden Vergleich seinen Ort in einer historischen Systematik zu.³³ Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wird der morphologische Vergleich der vergleichenden Anatomie, Darwins Beweislast entsprechend, doppelt ausgewertet: Die durchlaufende Präsenz strukturgebender Elemente legitimiert den Vergleich des Vergleichbaren, und eine Differenzierung gegenüber jenen ‚alten‘ Elemente beschreibt die Strategie von Evolution. Auf diese Weise können durch den Vergleich unterschiedlicher Kulturen gemeinsame Elemente³⁴ einer gemeinsamen Entwicklung der Menschheit, und unterschiedliche ihrer kulturellen Differenzierung bestimmt werden.

Gegen die Degeneration von Religion in Sprache und Mythologie, von ihm – neben der bekanntesten – in plakative Formulierungen wie „Der Geist war willig, nur die Sprache schwach“³⁵ oder „die Mythologie als der dunkle Schatten, welchen die Sprache auf den Gedanken wirft“³⁶ gefaßt, sieht er für die Zukunft einen religionshistorischen Prozeß ablaufen, der – als Religion der Menschheit – die Wahrheiten aller Religionen zusammenfaßt: „*The true religion of the future will be the fulfilment of all the religions of the past.*“³⁷

Vergleichende Religionswissenschaft, Strassburg 1876, 17). Als „dritte Tätigkeit des Geistes“ wird die „Wahrnehmung des Unendlichen“ postuliert und mit einer Passage aus der Vorlesung über „Darwins Sprachphilosophie“ erläutert. Es sei daran erinnert, daß F. M. Müller 1881 die englische Übersetzung von Kant, *Critique of Pure Reason*, vorgelegt hat.

³² A.a.O., 15.

³³ Dazu TH. SCHIEDER, Möglichkeiten und Grenzen vergleichender Methoden in der Geschichtswissenschaft, in: ders., *Geschichte als Wissenschaft*, München-Wien 1968, 205.

³⁴ Zur Klassifikation dieser Elemente als survivals durch E. B. Tylor zuletzt H. G. KIPPENBERG, Rivalry among Scholars of Religions. The Crisis of Historicism and the Formation of Paradigms in the History of Religions, in: L. H. MARTIN (Hg.), *History, Historiography and the History of Religions*, in: *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 20 (1994), 379f.

³⁵ F. M. MÜLLER, Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft, 255.

³⁶ DERS., *Essays*, Bd. 2, Leipzig 1881, 399.

³⁷ DERS., *Life and Letters*, Bd. II, 135.

An diesem Punkt scheint in seinem Konzept einer Vergleichenden Religionswissenschaft die pathetisch hohe Bewertung dieser neuen Wissenschaft (*the last ... which man is destined to elaborate ... it will change the aspect of the world ...*) mit der Erwartung zu konvergieren, daß sich im Vergleich der Gemeinsamkeiten der Religionen³⁸, über die Grenzen von Offenbarungs- und Nicht-Offenbarungs-Religionen hinweg, die wahre Religion (Singular!) in ihren wesentlichen Elementen zeige: „...with the silent conviction that what is common to all religions.... may possibly constitute the essential elements of true religion.“³⁹

Wissenschaftliches Interesse und methodisches Programm laufen für Max Müller auf ein wahres Christentum hinaus⁴⁰, das in der Vielzahl der Religionen in der Weise präsent ist, wie es Augustinus für das Verhältnis von christlicher Religion und vorchristlichen Religionen gesehen hatte: *Christiana religio...erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana.*⁴¹

Bei Friedrich Max Müller, mit dem eine programmatisch verstandene Komparatistik auf dem Feld der Religionswissenschaft einsetzt, geht es nicht mehr um die Vernunftreligion der Aufklärung, die die historischen Religionen ablösen soll, sondern um ein Eindividieren der im Entstehen begriffenen Vergleichenden Religionswissenschaft in die Abkehr von einem planen Fortschrittsglauben. Die Emphase, mit der Müller die Entwicklung dieser Wissenschaft, seiner Wissenschaft, kommentiert – *the science of religion may be the last of the sciences, which man is destined to elaborate, but when it is elaborated, it will change the aspect of the world ...*⁴² – ist in diesen Prozeß eingebettet. Die entstehende Religionswissenschaft ist so selbst Teil einer Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts – sie sollte es nach Müllers Ansicht⁴³ zumindest sein -, der Vergleich als Methode verbindet diese Wissenschaftskonzeption sowohl mit der

³⁸ Müller stellt in seinen Gifford Lectures von 1888 über Natural Religion, Collected Works 1, New York-Bombay 1899, 53 eine Comparative Theology (gleichgesetzt mit Science of Religions) einer Natural or General Theology (gleichgesetzt mit Science of Religion) gegenüber, so wie Anfang des Jahrhunderts eine General Grammar durch die Comparative Grammar ersetzt worden sei.

³⁹ F. M. MÜLLER, Natural Religion (1889), Collected Works, vol. 1, New York-Bombay 1899, 53.

⁴⁰ Zu F. M. Müllers Stellung zum Christentum Maurice Olender, Les langues du paradis. Aryens et Semites: un couple providentiel, Paris 1989, 119ff.

⁴¹ Retract. I 12,3.

⁴² Chips from a German Workshop I, 1867, XIX.

⁴³ Aus vielen möglichen Belegen sei aus der Vorrede zur Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Strassburg 1876, IIIff. zitiert. „Ich mag mich täuschen, aber es ist seit Jahren meine tiefste Überzeugung, dass nichts einen so heilsamen Einfluss auf die Lösung unserer religiösen Schwierigkeiten üben wird, als ein vorurteilsfreies, streng historisches Studium der Religionen der Menschheit. ... In Deutschland hat man sich bisher mehr mit der Theorie beschäftigt, in America zieht man bereits die practischen Schlüsse. Man lese nur die Bücher von James F. Clarke, Samuel Johnson, O. B. Frothingham, F. W. Higginson, W. C. Gannet, J. W. Chadwick und F. E. Abbot, und man wird sich leicht überzeugen, dass es sich hier um eine neue Aera in der geschichtlichen Entwicklung der Religion handelt.“

romantischen Reaktion auf Aufklärung, wie mit einer in einen Evolutionismus einmündenden vergleichenden Morphologie.

Das macht bei Friedrich Max Müller, wie später bei Eliade, die Wirksamkeit, den Charme, die Appellqualitäten und Orientierungsfunktionen dieser Art von Religionswissenschaft aus. Der Anspruch, der aus der systematischen Konvergenz von vergleichender Religionswissenschaft und Religionsphänomenologie abgeleitet wird, ist, ‚mehr‘ zu erkennen, tiefer und unmittelbarer, als die spezielle Religionsgeschichte. Es werden, in der Selbstbewertung der führenden Autoren, – das scheint mir das Entscheidende zu sein – *Qualitäten des Wissens* gegeneinander ausgespielt, – und nicht unterschiedliche Gegenstände oder Gegenstandsbereiche von Erkenntnis. Das Programm dieser Verbindung von Vergleich und Phänomenologie gerinnt in eine „imaginierte Objektsprachlichkeit“ – auch sprachlich gibt es eine Linie von der Romantik zur Religionsphänomenologie.⁴⁴

V. Wissenschaftliche Kontexte und Bezugsfächer

Die Einrichtung der ersten religionswissenschaftlichen Lehrstühle in Deutschland, Jahrzehnte nach den vergleichbaren europäischen Nachbarländern, spiegelt nicht nur eine Konkurrenz zwischen Fakultäten, sondern auch zwischen Berlin und Leipzig⁴⁵, zwischen den wissenschaftspolitischen Konzepten von Lamprecht und Harnack. Während in Leipzig die Geschichtswissenschaft im Rahmen einer Universalgeschichte eine neue Bezugswissenschaft sein sollte, waren es in Berlin Philosophie und Theologie. Die Art der Besetzung freilich relativierte das wissenschaftspolitische und wissenschaftstheoretische Programm: Mit Edvard Lehman und Nathan Söderblom gewann man Theologen, die die Gewähr boten, eine Allgemeine Religionsgeschichte als Hilfswissenschaft der Theologie und als Antidot gegen die „Religionsgeschichtliche Schule“⁴⁶ zu vertreten.

Die Fächerverbindungen, in denen Religionswissenschaft in Deutschland seit 1910 (Berlin) und 1912 (Leipzig) gelehrt wird, haben bis heute Konse-

⁴⁴ Zum romantischen Hintergrund der Phänomenologie die Beiträge bei H. G. KIPPENBERG/B. LUCHESE (Hgg.), a.a.O. (Anm. 20).

⁴⁵ S. K. RUDOLPH, Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Kl. 107,1, Berlin 1962, 109ff.

⁴⁶ Dazu E. J. SHARPE, Nathan Söderblom and the Study of Religion, Chapel Hill and London 1990, 134ff, der freilich K. Lamprecht nur am Rande erwähnt (a.a.O., 136), und das Forschungsinstitut für Vergleichende Religionsgeschichte ganz übergeht (wozu K. RUDOLPH, a.a.O. [Anm.45], 116f).

quenzen für den Stand des Fachs gehabt. Bis zum Ende des zweiten Weltkriegs hat allein Bonn einen nur auf Religionsgeschichte ausgerichteten Lehrstuhl (seit 1920) im Rahmen einer Philosophischen Fakultät besessen; die Überführung des Lehmannschen Lehrstuhls in die Philosophische Fakultät der Berliner Universität (1914) blieb Episode. Nach dem zweiten Weltkrieg sind religionswissenschaftliche Institute oder Lehrstühle außerhalb theologischer Fakultäten an der Freien Universität Berlin, in Hannover, Bayreuth, Bremen und Potsdam neu eingerichtet worden. Darüberhinaus wird in den Fachbereichsbezeichnungen der Plural ‚Religionswissenschaften‘ gern verwendet, wenn theologische Fächer, nicht aber Religionswissenschaft als Fach vertreten sind (etwa Paderborn, Düsseldorf, lange Zeit auch Frankfurt).

Wirkungskreis und Fächerverbund haben für das Fach Religionswissenschaft in mehrfacher Weise Konsequenzen gehabt: Zum einen hat die traditionelle Verbindung mit der Missionswissenschaft die religionswissenschaftliche Forschung in einen vorgegebenen theologischen Rahmen einbezogen. Vom „christlichen Vergleichswesen“ des 16. und 17. Jahrhunderts⁴⁷ über eine Missionswissenschaft im Rahmen des Kolonialismus des 19. Jahrhunderts, bis hin zu einer Theologie der Religionen oder einem Dialog der Religionen der jüngsten Zeit, werden jeweils religionshistorische Informationen in ‚fremde‘ Kontexte, die einer fremden Kultur und Religion, eingestellt. In der harten, aber klaren Position des 19. Jahrhunderts heißt das, daß die nichtchristlichen Religionen Zeichen „menschlicher Empörung und Bosheit gegen Gott sind und primär unter der Macht des Bösen“ stehen⁴⁸. Unter solchen Rahmenbedingungen kann dann ‚Polytheismus‘ noch 1904 definiert werden als „der gelehrtere Name für das, was sonst Abgötterei, Götzendienst oder Heidentum genannt wird“.⁴⁹ Zum anderen ist, gewissermaßen als Kehrseite des landläufigen Definitionsproblems von ‚Religion‘, die missionarische Prämisse, auch bei dem Gegenüber mit ‚Religion‘ konfrontiert zu sein, in die Überzeugung eingegangen, daß ‚Religion‘ aus der sie tragenden Kultur ‚herauslösbar‘⁵⁰, austauschbar sei. Die ‚unendliche Geschichte‘ der Definitionsversuche von Religion, Teil der

⁴⁷ Dazu die Kapitel ‚Christliches Vergleichswesen und Kulturgeschichte‘ und ‚Christliches Vergleichswesen und Religionsgeschichte‘, in: J. Solé, *Christliche Mythen. Von der Renaissance bis zur Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1982, 110-131.

⁴⁸ Zu diesen Positionen H. R. SCHLETTE, *Dogmatische Perspektiven im Blick auf die nichtchristlichen Religionen*, in: *ZMR* 43 (1959), 275-289, hier: 279. Zustimmung zitiert von J. HEISLBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg 1967, 13.

⁴⁹ RE, 1904, s. v. Polytheismus.

⁵⁰ Die These, daß der Religionsbegriff ein christliches Konstrukt sei, hat pointiert D. Sabbatucci, *Kultur und Religion, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG)* 1, Stuttgart 1988, 43-58 entwickelt.

Geschichte der Religionswissenschaft, läßt sich auch als Teil einer impliziten missionswissenschaftlichen Prämisse für Religionswissenschaft lesen.

*VI. ‚Religion‘ als Gegenstand unterschiedlicher Disziplinen
und die Aufgaben der Religionswissenschaft*

Stand und aktuelle Probleme der Religionswissenschaft sind freilich nicht so sehr durch ihr Verhältnis zur Missionswissenschaft bestimmt als vielmehr dadurch, daß höchst unterschiedliche Wissenschaften, von der Biologie, Pharmakologie, Physik über Ethologie, Psychologie und Psychoanalyse, Soziologie, Politologie, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, Philosophie, Philologien und Regionalwissenschaften, Literaturwissenschaft, bis hin zur Geschichtswissenschaft – schließlich Theologie, in höchst unterschiedlicher Weise auf das Phänomen ‚Religion‘ zugreifen. So häufen sich, nach Vorläufern im 19. Jahrhundert⁵¹, in den letzten Jahren Arbeiten – es werden jeweils nur Beispiele herausgegriffen –, die Biologie auf Religion, religiöses Verhalten, religiöse Orientierungen anwenden, wie „The Neurobiology of Myth and Ritual“, „The Biology of God“ oder „Biotheology“⁵². Ethnographische Beobachtungen und Versuche mit Halluzinogenen führen seit den 60er Jahren zu pauschalen Thesen über einen ‚Ursprung von Religion‘ durch den Genuß von Halluzinogenen.⁵³ Die Physiker haben das Feld ‚Religion‘ schon länger entdeckt⁵⁴; die vertretenen Positionen schwanken zwischen Anwendbarkeit ‚der‘ Physik auf traditionelle

⁵¹ Dazu W. WUTTKE-GRONEBERG, Religiöse Thematisierung vitaler Vorgänge. Bemerkungen zur ‚Religionsphysiologie‘, in: B. Gladigow/H. G. Kippenberg (Hgg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, 114ff.

⁵² E. G. D’AQUILI/CH. D. LAUGHLIN/JR. J. MCMANUS (Hgg.), The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis, New York 1979; A. Hardy, The Biology of God – A Scientist’s Study of Man the Religious Animal, London 1975; R. J. Berry, The Theology of DNA, in: Anvil 4 (1987), 39-50; M. Cavanaugh, Biotheology. A New Synthesis of Science and Religion, UP of America 1995. Zur Einordnung B. GLADIGOW, Religion im Rahmen der theoretischen Biologie, in: B. GLADIGOW/H. G. KIPPENBERG, a.a.O. (Anm. 51), 97-112.

⁵³ Am reißerischsten vertreten durch J. M. ALLEGRO, Der Geheimkult des heiligen Pilzes. Rauschgift als Ursprung unserer Religionen, (1970) Wien 1971. Daneben stehen Arbeiten, die Ergebnisse der Ethno-Pharmakologie in die Diskussion einbringen: P. T. FURST (Hg.), Flesh of the Gods, New York 1972; W. LABARRE, Hallucinogens and the Shamanic Origin of Religion, in: P. T. FURST (Hg.), a.a.O., 261-278; R. G. WASSON/ST. KRAMRISCH/J. OTT/C. A. P. RUCK, Persephone’s Quest: Entheogens and the Origins of Religion, 1986.

⁵⁴ Als Beispiele: J. E. CHARON, Der Geist der Materie Berlin 1982; F. J. TIPLER, Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten, München 1994; P. DAVIES, Der Plan Gottes. Die Rätsel unserer Existenz und die Wissenschaft, Frankfurt 1995. Die Rahmenbedingungen sind charakterisiert bei B. GLADIGOW, „Wir gläubigen Physiker“. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert, in: H. ZINSER (Hg.), Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, 321-336.

Religion und religiösen ‚Neustiftungen‘. Ethologische und evolutionsbiologische Ansätze bestimmen mit Aufsätzen des Genetikers Th. Dobzhansky, wie: „On Religion, Death, and Evolutionary Adaptation“⁵⁵ die von R.W. Burhoe beförderte Zeitschrift ‚Zygon‘; Burhoes zahlreiche eigene Beiträge verfolgen das gleiche Ziel, am plakativsten in: „Religion’s Role in Human Evolution: The Missing Link between Ape-Man’s Selfish Genes and Civilized Altruism“⁵⁶. Über die regionalen Philologien und die Vergleichende Rechtsgeschichte gibt es im Blick auf die normativen Funktionen von Religion alte Verbindungen auf dem Gebiete des Sakralrechtes⁵⁷; wirtschaftswissenschaftliche Perspektiven auf Religionen⁵⁸ sind neuerdings wieder angemahnt worden.

Soziologische und psychologische Thematisierungen von Religion haben – anders als die bisher aufgezählten – die sich etablierende Religionswissenschaft von Anfang an begleitet: Die jeweiligen empirischen Prämissen, „Religiöses durch Rekurs auf Soziales zu erklären“, beziehungsweise, „Religion als ein sich im Menschen abspielendes psychisches Phänomen zu behandeln“⁵⁹ sind freilich vor allem von Theologen, aber auch von nicht empirisch orientierten Religionswissenschaftlern⁶⁰ als ‚Reduktionismus‘ und ‚Immanentismus‘ angegriffen worden. Philosophie und Philologien haben die Frühgeschichte der Religionswissenschaft in einem solchen Maße bestimmt, daß sich ihr aktueller Stand eher gegen diese Disziplinen definieren muß, als durch sie. Ein besonderes Problem stellt das Verhältnis der Religionswissenschaft zur Geschichtswissenschaft dar: Obwohl die Geschichtswissenschaft für die Religionswissenschaft Bezugs- und Leitwissenschaft sein müßte („We learn what religion is from history“⁶¹), gibt es im Fache eine phänomenologische, dezidiert anti-historische Tradition. Mit

⁵⁵ Zygon 1 (1966), 317-331; die verschiedenen Aufsätze von Dobzhansky sind später zusammengefaßt in: ders., *The Biology of Ultimate Concern*, London 1969.

⁵⁶ ZYGNON 14 (1979), 135-162.

⁵⁷ Ein Beispiel einer mustergültigen Verbindung von Rechts- und Religionsgeschichte hat jüngst Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt 1993, vorgelegt.

⁵⁸ Zur Forschungssituation B. GLADIGOW, *Religionsökonomie – Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft*, in: H. G. KIPPENBERG/B. LUCHESI (Hgg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 253-258.

⁵⁹ Zur Wissenschaftsgeschichte der Religionssoziologie und Religionspsychologie G. KEHRER, in: *HrwG* 1 (1988), 59-86 und H. ZINSER, in: *HrwG* 1 (1988), 87-107.

⁶⁰ Beispiele für eine partielle Disintegration der Religionssoziologie und Religionspsychologie aus der Religionswissenschaft sind noch bei G. LANCZKOWSKI, a.a.O. (Anm. 25) zu finden („rabies sociologica...“, die das Soziale als überwertige Größe versteht“ [61]; „...Versuche eines reinen Immanentismus, die es absichtlich außer acht lassen, nach der bewirkenden Kraft des religiösen Erlebnisses zu fragen...“ [63f].)

⁶¹ K. RUDOLPH, *We Learn What Religion is from History: On the Relation between the Study of History and the Study of Religions*, in: *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 20 (1994), 357-376, und H.G. KIPPENBERG, *Rivalry among Scholars of Religions. The Crisis of Historicism and the Formation of Paradigms in the History of Religions*, in: *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 20 (1994), 377-402.

dem Herausnehmen der Phänomenologie aus der Geschichte („Von einer historischen „Entwicklung“ der Religion weiß die Phänomenologie nichts“, G. van der Leeuw⁶²) oder dem Programm, dem „Terror der Geschichte“ durch Religionswissenschaft zu entkommen (M. Eliade⁶³) war die Religionswissenschaft über Jahrzehnte hin auch von der Methodendiskussion der Geschichtswissenschaft ausgeschlossen. Umgekehrt blieben systematische Vorstöße von Historikern auf das Gebiet der Religionsgeschichte⁶⁴ von der Religionswissenschaft weitgehend unbeachtet.

Die Gründe für diese Forschungssituation im Fach Religionswissenschaft lassen sich über eine spezifische Verbindung von Gegenstandsbestimmungen und Prämissen näher bestimmen. Zu einen hat die – innerhalb und außerhalb des Faches – mitlaufende These, Religion sei ein ‚Phänomen sui generis‘⁶⁵, die kulturellen Kontexte von Religion in die Beliebigkeit des Akzidentellen gestellt. So kann man dann die ‚Weltreligionen‘ unvermittelt präsentieren, wie religiöse ‚Fundstücke‘ in einem Musée imaginaire, oder sie auf ‚religiöse Ideen‘ aus europäischer Sicht reduzieren. Die parallele Prämisse, die vor allem in ihrer Anwendung auf Europa Konsequenzen gehabt hat, ist, ‚der Mensch‘ ‚habe‘ nur ‚eine‘ Religion: Mit dieser Vorgabe einer christlichen, monotheistisch ausgerichteten Theologie sind zwar polytheistische Religionen jeweils als ‚eine‘ Religion angesprochen, eine Pluralisierung religiöser Konzepte in Europa aber wird unter ‚Säkularisierung‘ verhandelt. Dem Menschen, der mit der ‚einen‘ Religion nicht mehr zurechtkommt, wird dann ein ‚Zwang zur Häresie‘⁶⁶ attestiert, er ist

⁶² G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970, 787.

⁶³ M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburg 1966, 114-133. M. ELIADE, *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*, Wien 1977, 287: „Die Religionsgeschichte, wie ich sie für meinen Teil verstehe, ist eine „erlösende“ Disziplin (saving discipline)“. Eine Inszenierung dieses Programms, „sich vom historischen Kontext freimachen zu können“, liefert die Novelle ‚Adieu‘, in der deutschen Übersetzung in: M. ELIADE, *Bei den Zigeunerinnen. Phantastische Geschichten*, Frankfurt a. M. 1980, 316-341.

⁶⁴ Als Beispiele seien A. Borsts Buch über die Katharer (1952), Freiburg 1991, genannt, dessen einleitender Forschungsbericht (17-55) den fehlenden Support durch die Religionswissenschaft annonciert, sowie R. VAN DÜLMEN, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1989, dessen programmatischer Beitrag „Religionsgeschichte in der historischen Sozialforschung“ (ursprünglich 1980), die Mängel der theologisch oder phänomenologisch orientierten Religionswissenschaft beklagt.

⁶⁵ Zur ‚Distanzierung der Religion von Kultur‘ als einem Anliegen des auslaufenden 19. Jahrhunderts, das noch einmal eine andere kulturelle Strategie spiegelt, H. G. KIPPENBERG, in: ders./B. Luchesi (Hgg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 13, mit weiteren Verweisen.

⁶⁶ P. L. BERGER, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmations*, New York 1980 (dt. *Der Zwang zur Häresie*, 1980).

eine ‚Orientierungsweise‘⁶⁷ in der ‚säkularen Kultur‘⁶⁸. Die Religionswissenschaft, die sich über einen längeren Zeitraum hin an die ‚Arbeitsteilung‘ gehalten hatte, sich auf außereuropäische oder vorchristliche Religionen zu beschränken, hat mit einer Entfernung zu theologischen Prämissen zunehmend auch Europa und die von Europa beeinflussten Regionen⁶⁹ als ihren Gegenstandsbereich entdeckt. Damit aber werden zugleich andere, differenzierte Modelle der Beschreibung von Religionen in komplexen Kulturen verlangt. Die Präsenz der Religionen von Migranten⁷⁰, von Religionen der ‚Gäste, die bleiben‘, der ‚Import‘ von Religionen, die sich auf dem freien Markt von Sinnangeboten behaupten müssen, und von ganz neuen Religionsformen, die sich als Epiphänomene von Wissenschaften etablieren, läßt sich religionswissenschaftlich nicht im Modus eines akademischen Dialogs der Religionen⁷¹ erfassen. Orientierungsmuster in komplexen Kulturen, die ganz anderen Professionalisierungsprozessen unterworfen sind als die traditionellen Religionen, geben der Religionswissenschaft ein neues Forschungsfeld vor.

⁶⁷ H. Lübke, O. Köhler, W. Lepenies, Th. Nipperdey, G. Schmidtchen, G. Roellecke, *Der Mensch als Orientierungsweise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Freiburg-München 1982; vgl. wiederum P. L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt a. M. 1994.

⁶⁸ Theologische Prämissen mit differenzierten Analysen verbinden G. KÜENZLEN, *Die Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994 und R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt 1994.

⁶⁹ Zur Forschungsgeschichte und mit programmatischen Reflexionen B. GLADIGOW, *Europäische Religionsgeschichte*, in: H. G. KIPPENBERG/B. LUCHESI (Hgg.), a.a.O. (Anm. 65), 21-42.

⁷⁰ Dazu der Sammelband des Marburger Kongresses: M. PYE/R. STEGERHOFF (Hgg.), *Religion in fremder Kultur. Religion als Minderheit in Europa und Asien*, Saarbrücken-Scheidt 1987. Einen Sonderfall der Interferenz von Religionen behandeln die Beiträge in: H. G. KIPPENBERG/G. G. STRUMSA (Hgg.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995.

⁷¹ Ein empirisches Feld ist durch die gegenseitigen Repräsentationen in unterschiedlichen Medien vorgegeben, wozu: *Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft* (Hg.), *Der Islam in den Medien* (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), Gütersloh 1994.