

BURKHARD GLADIGOW

Europäische Religionsgeschichte Entwicklungen, Epochen, Perspektiven

Im folgenden sollen Entwicklungen, Epochen und Perspektiven der Europäischen Religionsgeschichte – in plakativer Verkürzung und an ausgewählten Beispielen – vorgestellt werden, die Charakteristika und Trends dieser religionshistorischen Phase spiegeln. Systematische Erwägungen und historische Beispiele werden sich abwechseln und – hoffentlich – im Blick auf ein Darstellungsmuster¹ ergänzen. Ich werde dabei die Religionsgeschichte Europas nicht als Geschichte des Christentums oder gar der christlichen Theologie darstellen, sondern als einen komplexen Prozess religiöser Traditionen, unter denen das Christentum in seinen Variationen ohne Zweifel eine dominierende Rolle spielt, aber doch nicht die einzige Religion ist, als *Europäische Religionsgeschichte*. Um zu verdeutlichen, was ich unter Europäischer Religionsgeschichte verstehe, zunächst der Einstieg in eine Epoche, in der sich die besonderen Potentiale Europäischer Religionsgeschichte zu entwickeln beginnen:

1. Thema und Charakteristika

Nach einem Vorlauf im Mittelalter setzt mit der Renaissance in Europa ein Religionswandel ein, der spezifische Erweiterungen ermöglicht und ein religiöses Feld eigener Art erzeugt², auf dem sich eine Europäische Religionsgeschichte strukturieren kann. Mit der neu formulierten These einer ‚Natürlichkeit von Religion‘ werden nun zunehmend ‚Variationen‘ von Religion toleriert und gar

- ¹ Der Text stellt eine Wiedergabe und Zusammenfassung früherer und paralleler Publikationen des Verfassers dar, die das Thema einer ‚Europäischen Religionsgeschichte‘ als eines spezifischen Gegenstandes der Religionsgeschichte zu entwickeln suchten: Burkhard Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte*, in: Hans G.Kippenberg, Brigitte Luchesi (Hg), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 71-92; *Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte. Zur Genese eines Fachkonzepts*, in: H.F.J.Horstmanshoff alii (eds), *Kykeon. Studies in Honour of H.S.Versnel. Religions in die Graeco-Roman World*, Leiden 2002, 49-68; *Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance*, in: *zeitenblicke* 5, 2006, Nr.1 *Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven*, hg. von Monika Neugebauer-Wölk; *Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit*, in: Hans G.Kippenberg; Jörg Rüpke (Hg), *Europäische Religionsgeschichte. Konzepte, Entwicklungspfade, Vermittlungsformen*, Tübingen (im Druck).
- ² Dazu im weiteren Rahmen Burkhard Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance“, in: *zeitenblicke* 5, 2006, Nr.1 *Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven*, hg. von Monika Neugebauer-Wölk.

als Schmuck oder Auszeichnung akzeptiert³, die einen neuen Umgang mit ‚anderen‘ Religionen ermöglichen. Die humanistischen Wissenschaften erschließen in ihren Editionen fremde und alte Religionen, die in Verbindung mit einer neuen Rezeption der Philosophie der Antike alte Kontexte wieder erschließen, die das Christentum in der Spätantike abgestreift hatte. Ein Interesse für ‚andere‘ Religionen und ‚andere‘ religiöse Orientierungen entsteht und beginnt, die rigide Dualisierung von wahrer Religion und Häresien oder Apostasien abzulösen. Nach der Aufklärung – nun ein Sprung in eine zweite, formative Epoche – öffnet sich dann für die Europäische Religionsgeschichte das ‚Spektrum der religiösen Möglichkeiten‘ um eine weitere Dimension: Soteriologisch definierte Religionen (also Religionen, die auf eine Erlösung ausgerichtet sind) lassen sich mit anderen, durch Wissenschaften erzeugten religiösen Mustern kombinieren und ermöglichen einen für Europa spezifischen ‚Pluralismus zweiter Ordnung‘.

Zur *Dynamik* der Europäischen Religionsgeschichte gehört, dass ‚von Anfang an‘ neben dem Christentum das Judentum und der Islam als expandierende Religionen präsent sind, die ihrerseits sowohl miteinander konkurrieren als auch indigene Religionen weitgehend verdrängen. Ein weiteres Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte besteht darin, dass die verdrängten indigenen Religionen (im wesentlichen der Kelten, Germanen, Slawen, Balten, Finnen und Ungarn) in einem gegenläufigen Prozess durch die philologischen und historischen Wissenschaften ‚bewahrt‘ werden und gegebenenfalls in regionalen Nationalismen ‚revitalisiert‘ werden können. Aus dieser ‚*Ungleichzeitigkeit*‘ von Religionen, Religionstypen und religiösen Mustern⁴ gewinnt die Europäische Religionsgeschichte ihre Potentiale und weitere Charakteristika.

Für diese ‚*Ungleichzeitigkeit*‘ bietet – wenn man so will – das vierte nachchristliche Jahrhundert unter den Bedingungen des Imperium Romanum einen ‚Vorlauf‘: Dieses vierte nachchristliche Jahrhundert, zwischen Porphyrius und Augustin, Julian Apostata und Theodosius, liefert auf den verschiedenen Ebenen der Auseinandersetzung neue Muster mit lang nachwirkenden Konsequenzen: Das Modell der ‚Singularisierung von Religion‘ lässt sich nun vertreten (Singularisierung einer überregionalen Religion), die neuplatonischen Polemiken, in dem Glauben an die Engel und in den Märtyrerkulten der Christen sei ‚ein ganz normaler Polytheismus‘ praktiziert, werden zurückgewiesen, die Frage der richtigen und der falschen Religion wird justitiabel. Theodosius

3 Marsilio Ficino, *De Christiana religione* c.IV „...divina providentia... permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari“, Ficino erwägt, ob in dieser Vielfalt des Kultus nicht ein wunderbarer Schmuck der Welt liege: „... forsitan vero varietas huiusmodi ... decorem quendam parit in universo mirabilem“.

4 Zu ‚anachronistischen Elementen‘ in Religionen und ‚Religion als Anachronismus‘ Burkhard Gladigow: „Anachronismus und Religion“, in: Brigitte Luchesi / Kocku von Stuckrad (Hg): *Religion im kulturellen Diskurs. Religion in Cultural Discourse. Essays in Honor of Hans G. Kippenberg* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol. 52), Berlin & New York 2004, 3-15.

verordnet von Gesetzes wegen *eine* bestimmte Religion für *alle* Völker (*cunctos populos...in tali volumus religione versari, quam..*)⁵: Alle drei Phänomene sind Folgen einer neuen und spezifischen Professionalisierung von Religion auf dem Boden des Römischen Reichs.

Eine Europäische Religionsgeschichte, die sich von nur additiven Religionsgeschichten Europas⁶ unterscheidet, lässt sich mit Hilfe von drei Charakteristika bestimmen: *Zum einem* ist die Europäische Religionsgeschichte spätestens seit der Renaissance über einen neuen Modus der Professionalisierung von Religion definierbar, der nun Epochengliederungen, Historisierungen und philologische Arbeit auch an religiösen Texten außerhalb der christlichen Tradition erprobt. Auf diese Weise wird, *zum anderen*, ein Vorlauf für eine Pluralisierung des religiösen Feldes erprobt, die noch mit den christlichen Ansprüchen kompatibel erscheint, zugleich aber alte und fremde Religionen mit einbezieht. Mit der Renaissance wird schließlich, *drittens*, eine Dichte intellektueller Kommunikation in Europa erreicht, in deren Rahmen nicht nur bildende Kunst, Musik und Literatur ‚flächendeckend‘ verbreitet werden, sondern auch neue religiöse Entwürfe und Einstellungen. Ein Renaissancesfürst, der sich den Ankauf und die schnelle Übersetzung des Corpus Hermeticum angelegen sein lässt – später kanonischer Text für religiöse Strömungen in den unterschiedlichsten Disziplinen –, mag als Charakteristikum einer neuen Phase religiöser Optionen in Europa angesehen werden. Nicht nur die ‚positiven‘, institutionalisierten Religionen erfahren die geschuldete Aufmerksamkeit, sondern auch ‚Unterströmungen‘, verdrängte Muster, ‚Häresien‘, ‚Alternativen‘, die explizit oder implizit mit dem Christentum konkurrieren können

Die oberitalienischen Stadtstaaten mit ihrer hohen kulturellen Produktivität sind in dieser Phase der Europäischen Religionsgeschichte nicht der einzige systematische und historische ‚Ort‘, an dem eine Pluralisierung des religiösen Feldes erprobt wurde. Das 15. Jahrhundert ist nicht nur das Jahrhundert, in dem ein ‚mundus novus‘ entdeckt wurde⁷, sondern auch das Jahrhundert, in dem in der ‚méditerranée‘ Grenzen religiöser Systeme verschoben werden – mit tief greifenden Folgen für die nächsten Jahrhunderte. In Spanien werden mit dem Abschluss der Reconquista zwei Traditionen aus der westlichen Europäischen Religionsgeschichte ausgeschlossen, das Judentum und der Islam, und dafür von Osten her, aus dem untergehenden byzantinischen Reich, zwei religiöse Traditionen aus dem Imperium Romanum wiederaufgenommen, die Hermetik und der Neuplatonismus.

5 CTh 16.1.2, zum Kontext Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt/M 1997, 20 ff. („Die Invasion der Gesetze“).

6 Carl Clemen: *Religionsgeschichte Europas*, 2 Bde Heidelberg 1926/1931; Günter Lanczkowski: *Religionsgeschichte Europas*, Freiburg 1971; Christoph Elsas: *Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2002.

7 Zu den Veränderungen des religiösen Szenarios Burkhard Gladigow: *Andere Welten – andere Religionen?*, in: Fritz Stolz (Hg.), *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, Zürich 1988, 245–3.

2. Die Professionalisierung von Religion

Zu der hohen *Komplexität*, die die Europäische Religionsgeschichte auszeichnet, hat vor allem eine Professionalisierung der christlichen Religion im Medium von Wissenschaften beigetragen, am Beginn unter Nutzung der antiken Philosophie, später unter Heranziehung der Philologien und der historischen Wissenschaften. Unter Professionalisierung von Religion⁸ sei dabei ein durch mindestens drei Charakteristika bestimmter Prozess verstanden: Bestimmte Teile von Religion (oder das gesamte ‚System‘) werden im Rahmen einer kulturspezifischen Arbeitsteiligkeit von ‚Spezialisten‘ elaboriert. Das Niveau (Synthese- oder Komplexitätsniveau) dieser Konstrukte oder Errungenschaften bleibt in der Kontrolle der ‚professionals‘. Und drittens, die ‚Profis‘ in Sachen Religion stehen in Konkurrenz zueinander, kontrollieren sich somit gegenseitig und sichern eine bestimmte ‚Binnentradition‘. Die ‚Pflege‘ der Metaebene durch Spezialisten erzeugt in diesem Rahmen Trennregeln, die nun auch auf der gleichen Ebene nicht nur ‚richtig‘ und ‚falsch‘ vorgeben, sondern auch grundsätzliche soteriologische Divergenzen.

Mit dem Spätmittelalter hatten sich unterschiedliche Modi einer „narrativen Aneignung des Fremden“⁹ herausgebildet, die noch unter dem Diktat theologischer Anforderungen zunächst in ein „christliches Vergleichswesen“ einmündeten. In Verbindung mit der Entdeckung Amerikas vermittelte der ‚christliche Mythos‘ (J.Solé) „den Eroberern der modernen Welt ein wütendes Vorurteil der Einheit, das stets die europäische Expansion mit einem energischen Messianismus verband.“¹⁰ Für die korrespondierende Unsicherheit im Umgang mit ‚Neuen Welten‘ und ihren Bewohnern ist die Auseinandersetzung um die Prä-Adamiten bezeichnend, die Isaac de La Peyrère entfesselt hatte.¹¹ (Prä-Adamiten heißt, es gibt Menschen, die nicht von Adam abstammen, also nicht mit der Erbsünde belastet sind, – für die Amtskirche natürlich ein gravierendes Problem: La Peyrère entging mit knapper Not dem Scheiterhaufen.) Spekulationen über andere Welten – im Gefolge der kopernikanischen Wende – lieferten im 17. und 18. Jahrhundert reiches Material für Entwürfe, die nun über eine Verteilung der Sünde im Weltall reflektierten oder gar eine Erlösung im All lehrten. Alle großen Geister der Zeit, von Leibniz über Kant, beteiligen sich an der Diskussion über die ‚Vielzahl der Welten‘, bis hin zu Swedenborg: Swedenborgianer und Mormonen führen noch heute das Modell einer kosmischen

8 Vorüberlegungen zur Professionalisierung von Religion im Schema von ‚Theologie‘ bei Heinrich v. Stietencron (Hg), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986.

9 Herfried Münkler (Hg.): *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, Berlin 1997 (Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Die Herausforderung durch das Fremde der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften).

10 Jacques Solé: *Christliche Mythen. Von der Renaissance bis zur Aufklärung*, Frankfurt/M 1982, 14.

11 Zur Bedeutung von La Peyrère D. Rice McKee: *La Peyrère, a Precursor of 18th Century Critical Deists*, Publ. of the Modern Languages Association 62,2, 1944.

Erlösung weiter. – Nach diesem Blick auf die Auswirkungen einer spezifisch europäischen Professionalisierung seien nun weitere systematische Folgen dieser Professionalisierung von Religion angesprochen:

3. Die Singularisierung von Religion

Ein Erfolg der theologischen Arbeit am Christentum liegt zunächst im Entwurf eines (europäischen) Religionsbegriffs¹², ein zweiter, nicht minder folgenreicher, in einer professionellen Singularisierung von Religion: ‚Ein‘ Mensch darf (oder kann) immer nur ‚eine‘ Religion haben. Das ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie es heute erscheint: Für die antiken polytheistischen Religionen – aus denen sich die monotheistischen Religionen ausdifferenziert haben – lässt sich dieses Schema nicht ohne weiteres anwenden: Was hier ‚eine‘ Religion ist, wäre bestenfalls über eine Regionalisierung bestimmbar¹³, – wenn die Zeitgenossen eine solche Frage überhaupt für relevant gehalten hätten. In einer bestimmten historischen Situation ist freilich die Frage nach der ‚einen‘ Religion und der ‚anderen‘ virulent geworden und musste neu beantwortet werden. Als der römische Kaiser Flavius Claudius Julianus¹⁴ (den die Christen polemisch Julian Apostata nannten) die Entscheidung seines Onkels Konstantin des Großen, das Christentum zur ‚Staatsreligion‘ zu machen, rückgängig zu machen suchte, wurde er mit einem theologischen (oder propagandistischen) Problem konfrontiert. Zur Etablierung einer ‚postmonotheistischen Staatskirche‘ benötigte er einen Sammelbegriff für die traditionellen paganen (‚heidnischen‘) Kulte, einen Begriff, den er dem Begriff des Christentums als *einer* Religion gegenüberstellen konnte. Diesen gab es so natürlich noch nicht, und so generiert er einen entsprechenden Kampf-Begriff. Es ist *hellenismós* – als Bezeichnung für eine Religion ein Neologismus: der Anspruch oder die Fiktion, die antiken Götterkulte dem Christentum wie *eine* Religion gegenüberstellen zu können.

Eine programmatische Pluralisierung des religiösen Feldes setzte erst wieder mit der Renaissance¹⁵ ein und liefert seitdem ein breites Feld für religiöse Erwartungen und rituelle Praxen. Der Rückgriff auf den Polytheismus der Antike

¹² Dario Sabbatucci: „Kultur und Religion“, in: HrWG 1, 1988, 43–58; Hans-Michael Haußig/Bernd Scherer (Hg): *Religion: eine christlich-europäische Erfindung?*, Berlin 2003.

¹³ Dazu die Beiträge bei Hans G. Kippenberg, Brigitte Luchesi (Hg), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995.

¹⁴ Aus Gründen, die wohl in den aktuellen Diskussionen über ‚Religion‘ liegen, hat Julianus in den letzten Jahren wieder einmal ein breiteres Interesse erregt: Marion Giebel: *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf und Zürich 2002; Klaus Bringmann: *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004; Klaus Rosen: *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006. Bei Rosen a.a.O. S. 394–462 ein instruktiver Überblick über die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Julians in Spätantike und Neuzeit.

¹⁵ Burkhard Gladigow, Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance, und im weiteren Horizont Francis Schmidt, „Naissance des polythéismes (1624–1757)“, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 59, 1985, 77–90.

vollzieht sich hier zunächst über die wieder entdeckte Kunst der Antike: In der von den Kunstwerken vermittelten Mythologie kann man in einer Art Decodierung den antiken Polytheismus wieder erkennen¹⁶ und auch seine religiösen Potentiale schätzen lernen. In der Romantik schließlich wurde eine „Wiederentdeckung des Polytheismus“ weitergepflegt und vor allem über seine Naturnähe begründet – ein Motiv, das sich über eine Neo-Romantik¹⁷ bis in die New Age-Entwürfe der Gegenwart durchzieht. Ich möchte nun den Prozess, den die Wandlungen religiöser Optionen in der Renaissance erfahren haben, noch einmal zusammenfassen und in einen erweiterten Rahmen einordnen:

4. Wandlungen des Religionsbegriffs seit der Renaissance

Eine Öffnung des Religionsbegriffs in der Renaissance, über seine mittelalterliche christlich-theologische Definition hinaus, ist nur vor dem Hintergrund der dramatischen Veränderungen der religiösen Landkarte des Mittelmeerraums verständlich, die sich in dieser Zeit vollzogen haben. Mit dem Untergang des byzantinischen Reichs im Osten war eine Verlagerung kultureller und religiöser Potentiale von Osten nach Westen verbunden. Die abenteuerliche Seereise des Georgios Gemistos Plethon von der teilweise noch byzantinischen Morea (der Peloponnes) zum ‚Unionskonzil‘ in Ferrara (und Florenz) mag als Signatur eines Übergangs gelten¹⁸: Plethon, Verfasser eines Staatsentwurfs auf der Basis eines neuplatonisch eingefärbten Polytheismus, und Nicolaus Cusanus, Exponent des lateinischen Christentums, fahren in einer mehrere Wochen dauernden Reise auf demselben Schiff nach Italien. Plethons Vorträge in Italien über den Unterschied der Aristotelischen und Platonischen Philosophie (*De differentiis*) initiierten gewissermaßen den Florentinischen Platonismus und waren damit ‚Auslöser‘ für die Renaissance. Mit Plethons ‚Schüler‘ Marsilio Ficino setzte eine Neubestimmung des Religionsbegriffs ein, in deren Folge die ‚Natürlichkeit‘ von Religion und das erweitertes Bild einer Offenbarungstradition neue Strukturen einer religiösen Interpretierbarkeit vorgaben. In den unterschiedlichsten Formulierungen und Bildern bringt Ficino seinen Hörern und Lesern nahe, dass Religion ebenso zur menschlichen Natur gehöre wie das Fliegen zu den Vögeln und das Wiehern zu den Pferden: „*inest enim hominibus omnibus semper ubique*“.¹⁹ Die Konsequenzen, die er aus dieser Konzeption zieht,

¹⁶ Michael Landmann: *Pluralität und Autonomie*, München-Basel 1963, 104–150 („Künstlerpolytheismus“).

¹⁷ Martin Meyer: „Romantische Religion. Über ein Nachspiel der Aufklärung“, in: Jacob Taubes (Hg.): *Der Fürst dieser Welt*, Religionstheorie und Politische Theologie 1, München 1983, 181–197.

¹⁸ Dazu informativ Wolfgang von Löhneysen: *Mistra. Griechenlands Schicksal im Mittelalter. Morea unter Franken, Byzantinern und Osmanen*, München 1977, 196 ff.

¹⁹ *Theologia Platonica XIV c.1* Zum wissenschafts- und kulturgeschichtlichen Rahmen Eugenio Garin: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Florenz 1979, 2.A.

sind folgenreich: Unterschiedliche Formen des Kultus und der Religionen sind dann gleichberechtigt nebeneinander möglich. Ficinos Religionsbegriff stellt also in doppelter Hinsicht einen Wendepunkt in der Europäischen Religionsgeschichte dar: Er verbindet die *universelle* Verbreitung von Religion mit ihrer *Vielgestaltigkeit*.

5. Das Pergament als Himmelsleiter

Ich möchte mich nun einem weiteren Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte zuwenden: der sukzessiven Ausgestaltung der Vorstellung einer ‚Lesbarkeit von Religion‘ (eine Formulierung, die an Blumenbergs opus magnum ‚Die Lesbarkeit der Welt‘²⁰ anschließt). Seit der Antike kann das verstehende Lesen eines religiösen Textes wie ein Kultakt – oder als ein Kultakt – praktiziert werden, durch den unmittelbar religiöse Erfahrung gewonnen wird. Mit dem intensiven Lesen eines heiligen Textes *als* Kultakt verlagern sich die Ansprüche von einem bloßen Rezitieren hin zu einem Bemühen um das rechte Verständnis, gar um eine Einweihung selbst (Lesemysterien²¹). Das verstehende Lesen eines Textes befördert offensichtlich weiterreichende Entwicklungspotentiale, als es das bloße Anschauen eines Bildes, einer Statue, eines Bauwerks bieten könnte: Eine Intellektualisierung des Lesens als Kultakt wird sowohl in der ausgehenden Antike als auch unter den Bedingungen der Reformation zum Motor eines ‚Religionswandels‘. Die Erwartung an eine ‚Lesbarkeit von Religion‘²² ist ein Sonderfall innerhalb der Europäischen Religionsgeschichte und bildet zugleich einen systematischen Rahmen für den europäischen Religionsbegriff und auf ihn aufbauende Religionstheorien.²³

Zur Verdeutlichung dieses Wandels möchte ich mich kurz auf die ‚Wagner-Szene‘ in Goethes *Faust* beziehen, in der alternative Zugänge zur Welt plakativ

charakterisiert: Es stehen sich gegenüber Fausts Aufschwung in die Geisterwelt, Stichworten der *Occulta philosophia* des Agrippa von Nettesheim folgend, und der Weg des *Famulus Wagner*, der vor „der wohlbekanntten Schar“ warnend sein Heil in den Büchern findet, eines beflissenen Adepten, den die „Geistesfreuden“, „von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt“ (1105) tragen. In diese Anfangsszenen ist eine gern übersehene methodische Sequenz eingeflochten, in der Wagner seinerseits einen Fortschritt von Methode und Interesse zwischen Re-

20 Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (1981), Frankfurt/M 1996, 3.A.

21 Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (1927), Darmstadt 1980.

22 Zum systematischen Rahmen Burkhard Gladigow: „Von der Lesbarkeit der Religion zum *iconic turn*“, in: Günter Thomas (Hg): *Religiöse Funktionen des Fernsehens ?*, Wiesbaden 2000, 107-124.

23 Pierre Gisel/Jean-Marc Tétaz (Hg), *Théories de la religion*, Genève 2002.

naissance und ausgehendem 18. Jahrhundert ‚beschwört‘, ein Plädoyer für die kritische Methode als Programm des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts.

Wagner ist nicht der „trockene Schleicher“ (Vers 521), als den ihn (wie Faust) auch die modernen Interpreten gern sehen wollen, sondern vertritt im Rahmen seiner Möglichkeiten einen Fortschrittsglauben und – wenn man so will – einen ‚Wissenschafts-Optimismus‘. Gegen Fausts resignierendes Pathos „wer ... kann ... noch hoffen, aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen“ (1064-1065), setzt er seine „Geistesfreuden“, in der Erwartung, über den Gebrauch der Bücher mit dem ‚Himmel‘ in Verbindung zu treten: „Und ach! entrollst du gar ein würdig Pergamen, so steigt der ganze Himmel zu dir nieder.“ (1108-1109). „Das Pergament als Himmelsleiter“ ist in Goethes Faust Wagners – fortschrittliches – Erkenntnisprogramm²⁴: Die Bevorzugung des Lesens, durch Philosophie und Philologien getragen und kontrolliert²⁵, hat mit den Erfolgen der Textwissenschaften nicht nur die Option auf eine ‚Lesbarkeit von Religion‘ plausibel gemacht, sondern zugleich eine spezifische Antiritualistik in Europa²⁶ verstärkt.

6. Religion und die Wissenschaften von der Natur

Geschichte der Naturwissenschaften und Religionsgeschichte sind in der europäischen Tradition auf das engste miteinander verbunden: Ein ‚vertikaler Transfer‘ zwischen Wissenschaften und Religion scheint auf der Ebene religiösen Alltagsverhaltens ein weiteres Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte zu sein. Konflikte und gegenseitige Exklusionen, wie in der Neuzeit (Folgen eines Literalismus für den immer wieder virulenten Creationismus), stellen Sonderfälle dar. Eher scheint eine diffuse Vereinbarkeit von Religion und Religionen mit naturwissenschaftlichen Theorien und Ergebnissen das allgemeine kulturelle Programm vorzugeben. Umgekehrt liefern in zunehmendem Maße Naturwissenschaftler religiöse Deutungen für ihre aktuellsten Ergebnisse: Vertreter von Quantenmechanik²⁷ und Biologie²⁸ sind hier aus nahe

24 Die hier vorgetragene Anspielung auf Jakobs Traum Genesis 1,28 (Jakob träumt, dass die Engel auf einer Leiter vom Himmel auf und nieder steigen) ist kaum weniger anmaßend als Fausts Unternehmung. Zur ‚Methodendiskussion‘ zwischen Faust und Wagner siehe B. Gladigow: Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance, <8> ff.

25 Jan Assmann/ Burkhard Gladigow (Hg): *Text und Kommentar*. Archäologie der literarischen Kommunikation 4, München 1995; Andreas Holzem (Hrsg.), *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004.

26 Zur Problematik eines Antiritualismus Mary Douglas: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt/M 1981, 74.

27 Burkhard Gladigow, „Wir gläubigen Physiker“. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert“, in: Hartmut Zinser (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 158-168.

28 Burkhard Gladigow: „Religion im Rahmen der theoretischen Biologie“, in: Burkhard Gladigow / Hans G. Kippenberg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, Forum Religionswissenschaft 4, 1983, 97-112.

liegenden Gründen besonders produktiv. Seit ‚Sinn‘ in zunehmendem Maße über eine (natur-)wissenschaftliche Deutung von ‚Welt‘ gewonnen wird, treten Naturwissenschaftler auch als ‚Sinnproduzenten‘ auf. Insbesondere die Popularisierungen hochkomplexer Forschungsergebnisse erfolgen dann im Duktus religiöser Plausibilisierungen.

7. Kontingenzbewältigung und Wandel der Sicherheiten

Zur Verdeutlichung der Situation zu Beginn der Neuzeit zunächst ein weiterer systematischer und historischer Rückgriff: Sich gegen die Unsicherheiten der umgebenden Natur abzusichern, war ‚seit jeher‘ mit einer Beobachtung und dem Versuch einer Beherrschung der Natur verbunden (‚Kontingenzbewältigung‘). Konsequenterweise entwickelte sich technische Fähigkeiten und der dramatische Fortschritt der Naturwissenschaften waren jeweils Hintergrund für naturwissenschaftliche Aufklärungen, die nun eine Bewältigung der ‚kleinen Kontingenzen‘ zunehmend aus dem Bereich von ‚Religion‘ entfernten. Parallel dazu lief ein für Europa charakteristischer Prozess, durch den ‚Sicherheit‘ im weitesten Sinne zu einer Staatsaufgabe wurde. Mit der Renaissance wurde die ‚*securitas publica*‘ zu einem Ziel politischen Denkens und mündete im 17. und 18. Jahrhundert in eine Definition der Staatsziele durch „gemeine Wohlfahrt und Sicherheit“. Nicht nur Technik und Wissenschaften hielten Möglichkeiten einer Kontingenzbewältigung vor, sondern auch in die Staatsidee wurden nun Versprechungen aufgenommen, die ursprünglich dem religiösen Bereich zugeordnet waren. Um so deutlicher wurde Religion exklusiv der Bereich, in dem die ‚großen Kontingenzen‘ aufgefangen werden mussten. Anders ausgedrückt, der Schwerpunkt der Leistungen von ‚Religion‘ verlagerte sich von Erwartungen an einen konkreten Tun-Ergehen-Zusammenhang hin zu einer umfassenden Soteriologie.

Das Verhältnis zur ‚Natur‘ hat seit der Antike Wandlungen erfahren, die sowohl den Naturbegriff als auch ihre Beherrschung (als *dominium terrae*) thematisiert haben – jeweils mit Folgen für eine mögliche ‚Erkenntnis der Natur‘ und den Umgang mit der Natur. Um ein Beispiel herauszustellen: Innerhalb der reformatorischen Theologie wurde, vor allem durch Luther – im Gegensatz zu Calvin –, eine Vorstellung der ‚*natura lapsa*‘ entwickelt, die in der vom Menschen unbearbeiteten, ‚wildem‘ Natur Ausdruck und Folge des menschlichen Sündenfalls sah. Dies ist die äußerste Position einer ‚Entgötterung der Natur‘, ein Prozess, der mit Augustinus‘ programmatischer Zurückweisung beginnt, Gott oder Götter in der ‚Natur‘ zu finden²⁹: Die Naturbereiche, Erde, Tiere, Meer und Luft weisen mit einem ‚*quaere supra nos*‘ eine Suche nach Gott von sich weg – und schließen damit den antiken Polytheismus als wahre Religion

²⁹ Augustinus, *Confessiones* 10,6.

aus. Unmittelbar vor der Aufklärung ließ sich freilich in der Physikotheologie noch einmal extensive (natur-)wissenschaftliche Forschung mit christlicher Theologie³⁰ vereinbaren. Selbst die öffentlich präsentierten Experimente dienten dazu, die göttliche Einrichtung der Welt zu belegen – einer Welt, an deren Vervollkommnung die Menschen mitwirken sollten: Die Vorstellung einer Perfektibilität von Welt vereint hier gleichsam mühelos Naturerkenntnis und Religion. Einzelne Entdeckungen oder Forschungsfelder konnten in kühnen Vorstößen unmittelbar zur Interpretation der Bibel herangezogen werden: Erkenntnisse über Elektrizität und Magnetismus mündeten in eine ‚Theologie der Elektrizität‘ (E. Benz), die nun die antike Tradition einer Lichtmetaphysik zu ersetzen suchte.³¹ Mit der Aufklärung kulminierten die Konflikte zwischen christlich-theologischen Aussagen über die Welt und naturwissenschaftlichen, in deren Folge sich der ‚Verdrängungswettbewerb‘ zwischen Religion und Wissenschaft zuungunsten von ‚Religion‘ zu entscheiden schien. Das führte dazu, dass sich in Europa im Umkreis der Aufklärung Religionsbegriff und Religionstyp sukzessiv veränderten und nun von einer Wette über die Existenz Gottes (*le pari de Pascal*³²) bis zu einem Pantheismus im Gewande eines ‚höflichen Atheismus‘ (Schopenhauer) reichen konnten.

8. Die ‚anderen‘ Religionen und die Wissenschaften

Nicht nur die Wissenschaften von der Natur haben die sich wandelnden Komponenten der Religionsgeschichte mitbestimmt, sondern auch die anderen Felder, denen sich wissenschaftliche Methode zuwandte: Die ‚anderen‘ Religionen sind seit der Renaissance das zentrale Problem einer Europäischen Religionsgeschichte. Die ‚anderen‘ Religionen, in welchen Rahmen auch immer eingeordnet, sei es aus der ‚eigenen‘ Tradition revitalisiert, sei es aus der Ferne ‚importiert‘, gehören zu einem jeweils aktualisierbaren Orientierungsrahmen. Vor allem die seit dem Humanismus auftretenden Philologien haben in zunehmendem Maße ‚andere‘ Religionen bewahrt und über den Buchdruck einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. *Das* unterscheidet die Europäische Religionsgeschichte von anderen vergleichbaren regionalen Religionsgeschichten. Mit der christlichen Singularisierung von Religion – *ein* Mensch kann immer nur *eine* Religion haben – und den Gegenbewegungen begann die spezifische Dynamik eines Prozesses, den man im Blick auf den Funktionsverlust einzel-

30 Udo Krolzik, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen 1988.

31 Ernst Benz, *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*. Abh. Akad. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 1970, 12.

32 Jeff Jordan (Hg): *Gambling on God: Essays of Pascal's Wager*, Rowman & Littlefield 1994; Peter L. Bernstein: *Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Riskmanagement von der Antike bis heute*, Gerling Akademie Verlag 1997.

ner Religionen als ‚Zwang zur Häresie‘³³ (beziehungsweise als Verlust legitimer Wahlmöglichkeiten) zu charakterisieren suchte. Goethes bekannte Selbsteinschätzung, als Dichter und Künstler sei er Polytheist, als Naturforscher Pantheist und als sittlicher Mensch Christ (in einem Brief an Jacobi vom 6.1.1813 geäußert), ist ein schöner Beleg für eine Inanspruchnahme von Wahlmöglichkeiten, nun erweitert auch auf den Wechsel zwischen Religionstypen. Auf dem Boden der neueren Europäischen Religionsgeschichte folgen die individuellen religiösen Optionen immer weniger den Vorgaben christlicher Professionalisierung, vor allem nicht in der Vorgabe, der *einen* wahren Religion zu folgen und dann ‚andere‘ Religionen aus dem persönlichen Orientierungsrahmen auszuschließen.

9. Charakteristika und Trends der Europäischen Religionsgeschichte

Zusammengefasst: Europa ist der Kontinent, der mehr als andere vergleichbare fremde Kulturen im Medium von Wissenschaften ‚konsumiert‘ hat: Fremde Kulturen und ihre Religionen werden über zeitliche und kulturelle Distanzen hinweg *so* interpretiert, dass sie ‚aneignungsfähig‘ erscheinen und in das europäische kulturelle imaginaire eingehen. Die Entstehung der Komparatistik im Zeitalter des Kolonialismus spiegelt dieses kulturelle Programm in einer eigenen Methode wider. „Die eigene Teilhabe an einer Religion wird überlagert oder ersetzt durch ein generelles Interesse an der Religion, das heißt an allen fremden Religionen“, notierte der Soziologe Friedrich Tenbruck 1993.³⁴ Die Vorstellungen und Konzepte fremder Religionen sind im Raum der Europäischen Religionsgeschichte in anderer Weise präsent, als es unter früheren kulturellen Bedingungen möglich war

In Absetzung von der traditionellen Säkularisierungsthese ist von religionssoziologischer Seite mit Nachdruck darauf hingewiesen worden, dass die veränderte religiöse Situation im Europa der Neuzeit nicht so sehr durch eine ‚Auflösung des Religiösen‘ charakterisierbar sei³⁵, sondern eher dadurch, dass es *neben* einem Kernbereich institutionell gestützter Religion („soziale Marktwirtschaft der Religion“) einen deregulierten religiösen Markt gebe. Mit dieser Analyse ist die Beobachtung eng verbunden, dass das Verschwinden von Personengruppen aus dem Bereich ‚sichtbar organisierter Religion‘ nicht mit einer Säkularisierung der Gesellschaft gleichbedeutend sei, sondern lediglich in eine

33 Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Die Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (1980), Freiburg 1992.

34 Friedrich Tenbruck, „Die Religion im Maelstrom der Reflexion“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft Religion und Kultur*, Opladen 1993, 33 (31–67).

35 Hubert Knoblauch: „Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse“, in: Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M 1991, 7–41.

Privatisierung oder Subjektivierung von Religion einmünde. In dieser Situation garantieren dann unterschiedliche Medien eine Kommunikation auf einem neuen ‚religiösen Markt‘ und führen so zu einer ‚Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion‘. Der Weg über eine Privatisierung von Religion führt zu einem religiösen Pluralismus – nun auch in der Öffentlichkeit.

Seit der Renaissance hat sich in Europa ein Bewusstsein dafür ausgebildet, dass ‚andere‘ Religionen zum ‚natürlichen Umfeld‘ der jeweils eigenen gehören, dass zur eigenen Religion immer auch andere Religionen gehören. Mit den über politische, soziale und kulturelle Modernisierungsprozesse laufenden Entkopplungen von staatlicher und kirchlicher Kontrolle über ‚Religion‘ gewinnen die ‚anderen‘ Religionen zunehmend an Interesse und Bedeutung. Der Verzicht auf ein Staatskirchentum, mit Religionsfreiheit und Religionsmündigkeit als neugewonnenen individuellen Rechten – in den verschiedenen europäischen Territorien und Ländern zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlicher Weise verwirklicht –, liefert die institutionellen Rahmenbedingungen für einen spezifischen religiösen Pluralismus. Dies gilt auch für den Bereich von Orientierungs- oder Symbolsystemen, der über die neuen Wissenschaften generiert wird.

Mit einer Pluralisierung religiöser Orientierungen scheint mit einer gewissen Notwendigkeit verbunden zu sein, dass ‚religiöse Vorstellungen‘ gleichzeitig praktiziert werden können, die sich institutionell oder dogmatisch gegenseitig ausschließen: Eine Attraktivität von Seelenwanderungsvorstellungen auch bei Christen wird kaum dadurch behindert, dass sich christliche Eschatologie und die Erwartung einer mehrfachen Wiedereinkörperung grundsätzlich ausschließen. Auf institutioneller Ebene wurde von Seiten der katholischen Kirche eine Zugehörigkeit zu einer Freimaurer-Loge oder zum Deutschen Monistenbund ausgeschlossen; die damit verbundenen Diskussionen und die offiziellen Gespräche (zum Problem der katholischen Freimaurer von 1972-1980 geführt) belegen aber, dass auch von vielen Christen eine ‚doppelte Zugehörigkeit‘ für möglich erachtet wurde. Außerhalb einer professionellen Kontrolle von Glaubensinhalten scheint es zunehmend einfacher geworden zu sein, divergierende oder sich widersprechende Glaubensvorstellungen³⁶ zu vertreten oder nach ihnen zu leben.

³⁶ Richard Foley: „Is it Possible to Have Contradictory Beliefs?“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 10, 1986, 327–355.