

Religionswissenschaft

De Gruyter | 2010

Eintragstyp	entry
Eintragungssprache	Deutsch
Themenschwerpunkt	Wissenschafts-/Forschungsgeschichte

[Inhaltsverzeichnis](#) ▾

Gladigow Burkhard

§ 1. R. im Kontext der Wissenschaftsgeschichte

Ein selbständiges, vom Absolutheitsanspruch des Christentums unabhängiges Erforschen fremder Re

— Seite 458

— Spalte 915

lig. hat sich in ersten Ansätzen erst im 18. Jh. gezeigt (zur allg. Wissenschaftsgesch.: 116; zur ‚Vorgesch.‘: 88). Aber auch dieser Weg führt notgedrungen über eine Interpretation des Christentums, nun allerdings verbunden mit einer vermehrten Beachtung nicht- bzw. vorchristl. Einflüsse. Letzten Endes blieb die Anwendung eines aufklärerischen Rationalismus in den vorgegebenen Bahnen einer *theologia naturalis*.

Gegen einen solchen Dogmatismus richtete auch die Schrift des David Hume, *Natural History of Religion*, von 1755 zunächst nichts aus. Hume versteht die sog. „niederen Erscheinungen“ in den einzelnen Relig. nicht als Verfallserscheinungen, als Einwirkungen der menschlichen Sündhaftigkeit auf das durch die göttliche Offenbarung bereits Ermöglichte, sondern als Entwicklungsstufen von Menschheit und Religion. Hume stellt Wechselwirkungen zw. den psychologischen Ansprüchen einer primitiven Menschheit und ihren Gottesvorstellungen heraus. Ein Weg führt für ihn von der Verehrung von Artefakten, Fetischen über einen Polydämonismus zum Monotheismus.

So etwas widersprach freilich den Denkformen der Aufklärung, die eine Vernunftrelig. am Anfang sehen wollte, und Humes Schrift war zunächst zur Wirkungslosigkeit verurteilt (s. auch 67; 98).

Gladigow Burkhard

§ 2. Gegenstand der R

Eine Bestimmung des Gegenstandes von R. als einer selbständigen Disziplin ist eng mit der allg. Geistesgesch. der letzten Jahrzehnte des 19. und der ersten des 20. Jh.s verbunden, ist selber Teil der Religionsgesch. dieser Zeit (41). In diesen Phasen der Wissenschaftsgesch. wird – zumindest in ihren dominierenden Strömungen – die Frage nach dem Gegenstand der R. nicht einfach als ‚Religion‘ bestimmt und dann eine Nominal-Definition von Relig. vorgeschlagen, sondern Wiss. und konkreter Relig. wird ein gemeinsamer ‚letzter‘ Gegenstand unterstellt: der

— Spalte 916

Gott, das Unendliche, das Numinose, das Hl., die Macht.

Das Verhältnis zw. ‚Religion‘ und ‚Religionen‘, von hypostasiertem Allg.begriff und hist. Einzelfall, näher zu bestimmen, liegt auch in späteren Diskussionen des Fachs R. in der Konsequenz des Definitionsproblems von Relig. (66; 120; 34; 97; 58), ein Problem, das die Gesch. der R. bis in die Gegenwart begleitet. Die Variationsbreite der Lösungen überdeckt fast alle möglichen Konstellationen: „Religion ist wirklich nur in den Religionen“, ist eine Lösung (37, 169; 99, 347), die andere sucht umgekehrt die „Religionen in der Religion“ (56, 143); schließlich wird auch noch „Religion außerhalb der Religionen“ angesprochen (110, 158).

Gegen die theol. oder phil. ‚Wesensaussagen‘ einer phänomenologischen Richtung (dazu kritisch 9; 5; 91; 122) stehen in der aktuellen R. die Postulate einer konsequenten Historisierung des Phänomens Relig.: ‚We learn what religion is from history‘ (104; 70). Mit der Einbettung des Phänomens ‚Religion‘ in konkrete hist. Kontexte wird eine Definition von ‚Religion‘ und damit eine Bestimmung des spezifischen Gegenstands von R. grundsätzlich kontextabhängig und ist nicht christl. oder eurozentrisch vorgegeben (59).

Gladigow Burkhard

§ 3. R. und europäische Religionsgeschichte

Europa ist der kulturelle Raum, der anders als andere vergleichbare – O-Asien, S-Asien, Mesoamerika – mit fremden Kulturen auch ‚fremde‘ Religionen rezipiert, und ‚dafür‘ spezifische Medien der Rezeption entwickelt hat. Eines dieser Medien sind die (europ.) Wiss., die als Philologien, Geschichts- und Regionalwissenschaften ‚fremde‘ Kulturen – über zeitliche und kulturelle Grenzen hinweg ‚aneignungsfähig‘ interpretieren, unter den Mustern von ‚Verlebendigen‘ oder ‚Wiederbeleben‘ Distanzen überbrücken und hist. oder kulturelle Differenzen negieren können. Neben

– Seite 459

– Spalte 917

der mit dem Spät-MA (wieder-)beginnenden ‚narrativen Aneignung des Fremden‘ (101; 119) – hier noch in deutlicher Konkurrenz zur Bibel – stehen seit der Renaissance unterschiedliche Modelle bereit, die diese Aneignung ermöglichen oder zumindest plausibel erscheinen lassen (89). Das eine Modell basiert auf einem – wie es Jacques Solé genannt hat – ‚christlichen Vergleichswesen‘, das mit der Renaissance und der Entdeckung Amerikas einsetzt und ‚den Eroberern der modernen Welt ein wütendes Vorurteil der Einheit‘ (119, 114) vermittelte und zugleich ein höchst konkreter Vorlauf für die Entstehung der religionshist. Komparatistik im Zeitalter des Kolonialismus war (113). Nach unterschiedlichen Vorläufen im 18. Jh. kulminiert im 19. Jh. das Bereithalten fremder und ferner Kulturen im Medium von Wiss. Das Programm der Altertumswiss. mit ihren Ansprüchen zu ‚bewahren, wiederherzustellen, zu verlebendigen und wiederzubeleben‘, wurde in den Philol. und Regionalwiss. auch auf Religionen übertragen: Auch relig. Texte dieser Kulturen gehen in das Medium ihnen fremder Wiss. (Philol. und Phil.) ein, ohne aber dort grundsätzlich ‚musealisiert‘ zu werden. Auch ‚fremde‘ Relig. gehören in der europ. Religionsgesch. auf diese Weise zur Umwelt einer bestimmten Relig. (43).

Wirkungskreis und jeweils veränderter Fächerverbund haben für das Fach R. und seine spezifischen Gegenstände in mehrfacher Weise Konsequenzen gehabt: Zum einen hat die traditionelle Verbindung mit der Missionswiss. die religionswiss. Forsch. in einen vorgegebenen theol. Rahmen einbezogen. Von dem ‚christlichen Vergleichswesen‘ des 16. und 17. Jh.s (119, 110–131) über eine Missionswiss. im Rahmen des Kolonialismus des 19. Jh.s bis hin zu einer Theol. der Religionen oder einem Dialog der Religionen der jüngsten Zeit (29; 123), werden jeweils religionshist. Informationen in ‚fremde‘ Kontexte, die einer fremden Kultur und Relig. eingestellt. Das macht die

– Spalte 918

exponierte Stellung der R. im Rahmen einer Wissenschaftstheorie, für R. als Bezugswiss. für bildungspolit. Optionen, den Streit der Fakultäten, schließlich staatliche Interventionen aus.

Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß es schon vor der Aufklärung Ansätze gab, den ‚heidnischen Religionen‘ einen von der christl. Heilsgesch. unabhängigen Wert zuzugestehen: Neben Schr. wie der des Francois de La Mothe le Vayer, De la vertu des Payens (Kardinal Richelieu gewidmet), von 1757 ist hier auf dt. Seite v. a. Gotthold Ephraim Lessings Plädoyer für eine ‚Vergleichung der Religionen‘ von 1754 (82) zu nennen, das in sein Konzept von einer Erziehung der Menschheit im Rahmen der göttlichen Offenbarung einmündet. Bei dem anderen großen Vorläufern der R. als Disziplin (44; 137) treten – mutatis mutandis – die gleichen Probleme auf: Friedrich Schleiermacher weist zwar – noch nachdrücklicher als Lessing – der Vielfalt der positiven Religionen einen eigenen, legitimen Status zu (sie sind ‚notwendige‘ Konkretisierungen: 109, 55), relativiert aber für eine religionshist. Erforsch. der Religionen diese Position dadurch, daß er den verschiedenen Gottesvorstellungen nur akzidentellen Charakter zuweist, – alle internen Reflexionen zudem, Dogmatik und Mythol. v. a., zurückweist.

Gladigow Burkhard

§ 4. Komparatistik und Romantik

Die Mitte des 19. Jh.s bringt mit der vergl. Sprachwiss. zugleich die vergl. Mythen- und Religionsforsch. Man vergleicht die Mythen der verschiedenen Völker, deckt Ähnlichkeiten und Verwandtschaften auf und versucht auf einer solchen, verbreiterten Basis eine neue Deutung ‚des‘ Mythos. Eine erste Emanzipation einer Wiss. von der Relig. erfolgt über ein Gebiet, bei dem die Gefahr von Kollisionen mit der zeitgenössischen Theol. und auch Phil. sehr gering war: das der Mythol. Die eine solche Entwicklung gewiß nicht einleitende, wohl aber auslö

— Seite 460

— Spalte 919

sende Gestalt ist die Georg Friedrich Creuzers. In seinem Hauptwerk „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“, zuerst 1810–1812 in vier Bänden erschienen, deutet Creuzer die Mythen der Griechen, wohl unter dem Einfluß der Heidelberger Romantik, als gleichsam chiffrierte Mitteilungen orientalischer Weisheit.

Trotz aller Widerlegungsversuche und Einsprüche – etwa durch Karl Otfried Müller – blieb Creuzers romantisch-spekulative Symbolik, den Geist der Zeit widerspiegelnd (12), einflußreich und hat etwa auf Schellings Phil. der Mythol. offen eingewirkt. Die Dt. Mythol. Jacob Grimms von 1835, nach Wilhelm Grimms Dt. Heldensagen von 1829 und den Dt. Sagen von 1816/18 (Grimm, Jacob und Wilhelm) verfaßt, gehört in den gleichen Kontext einer Suche nach einer ‚Neuen Mythologie‘ (dies eine Forderung des sog. Systemprogramms des dt. Idealismus (dazu die Beiträge bei 32), möglichst einer nationalen Mythol.

Den Anspruch, den Mythos energisch mit bestimmten hist., geogr., und ‚antiquarischen‘ Bedingungen einer Zeit in Verbindung zu bringen – zunächst nicht mehr –, hat Müller in einer eigenen Schrift, den „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie“, von 1825 verteidigt. Bei allem respektvollen Abstand von Kant – auf dessen Prolegomena er sich explizit bezieht – wird aus den Worten der Einleitung doch deutlich, daß auch K. O. Müller in der Mythol. eine eigenständige wiss. Disziplin sieht (130; 19), die man auf den Stand der Phil. zu bringen habe. Hier liegt der Anspruch verborgen, daß die Mythol. neben der Phil. ihr Feld als Wiss. zu verteidigen habe, ein Nachhall der romantischen Konzeption vom Mythos als neben Dichtung und Phil. eigenständiger und elementarer Ausdrucksweise der Menschheit. Müllers Hauptverdienst ist es, die Mythenforsch. aus den Sphären symbolistischer Spekulation auf den Boden hist. Bedingungen herabgeholt zu haben. Die Zuordnung von Mythen und

— Spalte 920

Mythenkreisen zu bestimmten Stämmen und bestimmten Kultstätten führte zu neuen Erkenntnissen über die Vielfalt mythischer Konzepte und verwies mit Nachdruck auf das grundsätzliche Problem der Variabilität von Mythen.

Gladigow Burkhard

§ 5. Mythos und Ritus

Am Ende des 19. Jh.s, nach vergl. Mythol., Auswertung der ‚niedereren Mythol.‘ durch Wilhelm Mannhardt und Friedrich Max Müllers allegorisierender Naturmythol., werden K. O. Müllers Ansätze in einem neuen wissenschaftsgeschichtl. Kontext noch einmal virulent: William Robertson Smith, der engl. Theologe und Semitist, veröffentlicht 1889 seine „Lectures on the Religion of the Semites“ (1894², 1899 ins Dt. übersetzt [118]), und führt paradigmengestaltend vor, wie man durch Vorstellungs- und Glaubenskomplexe hindurch auf Rituale und Institutionen schließen kann. Andrew Lang ist umgekehrt der erste Ethnologe, der die ‚primitiven‘ Gebräuche und Mythen mit griech. verglich. Für die R. sind die Arbeiten von 1884, „Custom and Myth“ und von 1887, „Myth, Ritual and Religion“ von besonderer Bedeutung. Mit Lang zusammen ist James George Frazer zu nennen, dessen „Golden Bough“ von 1890, W. R. Smith gewidmet, in 3. Aufl. von 1920 auf 12 Bde angewachsen ist und zu einem Grundbuch für archaische Rituale in der Religionsgesch. wurde.

So entwickelte sich um die Jh.wende – und noch über sie hinaus wirkend – eine neue vergl.R., die sich im besonderen ‚primitiven Bräuchen‘ und Kulturen zuwandte und ihr Vergleichsmaterial von allen Völkern und Gebieten bezog. Diese Richtung der R. wurde nach einigem Zögern von der philol.-hist. Einzelforsch. aufgegriffen und hatte hier Erfolge zu verzeichnen. Useners Schüler Dieterich, Hrsg. des Archivs für R. und der „Religionswissenschaftliche Versuche und Vorarbeiten“, hat die religionshist. Vorgaben von Usener, Rhode und Frazer

— Seite 461

— Spalte 921

auch in den Philologien heimisch gemacht. „Der Umschwung war vollendet“, schreibt Nilsson in der forschungsgeschichtl. Einleitung seiner griech. Religionsgesch. „statt der Mythen waren die Riten in den Vordergrund getreten“ (S. 10). Eine der wichtigsten Konsequenzen dieser Umorientierung war, daß man nun zw. Mythol. und Relig. scharf zu trennen versuchte, und, am Sonderfall der röm. Relig. zuerst vorgeführt (138), aus einer Relig. eine ihr ‚fremde‘ Mythol. gewissermaßen ‚herauslösen‘ konnte. „Völlig auszuschneiden ist für die römische Religionsforschung,“ konstatiert Wissowa (138, 9), „eine Art von Überlieferung ..., die mythologische Dichtung“.

Gladigow Burkhard

§ 6. Verwandtschaft der Religionen

Um die Mitte des 19. Jh.s hatten die Erfolge der Vergl. Sprachwiss. und Vergl. Mythen- und Religionsforsch. nicht nur neue Theorien über den ‚Ursprung von Religion‘ hervorgebracht, sondern – wissenschaftsgeschichtl. gesehen, sehr viel folgenreicher – Thesen über eine Verwandtschaft von Religionen. Wie bei den Sprachen versuchte man auch bei den Mythen – und den ihnen zugeordneten Relig. – eine Verwandtschaft, ein Abstammungsverhältnis und einen ‚Ursprung‘ aufzuzeigen. Wenn Evans-Pritchard im Rückblick auf die Diskussion der Jh.wende notiert, daß die so lebhaft geführten Debatten daran zugrunde gegangen seien, „daß sie Erklärungen für Religion in Kategorien des Ursprungs anboten“ (31, 147), ist das eine weitere Interferenz zw. aktueller kultureller Situation und religionswiss. Theorien. Das gilt nicht nur für die Vergl. R. und die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg: Für eine geschichtswiss. Komparatistik gilt allg., daß „die Hinwendung zur vergleichenden Methode wesentliche, wenn nicht sogar entscheidende Antriebe von einem außerwissenschaftlichen Interesse erhalten hat“ (108, 205). Dieses „außerwissenschaftliche Interesse“, läßt sich einerseits auf eine Abwehr eines Ethnozentris

– Spalte 922

mus zurückführen, stammt aber andererseits auch aus einer Auflösung der Positionen des Historismus des 19. Jh.s, der hist. Individualität in einer jeweils einzigartigen nationalen Individualität aufgehoben sah. Die Konzeption einer „inneren Unendlichkeit des Individuellen“ war zunächst gegen die Möglichkeit eines „generalisierenden Vergleichs“ (108, 205) gerichtet und sollte bestenfalls unspezifische, paradigmatische Vergleiche zulassen.

Die Verbindung von F. M. Müller und F. Schleiermacher, von Naturmystik und Naturmythol., charakterisiert eine spezifisch dt. Komponente der Wissenschaftsgesch. Wenn Müller ganz im Sinne Schleiermachers in seiner ‚Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft‘ von 1870/76 definiert: „Religion ist die geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter verschiedenen Namen und wechselndsten Formen zu fassen“ (93, 15), ist das die unmittelbare Anwendung des romantischen Programms auf Etym. Relig. ist für Müller „Neugierde nach dem Absoluten“ oder „Sehnsucht nach dem Unendlichen, hervorgerufen durch ein Gefühl von Schwäche, Abhängigkeit, Unbefriedigkeit“. Schleiermachers berühmte Bestimmung von Relig. als „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ wird praktisch zitiert, sie wird freilich zunächst einmal im Blick auf ihre Folgen für die Sprache ausgewertet. „Fast alle Nationen haben zu diesem Zwecke“, – so Müller zur Auswirkung des Abhängigkeitsgefühls – „unter anderen Namen auch den gebraucht, der ursprünglich den glänzenden Himmel bedeutete“ (S. 249).

Die Vergleichbarkeit – das zentrale Problem jeder Komparatistik – von Götternamen wird über die Gleichheit von Naturscheinungen hergestellt. F. M. Müller hängt dem romantischen Schema der Naturmythol. – Präsenz des Unendlichen im Endlichen – in einem solchen Maße an, daß ihn die spottlustigen Briten selbst zu einem

– Seite 462

– Spalte 923

Sonnenmythos erklärt haben. Das Verfahren der Benennung des Überlegenen oder Unendlichen setzt sich nach Müller fort, „bis zuletzt jede Stätte der Natur, in der der Mensch ein Heiligtum des Göttlichen ermitteln konnte, erschöpft war“ (S. 257). Der Weg von der Namengebung führt für Müller schließlich zur entwickelten Mythol., jener „unvermeidlichen Catastrophe in dem Leben der Sprache“ (S. 303), die sich von einer Unmittelbarkeit im Ansprechen des Unendlichen weit entfernt.

Gladigow Burkhard

§ 7. Der eigene Glaube und die fremden Religionen

Mit dem Bedarf, auch ‚fremde‘ Relig. oder die Relig. von Fremden darzustellen, verändern sich potentiell Darstellungsmodi und wohl auch das Interesse an einem selbständigen Gegenstand ‚Religion‘. Daß sich unter diesen Rahmenbedingungen die entstehende R. zunächst über Philologien definiert (und nicht etwa als ‚Kunstgeschichte‘ oder ‚Religionsarchäologie‘), ist zunächst nicht verwunderlich: Die ‚Lesbarkeit von Religion‘ (48) ist eine spezifische Option der europ. Religionsgesch., die durch das Christentum normative Qualitäten bekommen hat. Spätestens mit dem 4. nachchristl. Jh. hat sich ein Prozeß durchgesetzt, dessen Endpunkt man plakativ als Überzeugung von der ‚Lesbarkeit von Religion‘ bezeichnen könnte. Texte werden zum privilegierten Medium relig. Tradition, – nicht mehr Kultbilder, Kultbauten oder Orte. Das hatte zur Folge, daß die phil. und philol. Interpretations- und Unterweisungstechniken zu konstitutiven Elementen relig. Tradition wurden, nicht nur der christl. – und das, zumindest in den dominanten europ. Konstellationen, bis heute. Die Anwendung der neuzeitlichen philol.-hist. Methoden, eigtl. für andere (klass.) Texte entwickelt, auf die Bibel liegt dann in der Konsequenz der europ. Wissenschaftsgesch. Zunächst nicht ganz ohne Widersprüche akzeptiert, – in Literalismus und Fundamentalismus bleibt dieser

– Spalte 924

Widerspruch bis in die Gegenwart Programm.

Religion überhaupt zum Gegenstand einer Wiss. zu machen, war von Anfang an ein doppeltes Problem: Über welche Gegenstände kann Wiss. überhaupt handeln, wenn sie Religionen zu ihrem Gegenstand erhebt, und: Gilt das in gleicher Weise für die ‚eigene‘ Relig.? Für die grundsätzliche Frage der ‚Darstellbarkeit‘ von Religionen im Medium von Wiss. verdient Beachtung, daß sich F. M. Müller in seiner „Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft“ von 1874 (und schon vorher) mit möglichen Einwänden seiner Zeitgenossen auseinandersetzt, ‚Religionen‘ zum Gegenstand von Wiss. zu machen: „Ich weiß sehr wohl, daß es mir an entschiedenen Gegnern nicht fehlen wird, welche die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums der Religionen ebenso leugnen werden, wie sie einst die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums der Sprachen, als solcher, leugneten“ (93). „Schon der Name Religionswissenschaft hat für manche Ohren etwas Verletzendes“, oder, an anderer Stelle, „Eine Vergleichung aller Religionen der Welt, wobei keine eine bevorzugte Stellung in Anspruch nehmen kann, gilt bei Vielen als gefährlich und tadelnswerth ...“.

Der Vergleich als privilegierte ‚Methode des 19. Jahrhunderts‘ bringt F. M. Müller dann doch dazu, 1870 in der Royal Institution eine „Introduction to the Science of Religion“ vorzustellen, die seitdem eine Art Programmschrift für das Fach R. und seine akademische Institutionalisierung geworden ist. F. M. Müllers Science of Religion steht für ihn im umfassenden Rahmen einer Science of Man, für die er 1887 „Lectures on the Science of Thought“ vorträgt. In den zuvor publizierten „Chips from a German Workshop“ von 1867 (I, 1867, XIX) läßt Müller in höchst pathetischer Sprache, mit einer Emphase, die an das „Systemprogramm des deutschen Idealismus“ erinnert, jene „Science of Religion“ am En

— Seite 463

— Spalte 925

de eines wissenschaftsgeschichtl. 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“.

Gladigow Burkhard

§ 8. Themenfelder der R

1. Eine religionswiss. Behandlung des Relig.styps Polytheismus war – in Abgrenzung zum ‚eigenen‘ Monotheismus – lange Zeit ein Wertungs- und ein methodisches Problem der R. Eine deskriptive R. war verpflichtet, die Vielheit der Religionen und eine Vielheit der Götter in der gleichen, nicht abwertenden Weise zu behandeln, wie die eigene Relig. Diese Prämisse kollidierte bis weit in das 19. Jh. hinein mit der Einordnung des Polytheismus aus der Sicht einer natürlichen Theol. Während Theologen und Philosophen in der Tradition Marsilio Ficinos mit der Vielheit von Religionen umzugehen in der Lage waren (zur Entwicklung zw. MA und Reformation: 89), blieb die Vielheit der Götter in ‚einer‘ Relig. ein Problem. Während auch in der Entwicklung der Natürlichen Theol. zur Religionsphil. die Frage nach der Vielheit der Relig. und ihrem Verhältnis zur Wahrheit im Vordergrund bleibt (33), ist die Antwort auf die Frage nach einer Vielheit von Göttern in einer Relig. unverändert negativ. Bis ins 20. Jh. hinein kann Polytheismus über Naturbefangenheit und ‚Unsittlichkeit‘ (141) definiert werden.

In der religionshist. Forsch. hat es zunächst A. Brelich (16; zur Forschungsgesch.: 46) unternommen, in differenzierter Weise kulturelle Rahmenbedingungen eines etablierten Polytheismus zu bestimmen und damit die Charakterisierung dieses Relig.styps von einer theol. diktierten Alternative ‚Monotheismus–Polytheismus‘ abzukoppeln. Unabhängig von Brelichs Hinweis auf einen entwickelten Ackerbau als Basis polytheistischer Religionen haben

— Spalte 926

G. E. Swanson (124) und C. Lemert (80) komplexe Kulturen und polytheistische Religionen in Beziehung zueinander gesetzt, E. Topitsch (125) schließlich hat hierarchische Ordnungen altorientalischer und aind. Panthea mit Reflexionen über polit. Herrschaft und ihre relig. Legitimation in Verbindung gebracht. Mit dieser Veränderung des Forsch.sinteresses konnten dann nicht nur gemeinsame Eigenschaften polytheistischer Religionen angesprochen werden – dies das ‚morphologische Forschungsprogramm‘ Brelichs (15; 25) –, sondern die Binnenstruktur polytheistischer Religionen (40) im Verhältnis zu den sie tragenden Kulturen.

2. Eng mit der Frage nach der Struktur einer polytheistischen Relig. verbunden ist die Frage nach ihren Grenzen, ihrem ‚Systemcharakter‘ und ihrer ‚Identität‘ (114). Die Identität jedes der Elemente einer polytheistischen Relig. scheint, regional betrachtet, unproblematisch zu sein: Kultort, Kultbild und die dazugehörigen Rituale sichern die Identität eines Kultes in einer Weise, die vordergründig jede Frage in dieser Richtung überflüssig macht. Die Etablierung des ‚großen‘, ortsfesten Kultbildes stellt – im Unterschied zu mobilen und variablen Statuetten – einen der folgenreichsten Kanonisierungsprozesse der Religionsgesch. (42) dar. Präsenz und materielle – damit auch ikonographische – Konstanz des großen Kultbildes ‚sichern‘ die entspr. Gottesvorstellung gegen Veränderungen und binden das Bild der Gottheit über die dazugehörige

Territorialherrschaft an Herrschaft und Herrschaftsinteressen. ‚Versorgung‘ des Gottes, Privilegierung durch den Gott und die Kontrolle des Zuganges zum Gott bilden in dieser Konstellation ein wichtiges Element von Herrschaft in den frühen Staatenbildungen.

Kultübertragungen sind in diesem Rahmen die einzigen Gegebenheiten, bei denen

— Seite 464

— Spalte 927

Identität problematisch werden könnte; Rituale der Übertragung (111) sichern aber in solchen Fällen Identität und demonstrieren lokale Kohärenz. Ebenso eindeutig, wie ein konkreter, ant. Kult zu bestimmen ist, so problematisch ist es, die Identität einer Konstellation von Kulturen, also einer polytheistischen Relig., so zu bestimmen, daß sich die Frage beantworten ließe: Kann man der falschen Relig. angehören?. Pantheonbildungen und Göttergruppierungen liefern hier nur Ordnungen von Teilbereichen, nicht aber ‚das gemeinsame System‘, das Zugehörigkeit normativ vorgeben könnte. Die Kohärenz oder Komplementarität von Kulturen scheint hier nicht über individuelle Präferenzen konstituiert zu sein, sondern vielmehr über die sozialen und polit. Einheiten, die Träger der Kulte waren.

3. Ohne auf die Vexier-Frage einer Wesensdefinition von Religion (59; 58) eingehen zu wollen, seien die folgenden Überlegungen durch die Vorannahme oder These bestimmt, daß es erst von einer gewissen Komplexität von Kultur möglich ist, von ‚Religion‘ und schließlich gar von Relig. ‚in‘ der Kultur zu reden. Unterhalb einer hinreichenden Komplexität gehen kulturelle Kommunikationsformen, Organisationsmuster und mitlaufende Normativitäten ununterscheidbar ineinander über, so daß ‚Kultur‘ und ‚Relig.‘ nicht wie distinkte Größen angesprochen werden können. Trotzdem wird unter Anwendung eines religionswiss. Relig.sbegriffs (zur Generierung von Grundbegriffen: 21) erkennbar, daß Relig. im Prozeß der Ausdifferenzierung der Teilbereiche von Kultur (55; 47) eine besondere Rolle spielt.

Gegen eine ‚naturwüchsige‘ Ausdifferenzierung von Teilbereichen zu selbständigen ‚Kulturen‘ werden von dem Teilsystem ‚Religion‘ ausgehend Normativitäten generiert und schließlich professionell vertreten, die sich deutlich von vergleichbaren ‚Binnenre-

— Spalte 928

gelungen‘ anderer kultureller Teilsysteme unterscheiden. Von dem Bereich ‚Religion‘ aus werden bspw. Abgaben, Strafverfügungen, Heiratsverbindungen, Stadtgründungen und Kriegspraxen geregelt, für die es ‚schon lange‘ interne Regulativen und Plausibilitäten gab. Ökonomische, soziale, rechtliche, urbanistische und milit. Professionalität haben regelmäßig eine je eigene Rationalität entwickelt. In gewisser Hinsicht ist ‚Religion‘ dann der kulturelle Teilbereich, der die Differenzierungsfolgen, denen er selbst seine Entstehung ‚verdankt‘ hat, ständig zurückzunehmen versucht. Relig. Vorgaben für Wirtschaft, Recht und später v. a. den Bereich der Wissenschaften ‚negieren‘ gewissermaßen Differenzierung und Differenzierungsfolgen von Kulturen. Dieser ‚anachronistische‘ Anspruch des Teilbereichs ‚Religion‘ auf Systemintegration (in einem weiteren Rahmen interpretiert: 84) begründet die Dynamik v. a. europ. Entwicklungen, in denen eine materielle oder normative Kompetenz der Relig. mit den in der Gesch. zunehmenden Kompetenzen anderer Professionen in Konflikt tritt.

Der relig. Anspruch auf ‚Systemintegration‘ kann eine gewisse Zeit lang über Komplexitätssteigerungen oder Professionalisierungen aufgefangen werden. Wenn Grenzen für diese Leistung, wie z. B. in Renaissance und Aufklärung, erreicht sind (oder provoziert werden), ergeben sich Orientierungskonflikte, bei denen Sinn-Ressourcen unterschiedlicher Bereiche gegeneinanderstehen können. Das relig. Sinnsystem kann dann ein Sinnsystem unter anderen sein (sekundärer Pluralismus) oder aber in seiner Reichweite systematisch eingeschränkt werden (Säkularisierung).

Gemeinsam ist diesen höchst unterschiedlichen kulturellen Prozessen, daß im Rahmen einer Binnendifferenzierung von Kulturen spezifische Funktionen generiert werden, von den die relig. nur eine unter vielen ist. Das ist eine Situation, die kom-

— Seite 465

— Spalte 929

plexe Kulturen und Kulturkontakte voraussetzt. Konkret gesprochen: Mit der Ausdifferenzierung von Kultur in relativ selbständige Teile (Subsysteme) ergibt sich auch die Möglichkeit (oder das Problem), diese Teile in einer neuen Weise zu rekombinieren oder gar ‚fremde‘ Elemente aus anderen Kulturen zu inkorporieren. Was unter den ethnol. Begriffen wie Diffusion oder Enkulturation den ‚Normalfall‘ kultureller Kontakte und Austauschbeziehungen erfaßt, wird prekär, wenn ein dominantes Subsystem ‚ausgetauscht‘ werden soll (unter der Perspektive ‚Untergang‘ diskutiert bei 139).

Die Abfolge von mediterraner zu europ. Religionsgesch. ist durch ein solches Paradigma charakterisierbar. Mit der Etablierung des Christentums als Staatsrelig. haben es die christl. Ks. unternommen, ‚die‘ ant. Religionen von Gesetzes wegen gegen das Christentum auszutauschen (35) – unter weitestgehender Beibehaltung aller anderen Subsysteme der röm. Kultur. Es scheint

überhaupt so, als ob der ‚europäische‘ Relig.sbegriff ein Reflex oder Indikator dieses singulären Unternehmens ist, so die These von D. Sabbatucci (105): Der Begriff ‚religio‘ diente dazu, einen Bereich der ant. Kultur zu definieren, der herauslösbar sein sollte, ohne das Gesamtsystem der Kultur zum Einsturz zu bringen. Der hist. unbestreitbare Erfolg dieses Unternehmens schien den eurozentrischen Begriff zu legitimieren und ‚Religion‘ zu einem kontextlosen, ja zeitlosen präsenten Phänomen (s. die Beiträge bei 74; 91) zu machen.

Gladigow Burkhard

§ 9. Methodenprobleme der R

Die Wechselbeziehung zw. ‚Religion‘ und Ges.entwicklung ist der klass. Gegenstand einer hist. Religionssoz. und insoweit den globalen religionssoz. Thesen unterworfen. In der Bestimmung des Verhältnisses von Relig. und Ges. schwanken diese zw. Aufhebung und Trennung (Relig. als Symbol des gesellschaftlichen Zusammenhangs bei

— *Spalte 930*

Dürkheim) und Betonung der Trennung (Relig. als gesellschaftliche Defizite kompensierende Ideologie). Dazw. liegt, die legitimen Ansätze beider Thesen mitberücksichtigend, ein wissenssoz. Ansatz, der die kultur- und schichtspezifischen Bedingungen und Formen des Wissenserwerbs zum vorrangigen Gegenstand nimmt, also ‚wie jeweils aus gesellschaftlichen Bedingungen heraus‘ ‚Wirklichkeit‘ entworfen wird.

An diesem Punkt kreuzen sich die Diskussionslinien der Säkularisierungsdebatte mit jenen einiger Evolutionstheorien: Stellen Gesellschaften ohne Relig. die letzte, höchste Stufe kultureller Entwicklung dar (‚positives Stadium‘, Auguste Comte; Untergang der Religion in der ‚klassenlosen Gesellschaft‘, Karl Marx), oder charakterisiert der ‚Verlust des Glaubens‘ ein defizitäres Stadium, gar den ‚großen Abfall‘?

Neben einer konsequenten Historisierung von Relig. stehen in jüngster Zeit Forsch.sansätze, die nach dem Evolutionsvorteil von ‚Relig.‘ für den Menschen fragen (57; 22), oder gar nach einer neurobiologischen Fundierung des Gottesglaubens (93a). Den Weg zu einer partiellen ‚Enthistorisierung‘ des Phänomens Relig. waren schon zuvor Forscher gegangen, die einen vorgeschichtl. ‚Ursprung von Relig.‘ auf den Genuß psychoaktiver Pflanzen, v. a. halluzinogener Pilze, zurückführen wollten (2; 38; 103a). Die besonderen Potentiale einer hist.R. liegen demgegenüber nicht so sehr in einer Analyse biologischer oder pharmakologischer Vorbedingungen von Relig., sondern sehr viel eher in einer Beschreibung der konkreten Differenzierungsbedingungen von Relig. im Rahmen der sie tragenden Kulturen. Wenn sich mit steigender kultureller Komplexität die Ansprüche auch an die Relig. verändern, scheint der Bedarf an relig. Orientierungsmustern zu steigen, die nicht mehr eindeutig ‚alten‘ oder ‚neuen‘ Relig. zuzuordnen sind. Das ist der Gegenstandsbereich einer hist. orientierung R., die

— *Seite 466*

— *Spalte 931*

die grundsätzliche Historizität ihres Gegenstandes nicht außer acht läßt.

Stand und aktuelle Probleme der R. sind wahrscheinlich nicht mehr so sehr durch ihr Verhältnis zur Theol. und den Philologien bestimmt, als vielmehr dadurch, daß höchst unterschiedliche Wiss., von der Biologie, Pharmakologie, Physik über Ethologie, Psychologie und Psychoanalyse, Soz., Politologie, Rechts- und Wirtschaftswiss., Literaturwiss., bis hin zur Geschichtswiss. – schließlich in höchst unterschiedlicher Weise auf das Phänomen ‚Religion‘ zugreifen. So häufen sich, nach Vorläufern im 19. Jh., in den letzten J. Arbeiten – es werden jeweils nur Beispiele herausgegriffen –, die Biologie auf Relig., relig. Verhalten, relig. Orientierungen anwenden, wie „The Neurobiology of Myth and Ritual“, „The Biology of God“ oder „Biotheology“. Ethnographische Beobachtungen und Versuche mit Halluzinogenen führen seit den 60er J. zu pauschalen Thesen über einen ‚Ursprung von Religion‘ durch den Genuß von Halluzinogenen.