

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the review

“Zander, Helmut: „Europäische“ Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich” by Christoph Elsas

was originally published in

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 101 (2017), 312-315.

URL: <https://www.unifr.ch/zmr/de/>

This article is used by permission of [Universität de Fribourg](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Zander, Helmut

»Europäische« Religionsgeschichte
Religiöse Zugehörigkeit durch
Entscheidung – Konsequenzen im
interkulturellen Vergleich
*De Gruyter – Oldenbourg / Berlin –
Boston 2016, 635 S.*

Zander hat nach seinen umfänglichen früheren Publikationen mit dieser ein weiteres wohlüberlegtes und sauber gearbeitetes gewichtiges Werk vorgelegt. Gleichwohl beansprucht er damit zu Recht nur, durch »Fingerübungen an einer allerdings als zentral postulierten Frage, der Zugehörigkeit durch Entscheidung«, dazu anzuregen, »neue Perspektiven zu bedenken und die bisherigen Schwächen zu bearbeiten« (47). Bisher verbinden 2006 erschienene Wörterbücher mit dem Begriff »Europäische Religionsgeschichte«, »dass das Christentum in Europa in ständiger Auseinandersetzung mit und Konkurrenz zu den anderen gleichzeitigen Europäischen Religionen, aber auch zu Wissenschaften u. a. Sinnstiftern steht«, d. h., speziell »geprägt durch Pluralität, Diskursivität und wechselseitige Interferenz, ... die eigene religiöse

Kultur« (*Wörterbuch der Religionen*): »Man muss sich für sie entscheiden und im ›Glauben‹ bewähren« (*Religionen der Welt*).

Das biographische Nachwort (539-541), das dem breit angelegten Literaturverzeichnis und kurzen Register vorangeht, skizziert das Vorgehen, das mit Gesprächen zur europäischen Wissenschaftsgeschichte an der HU Berlin begann und den Vf. als Professor für vergleichende Religionsgeschichte und interreligiösen Dialog an die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Freiburg / Schweiz führte: über das Forschungskolleg Collegium Helveticum in Basel und das Käthe Hamburger-Kolleg in Bochum, wo »die chaotische Welt der religionshistorischen Details unter den Zwang der strengen methodischen Reflexion geriet«. Entsprechend trifft Teil I Festlegungen zunächst im Blick auf konzeptionelle Vorentscheidungen (3-55):

Gleich zu Beginn benennt er »das Herzstück dieses Buches: Ohne die christliche Tradition der Bildung von religiösen Gemeinschaften, in denen die Zugehörigkeit auf der Entscheidung ihrer Mitglieder beruht, keine Religion als exklusive Konfession, die es aber auch nicht ohne den Souveränitätsanspruch des neuzeitlichen Staates gegeben hätte ... Wenn, so die zentrale These, Zugehörigkeit durch Entscheidung hergestellt wird oder zumindest auf dem Anspruch einer solchen beruht, entsteht eine anders strukturierte Religion als dort, wo die Zugehörigkeit aufgrund von Geburt existiert« (3). So hat das Buch den »Anspruch, strukturelle Eigenheiten zu identifizieren«, und legt dafür zu Beginn Rechenschaft über zentrale Festlegungen ab: Begriffe wie ›Europa‹, ›Religion‹ und ›Entscheidung‹« (6, ausgeführt 7-23). Meine *Religionsgeschichte Europas* von 2002 bevorzugte in der Einleitung »Religionswissenschaftliches Bemühen um religiöse Komponenten europäischer Identität« ein induktives Vorgehen dialogisch konzipierter Religionswissenschaft: »Europa« existiert ausschließlich als konstruierter Begriff, der sich an Verhältnisbestimmungen zu »Asien« anlehnt und dessen Inhalt sich jeweils mit dem neuen Verständnis von Traditionen angesichts neuer Situationen und in der Begegnung zwischen unterschiedlich geprägten Gruppen wandelt – mein letztes Kapitel heißt entsprechend »Konvergenzmöglichkeiten für Menschenrechtstraditionen«. Demgegenüber will das zu rezensierende Buch den Begriff Europa nicht für vorneuzeitliche Perioden verwenden und davon ausgehen, dass sich Byzanz einschließlich der heute als »europäisch« betrachteten Teile nie zu Europa zählte und die arabische Welt mit »Franken« deren lateinisch-christliche Welt und auch größere Teile des Okzidents meinen konnte. Dessen »sich teilweise in ›Erbfeindschaften‹ gegenüberstehenden Staaten einte die Überzeugung der europäischen Superiorität«, die der Kolonialismus »machtpolitisch durch Eroberungen realisierte«

(13). Doch solle es im Buch bei der »europäischen« Religionsgeschichte »um die Wahrnehmung von Differenz auf einer egalitären, horizontalen Ebene« gehen (15). Das entspricht der Suche »nach dem Impetus der europäischen Geistesgeschichte ... im Unterschied und in Abgrenzung zu allen anderen Kulturen dieser Erde«, wie sie 2002 das Vorwort des Religionswissenschaftlers Peter ANTES im Band *Christentum und europäische Kultur* betonte. Dann aber wäre m. E. ZANDERS Untersuchung zu ergänzen etwa um die des Systematikers Jörg LAUSTER (*Verzauberung der Welt. Kulturgeschichte des Christentums*, 2004) zur Ausformung christlichen Welterlebens in Verbindung mit dem Neuplatonismus und darüber hinaus um Reflexionen zur Bedeutung von AUGUSTINS *Gottesstaat* für die Besonderheiten und zugleich die interkulturellen und interreligiösen Gesprächsfähigkeiten des westlichen Christentums.

ZANDERS historiographische Positionsbestimmungen (23-47) stellen die von Burkhard GLADIGOW angeregte Konzeption einer durch Pluralität ausgezeichneten »Europäischen Religionsgeschichte« in Frage (32-31) und sehen das für Europa Spezifische durchgängig »von der nicht-gentilen Organisation der Zugehörigkeit als Unterscheidungskriterium« ausgehen (31): »Es ist meist nicht relevant, was in einer Religion passiert und was es dort gibt, sondern es kommt darauf an, in welchem Ausmaß es passiert und was schließlich hegemonial wird ..., nämlich das Postulat einer durch Entscheidung begründeten Religionszugehörigkeit, im Okzident ... bei den großen Kirchen über lange Zeit nur gefordert, manchmal bei kleinen Christentümern zumindest zeitweilig praktiziert« (45).

Wenn nach Jan ASSMANN Elemente aus dem Speichergedächtnis ins aktive, kommunikative Gedächtnis überführt werden, können derart »latente Faktoren immer wieder neu aktualisiert und kommunikel gemacht werden« – in der »Transformation von Traditionsgehalten ... auf einem einmal abgesteckten Pfad« (51f.). Doch betont Vf., dass »Alleinstellungsmerkmale keine qualitativen, sondern quantitative Größen« seien und bei seiner Konzeption »zwar die Genese und damit auch das latente Gedächtnis kulturell relativ bleiben, während Geltung, etwa der Anspruch auf freie Entscheidung in Religionsangelegenheiten, auch ... in einer anderen Kultur begründet werden kann« (54f.).

Was das 2. Kapitel als »religionsgeschichtliche Stationen« festlegt (57-91), »bleibt zugegebenermaßen ein selektives Florilegium, ... das den gegenwartsbezogenen Zeitindex des vorliegenden Buches anzeigt« (57): Eurasien (57-60), Beziehungsgeschichten: Judentum – Christentum – Buddhismus – Islam (60-70), religiöse Tiefengrundierung des okzidentalen Christentums seit dem »Mittelalter« (70-87) und Globalisierung (87-91).

Das 3. Kapitel »Entscheidung« thematisiert dann als 2. Hauptteil »Systemwechsel« die für eine konversionswillige Europäerin gewohnte Zugehörigkeit durch Entscheidung von einer seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Indien debattierten zoroastriischen Perspektive her (95-97): »War man nicht Parsin von Geburt an und musste man es nicht durch Geburt sein?« (95) Im Vergleich dazu wird die religiöse Zugehörigkeit in der mediterranen Antike (97-147) aufgeschlüsselt: 3.2.1 Die pagane Welt: gentile Strukturen und polytheistische Traditionen; 3.2.2 Judentum: gentile Zugehörigkeit – die Regel mit Ausnahmen; 3.2.3 Christentum: exklusive Entscheidung – eine regulative Idee; 3.2.3a Religiöse Zugehörigkeit zwischen sozialer Bindung und persönlicher Entscheidung; 3.2.3b Vereine und die nicht gentile Vergemeinschaftung von Entscheidungen. Dabei »gingen christliche Gruppen im Ausmaß ihrer sozialen Offenheit meist weit über vergleichbare Inklusionsprozesse in paganen Vereinen hinaus« und »erhielt die ortsübergreifende Organisation im Christentum eine neue Dimension: durch gemeindeübergreifende Leitungsstrukturen, durch die Kanonisierung von Schriften, durch einen Austausch fast »internationalen« Zuschnitts in einer reichen Briefkultur oder durch wechselseitige Besuche« (145f.).

Dem folgt das stark untergliederte Kapitel 3.3 »Konsequenzen entscheidungsbasierter Zugehörigkeit – ein eurozentrischer Vergleich: Judentum, Christentum, Islam, »Hinduismus«, Buddhismus«, zunächst mit Differenzierungen bei Eintritt und Wissensvermittlung (150-205): »Paulus etwa setzt einen Herrschaftswechsel voraus« (159), aber »etwa bei den Überritten von manchen grossen Ethnien ... wurde die Unterweisung Erwachsener Teil einer allgemeinen Bildung, in der es keinen separaten Religionsunterricht gab« (175) – wurde damit wirklich Entscheidung und nicht bloß wie in Gentil-Verbänden Konformität gefördert? Welchen Unterschied gegenüber dem Christentum sieht Vf. hier beim Islam gegeben, für den er eine Gleichzeitigkeit von natürlicher und entschiedener Zugehörigkeit »herausstellt« (178-191)? Wenn neben den Stammesverband »die Umma trat, in der die religiöse, also eine soziale Verwandtschaft das Fundament der gesellschaftlichen Beziehungen bilden sollte«, und damit die Möglichkeit einer Zugehörigkeit durch Entscheidung gegeben war, »dürfte es sich bei dieser Zugangsvariante um ein Erbe des Christentums handeln« (183). Doch im Islam – so ZANDER – »wurde eine religiöse Anthropologie entwickelt, die Fitra, welche die freiwillige Zugehörigkeit zugunsten einer »vererbten« hierarchisierte« (185).

Für den Buddhismus merkt Vf. an, man habe in der Forschung teils »eher von der Ausbildung einer unscharfen Grenze zwischen Buddhisten und Nichtbuddhisten ... und von einer »Transformation statt

Konversion« gesprochen, für deren Beschreibung die Konzepte von Exklusivität und Bruch unangemessen seien« – und demnach »auch die Freiheit der mündigen Entscheidung und der Bruch mit der Familie in der Praxis relativ« (199). Weil »hinsichtlich der Theorie ... ›Laien« als nicht konstitutiv für den Sangha galten«, vermutet Vf. in deren Aufwertung in einigen buddhistischen Traditionen »das Ergebnis eines Zusammentreffens von Buddhismus und Christentum seit dem 18. und 19. Jahrhundert«, während der Sangha »als Vereinigung einer religiösen Elite eher Ähnlichkeiten mit einem christlichen Kloster als mit einer Gemeinde« hat. Doch »historisch hat jedenfalls der Sangha früher als das Christentum eine auf Entscheidung beruhende Zugehörigkeit gefordert« (204f.).

Der Titel von Teil 3.3.2 »Ausbreitung und Religionswechsel« (205-270) ist an den des von mir herausgegebenen Bandes *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel* angelehnt, der das VI. Internationale Rudolf-Otto-Symposium 2009 in Marburg dokumentiert und in dem ZANDERS Bochumer Mentor Volker KRECH die Wahl dieser Begriffe anstelle der engeren Termini Mission und Konversion gelobt hatte (Berlin 2010, 56). Die hier von ZANDER verglichenen Religionen Christentum, Judentum, Islam und Buddhismus sind dort mit jeweils mehreren Beiträgen in eine Diskussion gebracht, während es ihm ganz darum geht, »das spezifisch Christliche zu diskutieren, die Ausbreitung als intentionaler Prozess, manchmal gar als strategisches Unternehmen« (205). Für das nachantike Judentum spricht Vf. von »Diaspora« ohne Machtpolitik (233-237). Beim Islam (237-259) will er »die Ausdehnung des arabischen Herrschaftsraumes nicht von dem Motiv geleitet ... sehen, den Islam zu verbreiten und in diesem Sinne Mission zu betreiben«, sondern von der Machtvergrößerung als dem primären Ziel (238). Beim Buddhismus (259-270) diskutiert ZANDER eine Ausbreitung ohne »Mission«: »Der ›Hinduismus« kannte über Jahrtausende hin kein Programm einer ›Mission«, im Buddhismus ist die »Verbindung von Entscheidung und Ausbreitung in der vorchristlichen Religionsgeschichte singulär« (260f.), zumal sich die »Hinwendung zum Buddhismus ... nicht, so jedenfalls in der Theorie, durch eine externe Ansprache (wie in der christlichen Mission) ereigne, sondern durch ein selbstgesteuertes, inneres Erwachen« (262f.). »Bei den Unterstützern handelte es sich vor allem um Führungsschichten, aber auch um volksreligiöse Anhänger, die durch rituelle Dienstleistungen oder auch die Übertragung von karmischem Verdienst an den Sangha gebunden wurden« (266). »Gruppen, die in ihrem Selbstverständnis eine ›Mission« (mit den Parametern des christlichen Konzeptes) betreiben«, »sind, wie im ›Hinduismus«, Kinder des 19. Jahrhunderts und ein Ergebnis der Begegnung mit dem Christentum« (269).

Teil 3.3.3 »Organisation religiöser Pluralität zwischen ›Toleranz« und Gewalt« (270-347) thematisiert das Problem, dass »eine auf Entscheidung plus Exklusivität beruhende Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft ein hohes Konfliktpotenzial« birgt (270). Vf. untersucht beim Christentum »verfolgte und verfolgende Christen – und die Religionsfreiheit« (3.3.3a: 272-302): »›Apologetik« als ›Verteidigung« des Christentums ... dürfte viel mit der Legitimierung der Differenz zu tun haben, die durch die entscheidungsbegründete Segregation entstand ... und später legalistisch in der rechtlichen Minderstellung anderer Religionen durchgesetzt wurde« (274). Speziell »im lateinischen Christentum und hier konzentriert im ›karolingischen Kern-europa« wurde auf dem Hintergrund zunehmender religiöser Bildung – so Vf. – »mit der intensivierten Christianisierung breiter Bevölkerungsschichten auch die Frage nach theologischen Differenzen, die Frage nach ›Orthodoxie« und ›Häresie«, virulenter« (290). »Die Reformation lässt sich als Versuch lesen, einer religiösen Entscheidung wieder zu ihrem Recht zu verhelfen – nicht zwischen Religionen, aber immerhin für ein ›wahres« Christentum« (292). Auf dem langen »Weg von einer Politik der Duldung zu einer Politik der Anerkennung ... wurde aus der engbegrenzten Möglichkeit der freien Entscheidung das Recht auf freie Religionsausübung im neuzeitlichen Verständnis« (298): »Elemente der christlichen Anthropologie und Theologie waren konstitutive Bedingungen. Sie führten allerdings nicht automatisch zur Religionsfreiheit, sondern generierten sie erst unter bestimmten sozialen Voraussetzungen« (301) – für Vf. war »die staatliche Übernahme von Fürsorgeleistungen eine notwendige (und wiederum nicht ausreichende) Bedingung für die theologisch geforderte Entscheidung für eine Religion und die rechtlich gesicherte Religionsfreiheit« (302).

Eine religionsvergleichende Zwischenbilanz (3.4: 347-351) resümiert: Mit Entscheidungsforderungen verbundene Praktiken, vor allem die ›Taufe« mit einer ›Konversion« als Übergang von einer ›Religion« in eine andere, eine darauf bezogene religiöse Unterweisung (›Katechese«) und einen daraus abgeleiteten Anspruch auf die ›Missionierung« anderer Menschen, gab es in anderen Religionen lange nicht ... weil, so die Rückseite der These dieses Buches, andere Zugehörigkeitskonzepte diese Praktiken schlicht nicht benötigten« (349).

Der dritte Hauptteil thematisiert dann »Konsequenzen« (353-539), zunächst in Kapitel 4 (355-462) an der Bedeutung von Schriften – mit einem Teil »Schrift: ein relatives Zentrum von Religion« (4.1: 356ff.), gefolgt von Teilen »Judentum und Christentum« (4.2: 368ff.), »Islam« (4.3: 424ff.), »Buddhismus« (4.4: 439ff.) bis zu »Kanonisierung: Bedingungen und Folgen in komparativer Perspektive« (458ff.): »Eine Gemeinschaft, die sich,

wie das Christentum, neu konstituiert und sich ... jenseits etablierter Sozialstrukturen verstehen konnte, brauchte Elemente zur Sicherung ihrer Gruppenidentität« (458). Aber »vielleicht angestoßen durch Begegnungen mit dem Islam in Spanien kam es nach ersten Ansätzen in der Antike in der Neuzeit zu einer radikalen methodischen Trennung von historischer Empirie und kultureller Deutung ... , die protestantische Theologen im 19. Jahrhundert insbesondere in Deutschland auf ein bis dato unerreichtes Niveau brachten und auch popularisierten« (460). Doch »in Byzanz und in den orientalischen Kirchen wurde keine vergleichbar ambitionierte historische Kritik entwickelt« (462).

Kapitel 5 (463-484) diskutiert »die These, dass sich die Stadt im Okzident anders entwickelt hätte, wenn es nicht die Option einer Organisation jenseits gentiler Gruppen, als Stadtrat mit einem Rathaus, gegeben hätte« (463). »Aber die Entwicklungen in den östlichen Christentümern legen zugleich die Konsequenz nahe, in dieser Entwicklung keinen Selbstläufer zu sehen« (472). Im Vergleich betont Vf.: »Die große Moschee war als strukturelles Äquivalent zum okzidentalen ›Platz‹ der eigentliche öffentliche Raum in islamischen Städten« (473), und »in den Quartieren wohnten gentilizische oder familiale Verbände, die zugleich religiöse Minderheiten wie Juden und Christen sein konnten« (475). Zur Frage »Städtische Selbstverwaltung: ein lateinisch-christlicher Sonderweg?« meint er, »diese beiden Pfade dürften ohne größere Wechselwirkungen begangen worden sein«, obwohl »Interferenzen ... hinsichtlich der städtischen und städtebaulichen Platzanweisung für kulturelle Minderheiten diskutiert« werden (481), aber »die Verkammerung entwickelte sich eben schon in vorislamischer Zeit in byzantinischen Städten« (484).

Kapitel 6 (484-512) zur Universität gilt Überlegungen, »ob sie mit einem Merkmal ein welt-historischer Sonderfall ist, nämlich hinsichtlich der Selbstorganisation des Lehrbetriebs«, und »diese Entwicklung mit Traditionen der Selbstorganisation im Christentum zusammenhängen dürfte, die ihrerseits Wurzeln in der Konstituierung des Christentums als Entscheidungsgemeinschaft besitzt«: Auch wenn man im indischen Buddhismus »den Sangha als selbstorganisierte Gemeinschaft verstehen kann«, bildeten dessen »für die gelehrte Reflexionskultur« wichtigen Ordensschulen »keine gegenüber dem Sangha selbständigen Rechtsräume« (485). In China organisierte sich zwar eine Elite als intellektuelles Netz mit eigenen Riten und transnationalen Verbindungen, aber ein juristischer eigenständiger Körper wie das Universitätskollegium entstand dabei nicht« (486), ebenso wenig allerdings auch in Byzanz – »was indiziert, dass eine christliche Prägung keine zwangsläufigen Entwicklungen, hier: hin zur Universität, generierte« (487). Entsprechend charakterisiert der Teil »Die Univer-

sität im lateinischen Christentum« (6.1: 488ff.) die beiden um 1200 in Bologna und Paris entstandenen Universitäten als »revolutionäres Modell der Wissensuche und Wissensvermittlung« (488). Denn mitten in die scholastischen Diskussionen des 12. Jahrhunderts hinein »wurden neue Schriften des Aristoteles präsent, dazu die Kommentare von arabischen und jüdischen Denkern ... Aus dem geschlossenen Wissenssystem wurde eine ›Vielfalt‹ von ›Wissenswelten‹« (490). »In den Auseinandersetzungen zwischen Kaiser, Papst und Kommune ... hatten sich die Scholaren ... Selbstverwaltungsrechte gegen die Kommune erkämpft«, und dabei »setzte sich die kirchliche Lehraufsicht durch den Universitätskanzler durch, die aber zugleich die Universität vor dem Zugriff der weltlichen Behörden schützte« (494) anders als bei der Madrese im Islam (6.2: 499ff.) und trotz Wechselbeziehungen zwischen islamischen und christlichen Bildungseinrichtungen (6.3: 509ff.).

Kapitel 7 (513-538) zur neuzeitlichen Naturforschung spricht im Teil »Religion und die ›wissenschaftliche Revolution‹« (7.1: 515ff.) gegenüber der von der Durchsetzung »der Wissenschaft« gegen »die Religion« bestimmten »Meistererzählung die seit dem 18. Jahrhundert ihren Siegeszug ins historische Gedächtnis angetreten hat« (515), von »einer kirchlich situierten Gelehrtenkultur« (517). Das lässt Vf. die beiden abschließenden vergleichenden Teile »Sonderwege in der okzidentalen Naturforschung« (7.2: 522ff.) als von der »christlichen Anthropologie« (524) mitbestimmt und »Sozietäten und Wissenschaft« (7.3: 526ff.) als »ohne die Vorgeschichte christlicher Vergemeinschaftungsformen nicht denkbar« (526) abheben von »Naturforschung in der arabisch-islamischen Welt« (528ff.).

Christoph Elsas/Neustadt