

# LEHRWERK EVANGELISCHE THEOLOGIE 10

Henning Wrogemann

## Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie



# Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie

# Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh)

Unter Autorenschaft von

Michael Domsen, Beate Ego, Katharina Greschat,  
Isolde Karle, Ulrich H. J. Körtner, Christof Landmesser,  
Rochus Leonhardt, Wolf-Friedrich Schäufele  
und Henning Wrogemann

Band 10

Henning Wrogemann

**Religionswissenschaft  
und  
Interkulturelle Theologie**



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



Henning Wrogemann, Dr. theol., Jahrgang 1964, ist seit 2007 Professor für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel und Leiter des von ihm 2011 gegründeten Instituts für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien. Er wurde 1995 an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg promoviert und habilitierte sich dort 2005. Wrogemann ist Mitherausgeber der Zeitschriften *Evangelische Theologie*, *Verkündigung und Forschung* und *Theologische Literaturzeitung*. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören die Themen Interkulturelle Hermeneutik, Interreligiöser Dialog, Missionstheologie sowie Gegenwartsfragen im Islam.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://.dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Satz: ARW-Satz, Leipzig  
Druck und Binden: BELTZ Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

ISBN 978-3-374-05492-3 // eISBN (PDF) 978-3-374-05493-0  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# ZUM LEHRWERK

Das Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh) bietet einen Überblick über alle Fächer der Evangelischen Theologie nebst einer Einführung für Theologinnen und Theologen in die Religionswissenschaft. Auf dem aktuellen Stand der Forschung vermittelt es das Grundwissen für Studium und Examen. Zielgruppe sind Studierende der Evangelischen Theologie im Hauptfach sowie im Diplom- oder Magisterstudium Evangelische Theologie. In besonderer Weise dürfen sich Studierende mit dem Berufsziel Pfarramt und Lehramt – hier vor allem, aber nicht ausschließlich am Gymnasium – angesprochen fühlen. Das Lehrwerk lässt sich aber auch unabhängig von modularisierten Studiengängen benutzen. Das Bemühen um einen klaren Aufbau der Bände und eine griffige Sprache, bei der Fachterminologie und gutes Deutsch zu sammenfinden, zielt auf eine Leserschaft, die Freude an theologischer Bildung hat.

Die Bände des Lehrwerks wollen keine historisierende Darstellung der einzelnen theologischen Fächer und Teildisziplinen geben, sondern gegenwartsbezogenes theologisches Grundwissen vermitteln. Dabei bemühen sich die Autoren, den Gesichtspunkt der fachwissenschaftlichen Relevanz von Theologie mit der praxisorientierten Ausrichtung auf das künftige Berufsfeld der Studierenden zu verbinden. Die Leitfrage bei der Stoffauswahl lautet: Welches Grundwissen ist für den Erwerb der im Pfarramt oder im Lehramt geforderten theologischen Kompetenz entscheidend?

Für jeden Band ist selbstverständlich sein Autor oder seine Autorin verantwortlich. Zugleich aber wurde jeder Einzelband vor dem Erscheinen im Herausgeberkreis im Hinblick auf inhaltliche Grundentscheidungen und Aufbau gründlich diskutiert. Auf diese Weise werden Querverbindungen hergestellt und Überschneidungen vermieden, um dem Gesamtwerk bei aller theologischen Pluralität die nötige Geschlossenheit zu verleihen. Den Leserinnen und Lesern sollen auf diese Weise die innere Einheit der Theologie und die bestehenden Zusammenhänge

zwischen ihren Einzeldisziplinen, ihren Fragestellungen und Methoden deutlich werden (enzyklopädischer Aspekt).

Der Umfang der Bände und ihr Aufbau richten sich nach den Erfordernissen des für Studierende im Rahmen von Prüfungsvorbereitungen rezipierbaren Stoffes. Die Hardcovereinbände sind strapazierfähig, die Ladenpreise bezahlbar.

Bis 2023 erscheint das Lehrwerk Evangelische Theologie in zehn Bänden:

- 2018: Band 5: Dogmatik (Ulrich H. J. Körtner)  
Band 9: Ökumenische Kirchenkunde (Ulrich H. J. Körtner)
- 2019: Band 6: Ethik (Rochus Leonhardt)  
Band 8: Religionspädagogik (Michael Domsgen)
- 2020: Band 7: Praktische Theologie (Isolde Karle)  
Band 10: Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie (Henning Wrogemann)
- 2021: Band 4: Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart (Wolf-Friedrich Schäufele)
- 2022: Band 1: Altes Testament (Beate Ego)  
Band 3: Kirchengeschichte I: Von der Alten Kirche bis zum Hochmittelalter (Katharina Greschat)
- 2023: Band 2: Neues Testament (Christof Landmesser)

Allen Bänden sind ein Literaturverzeichnis sowie Register – je nach Notwendigkeit zu Personen, Sachen und Bibelstellen – beigegeben. Die verwendeten Literaturabkürzungen richten sich nach der jeweils aktuellsten Ausgabe des *Internationalen Abkürzungsverzeichnisses für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), die Abkürzungen der Bibelstellen nach den *Loccumer Richtlinien*.

Leipzig, im September 2017

Verlag und Autorenschaft

# INHALT

Vorwort .....	IXX
---------------	-----

## A Religionswissenschaft

Einleitung .....	2
------------------	---

### I Religionswissenschaftliche Theorie

#### 1. Entstehung der Religionswissenschaft und frühe Ansätze

1.1	Von der Religionsphilosophie zur Religionswissenschaft.....	4
1.1.1	Religionsphilosophie im 17.-19. Jahrhundert .....	4
1.1.2	Anfänge der Religionswissenschaft im frühen 19. Jahrhundert .....	12
1.1.3	Vergleichende Philologie, Übersetzungen und Editionen	13
1.1.4	Taxonomien von Religion und die »Entdeckung« des Buddhismus .....	16
1.1.5	Philologische Religionswissenschaft – Friedrich Max Müller .....	17
1.1.6	Kritische Würdigung und Ausblick .....	22
1.1.7	Weiterführende Literatur.....	24
1.2	Religionsgeschichtliche und hermeneutische Ansätze .....	24
1.2.1	Die Religionsgeschichtliche Schule.....	25
1.2.2	Religionen und hypothetische Anempfindung – Ernst Troeltsch .....	26
1.2.3	Religionen, Geschichte und Verstehen als Nachempfinden .....	27
1.2.4	Vergleichende Religionswissenschaft – Joachim Wach	29
1.2.5	Einklammerung, <i>historisches</i> Wesen und Verstehen als Intuition.....	30
1.2.6	Kritische Würdigung und Ausblick .....	35
1.2.7	Weiterführende Literatur .....	38
1.3	Religionssoziologische Ansätze – Klassiker .....	39
1.3.1	Von der frühen Soziologie zur Religionssoziologie .....	39
1.3.2	Religion und Gesellschaft – Émile Durkheim .....	40

1.3.3	Wissenschaftsverständnis und Religionsbegriff .....	41
1.3.4	Religion und Rationalisierung – Max Weber .....	46
1.3.5	Protestantische Ethik und Okzidentaler Rationalismus .....	48
1.3.6	Kritische Würdigung und Ausblick .....	50
1.3.7	Weiterführende Literatur .....	52
<b>2. Religionsphänomenologie und Religionsethnologie</b>		
2.1	Religionsphänomenologische Ansätze .....	53
2.1.1	Das Heilige als Objekt der Religion – Rudolf Otto .....	54
2.1.2	Religion und Macht – Gerardus van der Leeuw .....	58
2.1.3	Das Wesen der Religion – Friedrich Heiler .....	60
2.1.4	Der Heilige Kosmos – Mircea Eliade .....	62
2.1.5	Primäre und sekundäre Religionserfahrung – Theo Sundermeier .....	65
2.1.6	Kritische Würdigung und Ausblick .....	67
2.1.7	Weiterführende Literatur .....	70
2.2	Religionsethnologie – eine Übersicht .....	70
2.2.1	<i>Cultural Anthropology</i> – Franz Boas, Ruth Benedict ...	71
2.2.2	<i>Social Anthropology</i> – James Frazer, Mary Douglas .....	72
2.2.3	Funktionalistischer Ansatz – Bronislaw Malinowski ...	75
2.2.4	Semiotischer Ansatz – Clifford Geertz .....	79
2.2.5	<i>Writing Culture</i> – Karl-Heinz Kohl, Clifford Geertz ....	83
2.2.6	<i>Historical Anthropology</i> – Talal Asad .....	87
2.2.7	Kritische Würdigung und Ausblick .....	90
2.2.8	Weiterführende Literatur .....	94
<b>3. Religionssoziologie und Religionsökonomie</b>		
3.1	Religionssoziologie – Religion als System und <i>Public Religion</i>	96
3.1.1	Religionssoziologische Diskurse im Überblick .....	96
3.1.2	Strukturfunktionalismus – Talcott Parsons .....	96
3.1.3	Religion als System – Niklas Luhmann .....	98
3.1.4	Public Religion – José Casanova .....	101
3.1.5	Deprivatisierung von Religion – eine These in der Diskussion .....	102
3.1.6	Kritische Würdigung und Ausblick .....	103
3.1.7	Weiterführende Literatur .....	104
3.2	Religionssoziologie – <i>Invisible, Civil, Popular Religion</i> .....	105
3.2.1	<i>Invisible Religion</i> und Anthropologie – Thomas Luckmann .....	106

3.2.2	Unspezifische und spezifische Sozialform der Religion .....	108
3.2.3	Civil religion am Beispiel der USA – Robert Bellah .....	110
3.2.4	Überzeugungen, Symbole und Rituale von <i>Civil Religion</i> .....	111
3.2.5	Populäre Religion – Hubert Knoblauch .....	113
3.2.6	Kritische Würdigung und Ausblick .....	116
3.2.7	Weiterführende Literatur .....	118
3.3	Religionsökonomie – <i>Rational Choice</i> und Marktmodell .....	119
3.3.1	Religionsökonomie – Theorien im Überblick .....	119
3.3.2	Rational Choice-Theorie – Laurence R. Iannaccone .....	121
3.3.3	Fundamentalismus oder <i>Sectarianism</i> ? – Beispiel Netzwerke .....	123
3.3.4	Marktmodell und Mitgliedschaft – Rodney Stark und Roger Finke .....	126
3.3.5	Transaktionskosten und Konversion – Beispiel Fernhandel .....	128
3.3.6	Kritische Würdigung und Ausblick .....	129
3.3.7	Weiterführende Literatur .....	131
<b>4. Diskurstheorie, postkoloniale und kognitive Theorie</b>		
4.1	Religionswissenschaft und Diskurstheorie .....	133
4.1.1	<i>Imagining Religion</i> – Jonathan Z. Smith .....	134
4.1.2	<i>Manufacturing Religion</i> – Russell T. McCutcheon .....	135
4.1.3	Kritik an <i>sui generis religion</i> und ihren soziopolitischen Konsequenzen .....	136
4.1.4	<i>Ideology of Religious Studies</i> – Timothy Fitzgerald .....	140
4.1.5	Kritik des judäo-christlichen Religionsbegriffs am Beispiel Japans .....	141
4.1.6	Kritische Würdigung und Ausblick .....	143
4.1.7	Weiterführende Literatur .....	147
4.2	Postkoloniale und kognitive Theorie .....	148
4.2.1	<i>Postcolonial Studies</i> – Theorien im Überblick .....	149
4.2.2	Postkoloniale Kritik religionssoziologischer Diskurse .....	150
4.2.3	<i>Orientalism and Religion</i> – Richard King .....	152
4.2.4	<i>Cognitive Approach</i> – Theorien im Überblick .....	154
4.2.5	Kognition und Religion – Pascal Boyer .....	154
4.2.6	<i>Religious Concepts</i> – Harvey Whitehouse .....	156
4.2.7	Kritische Würdigung und Ausblick .....	157
4.2.8	Weiterführende Literatur .....	159

## II Themen und Fragestellungen

### 5. Dimensionen von Religion

5.1	Säkularisierung und Sakralisierung – politische Dimension	161
5.1.1	Säkularisation, Säkularismus, Säkularisierung – Begriffe	161
5.1.2	Moderne, Individualisierung, Markt – Theorieansätze	163
5.1.3	Ebenen der Säkularisierung – Wahrnehmungsmuster	164
5.1.4	Säkularisierung und historische Forschung – Metatheorie .....	166
5.1.5	<i>Multiple Secularities</i> – interkulturelle Perspektiven .....	171
5.1.6	Den Begriff Säkularisierung aufgeben? – Ausblick .....	174
5.1.7	(Re-)Sakralisierungen und ihre Medien – Seitenblicke	176
5.1.8	Weiterführende Literatur .....	177
5.2	Medien und Öffentlichkeit – mediale Dimension .....	178
5.2.1	Medien – theoretische Vororientierung .....	179
5.2.2	Medien, Religion und Kultur – neue Formen religiöser Präsenzen .....	179
5.2.3	Wandel der Öffentlichkeit und intermediäre Religion	181
5.2.4	Religiöse TV-Sender und die Regeln des Medienmarktes	183
5.2.5	Religiöses Fernsehen und neue rituelle Praktiken .....	186
5.2.6	Ausblick .....	187
5.2.7	Weiterführende Literatur .....	187
5.3	Raum und Repräsentation – räumliche Dimension .....	188
5.3.1	Raum und Religion – theoretische Vororientierung ....	189
5.3.2	Macht des Raumes – physische und soziale Räume ....	192
5.3.3	Räume der Macht – Erinnerungsräume .....	195
5.3.4	Raumdeutungen und Deutungsräume – Beispiele .....	196
5.3.5	Globalisierung und Lokalität – Verflechtungen .....	197
5.3.6	Die Stadt als Raum des Austausches zwischen Lokalität und Globalisierung .....	198
5.3.7	Ausblick .....	201
5.3.8	Weiterführende Literatur .....	202
5.4	Kanon und Kanonisierung – zeitliche Dimension .....	203
5.4.1	Ein kulturwissenschaftlicher Begriff von Kanon .....	203
5.4.2	Kanon und Kanonisierung als Thema religionswissenschaftlicher Vergleiche .....	206
5.4.3	Europäische Wissenschaft, Indien und Kanonbildung in der Kolonialzeit .....	207
5.4.4	Kanonisierungsprozesse in christlichen und islamischen Traditionen .....	211
5.4.5	Moderne, Medien, Kanonisierung und Identitätsfrage	214

5.4.6	Ausblick .....	216
5.4.7	Weiterführende Literatur .....	217

## 6. Religionswissenschaftliche Methodologie

6.1	Vergleich als Methode der Religionswissenschaft .....	218
6.1.1	Vergleich von Religionen – geschichtliche Hinführung .....	218
6.1.2	Methodik des Vergleichs – postmoderne Kritik und <i>New Comparativism</i> .....	221
6.1.3	Nomenklatur – Objektsprache und Metasprache .....	224
6.1.4	Entdeckung vs. Erfindung – Intuition und Intention ...	226
6.1.5	Kohärenz – im Phänomen oder im Auge des Betrachters?	228
6.1.6	Metatheorie – methodische Vorentscheidungen im Vergleich .....	230
6.1.7	Weiterführende Literatur .....	231
6.2	Zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie	233
6.2.1	Differenzierungen – historischer Rückblick .....	233
6.2.2	Methodenvielfalt – ein Blick in die Fächer .....	234
6.2.3	Theologie – Gegenstandsbereich und Perspektive .....	235
6.2.4	Systemische Einbindungen – Wissensproduktion für wen? .....	236
6.2.5	Verortungen – Religionswissenschaft in verschiedenen Kontexten .....	238
6.2.6	Bezugnahmen – Religionswissenschaft und Theologie	239
6.2.7	Weiterführende Literatur .....	242

## III Ausgewählte Religionsformationen im Überblick

### 7. Religionsformationen

7.1	Antike Religionen, tribale Religionen, Weltreligionen .....	244
7.1.1	Die Welt der Religionen und die Religionen der Welt – Einleitung .....	244
7.1.2	Antike Religionen – Eigensinn und bleibende Bedeutung .....	245
7.1.3	Tribale Religionen – vergangene und gegenwärtige Präsenzen .....	248
7.1.4	Weltreligionen – wer gehört dazu und was ist gemeint? .....	249
7.1.5	Neureligiöse Bewegungen und neue Religionen – Beispiele .....	250

7.1.6	Zur Auswahl der behandelten Religionen - Vorbemerkung .....	251
7.1.7	Weiterführende Literatur .....	252
7.2	Judentum .....	253
7.2.1	Geschichte Israels und rabbinisches Judentum .....	253
7.2.2	Geschichte des rabbinischen Judentums im Überblick .....	254
7.2.3	Traditionen und Lehre .....	260
7.2.4	Rituelle Praxis im Lebens- und Jahreszyklus .....	262
7.2.5	Jüdische Bewegungen im 19.-21. Jahrhundert .....	265
7.2.6	Messianische Juden .....	267
7.2.7	Weiterführende Literatur .....	268
7.3	Hindu-Traditionen .....	269
7.3.1	Epochen der indischen Religionsgeschichte .....	269
7.3.2	Hinduismus? – Gemeinsames der Hindu-Traditionen .....	273
7.3.3	Reinheit, Kastensystem, Dimensionen religiöser Praxis .....	275
7.3.4	Das Göttliche, Gottheiten, Verehrungsformen .....	279
7.3.5	Kolonial-Ära, globale Diskurse und Neohinduismus .....	284
7.3.6	Indien in der Gegenwart und <i>Hindutva</i> .....	286
7.3.7	Weiterführende Literatur .....	290
7.4	Buddhistische Traditionen .....	291
7.4.1	Gautama Buddha und frühe Geschichte .....	293
7.4.2	Charakteristika buddhistischer Lehre und Praxis .....	296
7.4.3	Theravāda-, Mahāyāna und Vajrayāna-Buddhismus .....	300
7.4.4	Kolonial-Ära, buddhistischer Modernismus und westliches Buddhismus-Bild .....	302
7.4.5	Neobuddhistische Bewegungen und buddhistische Volksfrömmigkeit .....	305
7.4.6	Aktuelle Entwicklungen .....	311
7.4.7	Weiterführende Literatur .....	314
7.5	Islamische Traditionen – I: Entstehung und Frühgeschichte .....	316
7.5.1	Arabische Halbinsel in vorislamischer Zeit .....	316
7.5.2	Muḥammad – I: Verkündigung in Mekka bis zur Auswanderung .....	317
7.5.3	Muḥammad – II: Zeit in Medina bis zum Tode Muḥammads .....	321
7.5.4	Die Zeit der ersten vier Kalifen und muslimische Expansion .....	323
7.5.5	Sunnitische und schiitische Islam – Profile im Überblick .....	328
7.5.6	Zum Wandel des Muḥammad-Bildes in islamischen Traditionen .....	332

7.5.7	Die islamische Frühzeit in muslimischen Diskursen der Gegenwart.....	336
7.5.8	Weiterführende Literatur .....	339
7.6	Islamische Traditionen – II: Lehre und Praxis .....	340
7.6.1	Von der koranischen Verkündigung zum Koran als Buch .....	340
7.6.2	Der Koran als Text: Religiöse Verwendung und Inhalte .....	343
7.6.3	Ḥadīth-Traditionen – Entstehung, Sammlung, aktuelle Bedeutung .....	349
7.6.4	Scharia – Verständnisse und Diskurse .....	354
7.6.5	Rituelle Pflichten – Theorie und Praxis .....	360
7.6.6	Volksislam – Islam in der alltäglichen Lebenswelt .....	
7.6.7	Weiterführende Literatur .....	364
7.7	Islamische Traditionen – III: Gegenwartsfragen .....	368
7.7.1	Salafiyya und Neosalafiyya – Entstehung und Richtungen .....	368
7.7.2	Globalisierung – Organisationen, Institutionen und Netzwerke .....	372
7.7.3	Regionale Vielfalt – islamische Präsenzen in Afrika und Asien .....	375
7.7.4	Reformislam – Entwürfe und Diskurse .....	376
7.7.5	Ġihādismus – Hintergründe und Erscheinungsformen .....	382
7.7.6	Genderfragen – Familienrecht und Koran-Exegese .....	389
7.7.7	Weiterführende Literatur .....	393

## B Interkulturelle Theologie

Einleitung .....	398
------------------	-----

### I Grenzüberschreitendes Handeln: Geschichte, Kontexte, Theologien

#### 1. Ausbreitungsgeschichte und Theologie der Mission

1.1	Geschichte der christlichen Mission im Überblick .....	402
1.1.1	Epochen der Ausbreitungsgeschichte des Christentums .....	402
1.1.2	Missionarische Neuaufbrüche im 19. Jahrhundert .....	405
1.1.3	Anfänge der Ökumenischen Bewegung und Gründung des ÖRK .....	407
1.1.4	Weltmissionskonferenzen als Zeitansage – ein Längsschnitt .....	408

1.1.5	Das Christentum als globale Religionsformation – das 20. Jahrhundert .....	418
1.1.6	Diversifizierung des Christentums und Interkulturelle Theologie .....	419
1.1.7	Weiterführende Literatur .....	419
1.2	Profile der Missionstheologie – ein Längsschnitt .....	421
1.2.1	Mission im Verhältnis zu Kirche und Kultur .....	421
1.2.2	Mission im Verhältnis zu Geschichte und Eschatologie .....	424
1.2.3	Mission im Verhältnis zu Welt und Gesellschaft .....	426
1.2.4	Mission im Horizont von Befreiung und Mächten .....	428
1.2.5	Mission im Horizont von Diskriminierung und Repression .....	431
1.2.6	Doxologische Missionstheologie und die Frage der Anschlussfähigkeit .....	432
1.2.7	Weiterführende Literatur .....	437
1.3	Missionstheologische Profile – konfessionell und interkulturell .....	438
1.3.1	Römisch-katholische Missionstheologie – II. Vaticanum und Kirche als Sakrament .....	438
1.3.2	Orthodoxe Kirchen – Mission zwischen Kirche und Kosmos .....	443
1.3.3	Nordamerikanischer Protestantismus – <i>Church Growth</i> und <i>Missional Church</i> .....	446
1.3.4	Anglikanische Kirche – <i>Church Planting</i> und <i>Fresh Expressions</i> .....	448
1.3.5	Pfingstbewegung(en) – <i>Power of the Spirit, Deliverance, Healing</i> .....	450
1.3.6	Ausblick .....	456
1.3.7	Weiterführende Literatur .....	457

## 2. Theologen und Kirchen in ihren Kontexten – Beispiele, Begriffe, Theorien

2.1	Jesus Christus verstehen – Perspektiven kontextueller Christologien .....	461
2.1.1	Kulturell-kontextuelle Pluralisierung des Christentums in der Gegenwart .....	461
2.1.2	Jesus als Befreier? – Christologie in lateinamerikanischen Kontexten .....	463
2.1.3	Jesus als Initiationsmeister? – Christologie in afrikanischen Kontexten .....	466

2.1.4	Jesus als Meditationsmeister? – Christologie in buddhistischen Kontexten .....	470
2.1.5	Jesus als Avatar oder Dalit? – Christologie in indischen Kontexten .....	472
2.1.6	Dogmatische Wegmarken – Zusammenschau und kritische Rückfragen .....	474
2.1.7	Weiterführende Literatur .....	479
2.2	Kirchen im Kontext – Beispiele aus Afrika, Asien, Lateinamerika, Australien .....	481
2.2.1	Kontext Armut – zwischen Befreiungstheologie und <i>Prosperity Gospel</i> .....	483
2.2.2	Kontext Krankheit – zwischen medizinischem Auftrag und Heilungsgebet .....	485
2.2.3	Kontext <i>Bad Governance</i> – zwischen <i>deliverance</i> und <i>reconstruction</i> .....	488
2.2.4	Kontext Gewalt – zwischen Mediation und Versöhnung .....	490
2.2.5	Kontext Genderfragen – zwischen Tradition und Innovation .....	492
2.2.6	Globale Ökumene – zwischen Vielfalt und Gemeinsamkeit .....	493
2.2.7	Weiterführende Literatur .....	495

## II Koexistenz und Konkurrenz – Religionen, Dialoge, Beziehungen

### 3. Religionen in Koexistenz und Konkurrenz

3.1	Religiöse Geltungsansprüche in Lehre, Ritus und Raum .....	499
3.1.1	Religiöse Geltungsansprüche und die Frage der Toleranz .....	500
3.1.2	Buddha in hinduistischen und Visnu in buddhistischen Kontexten .....	502
3.1.3	Das Jesusbild in hinduistischen und buddhistischen Kontexten .....	505
3.1.4	Das Jesusbild im Koran und in islamischen Traditionen .....	506
3.1.5	Religiöse Geltungsansprüche und die Toleranzfrage .....	512
3.1.6	Ausblick .....	513
3.1.7	Weiterführende Literatur .....	513
3.2	Interreligiöser Dialog – Begriff und Hermeneutik .....	515
3.2.1	Dialoginitiativen im 20. Jahrhundert – Längsschnitt .....	516

3.2.2	Pragmatische Dialogbegriffe – Kontakt und Kompromiss .....	517
3.2.3	Theologische Dialogbegriffe – Kenntnis, Konsens und Kontroversität .....	519
3.2.4	Dialog und Glaubenszeugnis – christliche Verhältnisbestimmungen .....	520
3.2.5	Dialog und das religiös Andere – buddhistische und muslimische Ansätze .....	522
3.2.6	Ausblick .....	526
3.2.7	Weiterführende Literatur .....	526
3.3	Theologie der Religionen – Chancen und Grenzen .....	528
3.3.1	Theologie der Religionen – ein geschichtlicher Längsschnitt .....	528
3.3.2	Religionen in systematischer Perspektive – Verortungen .....	530
3.3.3	Pluralistische Religionstheologie – Denkmuster .....	536
3.3.4	Religionstheologische Ansätze in der Kritik – theologische Anfragen .....	538
3.3.5	Interreligiöse Beziehungen verstehen – Thesen .....	540
3.3.6	Letztbegründungen und Wertschätzung des Anderen – Theologie .....	543
3.3.7	Weiterführende Literatur .....	544
<b>4. Theologie Interreligiöser Beziehungen – Wertschätzung und Zeugnis</b>		
4.1	Religiöse Pluralität und die Wahrheitsfrage – Mutmaßungen .....	545
4.1.1	Müssen nicht alle auf gleicher Augenhöhe sein? – Thema Überheblichkeit .....	546
4.1.2	Glauben wir nicht alle an denselben Gott? – Thema Gottesbild .....	547
4.1.3	Sind nicht alle religiösen Sprachformen nur relativ? – Thema Metaphorik .....	552
4.1.4	Wieso Jesus und nicht auch Buddha oder der Koran? – Thema Letztbegründungen .....	554
4.1.5	Sollten wir uns nicht alle weniger wichtig nehmen? – Thema Praxis .....	556
4.1.6	Sollten wir nicht viele Blumen blühen zu lassen? – Thema Pluralismus .....	558
4.1.7	Weiterführende Literatur .....	560

4.2	Der trinitarische Gott und die Welt der Religionen – Antwortversuche .....	562
4.2.1	Der dreieinige Gott – Kreuzestheologie als Offenbarung des liebenden Gottes .....	562
4.2.2	Der dreieinige Gott bleibt nicht verborgen – Heilshandeln und Welthandeln .....	571
4.2.3	Der dreieinige Gott bestimmt die Metaphern seiner Offenbarung – Verbindlichkeit.....	573
4.2.4	Der dreieinige Gott rechtfertigt den Sünder – Das Kreuz als Sühne und Ärgernis .....	577
4.2.5	Der dreieinige Gott begabt mit dem Heiligen Geist – christomorphe Gemeinschaft .....	583
4.2.6	Der dreieinige Gott führt in alle Wahrheit – Heiliger Geist und Unterscheidung der Geister .....	587
4.2.7	Zusammenfassung und Ausblick.....	593
4.2.8	Weiterführende Literatur .....	595
4.3	Interreligiöse Beziehungen – Konsequenzen.....	597
4.3.1	Toleranz versus Relativismus – individuelle Ebene .....	597
4.3.2	Passive und aktive Toleranz – soziale und politische Ebene .....	598
4.3.3	Formen der Anerkennung – Respekt, Liebe, Recht, Leistung.....	602
4.3.4	Nähe und Distanz – Anerkennung, Toleranz, Zurückweisung .....	605
4.3.5	Wege im Pluralismus: Kreuz – christomorphe Gemeinschaft – Geistzeugnis .....	606
4.3.6	Zeugnisauftrag der Kirche – Verbindlichkeit und Freiheit.....	607
4.3.7	Weiterführende Literatur .....	609

### III Theorie und Theologie – Begriffe, Methodik, Hermeneutik

#### 5. Interkulturelle Theologie – Begriffe und Theorien

5.1	Grundbegriffe der Interkulturellen Theologie .....	611
5.1.1	Inkulturation – von Akkomodation bis Kontextualisierung .....	611
5.1.2	Synkretismus – theologische und religionswissen- schaftliche Ansätze .....	614
5.1.3	Kultur – von Diffusionismus bis Diskurstheorie .....	617

5.1.4	Konversion – von Bekehrung bis Transformation .....	619
5.1.5	Soziales Handeln – von Diakonie bis Entwicklung .....	622
5.1.6	Partnerschaft – von Brückenkopf bis <i>Companionship</i> .....	623
5.1.7	Weiterführende Literatur .....	626
5.2	Theorien der Interkulturellen Theologie .....	627
5.2.1	Interkulturelle Theologie – Anfänge .....	627
5.2.2	Funktionen – Information, Konstruktion, Kritik .....	629
5.2.3	Hermeneutik des Fremden – Xenologie .....	635
5.2.4	Postkoloniale Theorie – Verflechtungsgeschichten .....	636
5.2.5	Semiotik und Diskurstheorie – Zeichen und Macht ....	637
5.2.6	Erträge – Inspiration, Korrektur, Beziehungsarbeit.....	649
5.2.7	Weiterführende Literatur .....	642

## Anhang

Literatur .....	646
Register .....	686
Namen .....	686
Sachen .....	695
Bibelstellen .....	697
Koranstellen .....	699

# VORWORT

Innerhalb des *Lehrwerks Evangelische Theologie* behandelt dieser Band das Fach *Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*. Die Arbeit der *Religionswissenschaft* besteht darin, Phänomene, die als religiös betrachtet werden, unter weitgehender Ausklammerung der religiös-weltanschaulichen Überzeugungen des Forschers und der Forscherin zu analysieren und darzustellen. *Interkulturelle Theologie* beschäftigt sich demgegenüber mit dem Christentum als einer global präsenten Religionsformation in vielen regionalen Varianten.

Für christliche Theologie und kirchliche Praxis ebenso wie für die gesellschaftliche Öffentlichkeit ist es von großer Bedeutung, wahrzunehmen, dass sowohl in verschiedenen Religionen wie auch in christliche Präsenzen weltweit eine Bandbreite in Lehre, Symbolik und Praxis gegeben ist. Die lokalen Präsenzen von Religionsformationen unterscheiden sich jeweils nach ihren kontextuellen Bedingtheiten. Gleichzeitig ist die Tatsache zu beachten, dass von Angehörigen verschiedener Religionen immer wieder auch religiöse Geltungsansprüche dazu formuliert und nach außen kommuniziert werden, was unter einem *guten Leben* zu verstehen ist. Solche Geltungsansprüche können ethisch, kulturell, aber auch politisch formuliert sein.

Demnach fordert das Leben in einer pluralistischen Gesellschaft dazu heraus, mit Menschen verschiedenster Herkunft und Prägung zu interagieren, wobei die Faktoren Religion und Kultur eine bedeutende Rolle spielen. Daher ist es von staatlichem wie zivilgesellschaftlichem Interesse, im Zusammenhang der universitären Ausbildung möglichst vielen Studierenden solide Kenntnisse zu verschiedenen Religionen und Kulturen zu vermitteln und diese dazu anzuleiten, kritisch darauf zu reflektieren, durch welche methodischen Zugänge das jeweilige Bild von Religion oder Kultur geprägt wird. Solche inhaltlichen wie methodischen Kenntnisse sind für viele Berufsgruppen relevant, etwa für Lehrer aller Schultypen, Journalisten, Juristen, Sozialarbeiter oder Mediziner. Umfassendere Kenntnisse werden von Vertretern spezialisierter

Berufsgruppen wie etwa von Pastoren, Diakonen und Religionslehrern erwartet.

Der Band sucht den hier angedeuteten Anforderungen im Teil A *Religionswissenschaft* in dreifacher Weise Rechnung zu tragen. Zunächst wird unter I. *Religionswissenschaftliche Theorie* eine Bandbreite religionswissenschaftlicher Forschungsansätze vorgestellt. Die Ausführungen werden zeigen, dass es nicht *die* religionswissenschaftliche Methodik gibt, sondern ein ganzes Ensemble verschiedener Zugänge, die im Vergleich jeweils spezifische Stärken und Schwächen erkennen lassen. Unter II. *Themen und Fragestellungen* werden weitere Ansätze behandelt, die in den Bereich einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft weisen. Anhand von Beispielen wird die Relevanz religionswissenschaftlicher Forschung vor Augen zu stellen sein. Hier ist auch das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie eingehender zu bedenken. Unter III. *Ausgewählte Religionsformationen im Überblick* werden sodann Grundinformationen zu den Religionsformationen Judentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam geboten, wobei neben den jeweiligen Grundlagen auch ausführlich auf Gegenwartsfragen eingegangen wird.

Teil B *Interkulturelle Theologie* bietet unter Kapitel I *Grenzüberschreitendes Handeln – Geschichte, Kontexte, Theologien* zunächst missionsgeschichtliche sowie missionstheologische Übersichten. Sowohl die globale Präsenz christlicher Gemeinden und Kirchen als auch die Relevanz christlich-kirchlicher Praxis verdankt sich dem missionarischen Impetus der christlichen Botschaft. Zum Verständnis christlicher Präsenzen in anderen Erdteilen ist es unabdingbar, unterschiedliche Profile der christlichen Sendung kennen zu lernen, um sich konstruktiv zu ihnen ins Verhältnis setzen zu können. Dies schließt die Wahrnehmung verschiedener kultureller wie kontextueller Rahmenbedingungen ein.

In Kapitel II *Koexistenz und Konkurrenz – Religionen, Dialoge, Beziehungen* werden die Fragestellungen im Blick auf die Präsenzen anderer Religionen weitergeführt und spezifiziert. Einerseits sind dabei die Geltungsansprüche anderer Religionen und deren mediale Umsetzungen in den Blick zu nehmen, andererseits dialogische Interaktionsmuster kritisch zu sichten. Dem schließt sich ein Überblick zu christlich-religionstheologischen Positionierungen an, gefolgt von einem Vorschlag zum Neuansatz einer Theologie Interreligiöser Beziehungen.

Unter III *Theorie und Theologie – Begriffe, Methodik, Hermeneutik* werden abschließend wichtige Grundbegriffe des Faches Interkulturelle Theologie vorgestellt. Danach wird nach den Funktionen Interkultureller Theologie für Kirche, Gesellschaft und Theologie gefragt, es werden ausgewählte methodische Zugänge skizziert und mögliche Erträge beachtet.

Bei der gebotenen Kürze musste auf die Behandlung weiterer wichtiger Themen verzichtet werden. Indes geben die Literaturangaben Hinweise für das vertiefte Studium einzelner Aspekte. Die einzelnen Kapitel dieses Buches sind aus sich selbst heraus verstehbar, so dass der Leser eingeladen ist, an der Stelle einzusetzen, der sein besonderes Interesse gilt.\* Fachwissenschaftler und Fachwissenschaftlerinnen werden sicherlich an etlichen Stellen wichtige Aspekte oder Literaturangaben vermissen. Als Verfasser bin ich mir der Begrenztheit des Unternehmens durchaus bewusst. Es mag jedoch der Reiz eines solchen Buches gerade darin bestehen, einen Blick aufs Ganze aus der Perspektive eines einzelnen Forschers zu gewinnen, der sich als systematischer Religionswissenschaftler und Interkultureller Theologe versteht. So kann die Unterschiedenheit beider Fächer ebenso wie ihre Bezugnahme besser nachvollzogen werden.

Danken möchte ich an dieser Stelle den Studierenden meiner Lehrveranstaltungen an den unterschiedlichen Orten meines Wirkens, etwa der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, meiner Alma Mater, dem Missionsseminar des Evangelisch-lutherischen Missionswerks in Niedersachsen (ELM) in Hermannsburg und der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, aber auch den Teilnehmern und Teilnehmerinnen von Lehrveranstaltungen, die ich an Ausbildungsstätten verschiedener Länder in Afrika und Asien gehalten habe. Die Begegnungen und Gespräche haben mich bereichert, das geteilte Leben hat meinen Blick auf die Welt verändert.

Für konstruktive Kritik zu diesem Buchprojekt gilt mein Dank vor allem Prof. Dr. Detlef Hiller, Dr. Stefan Jäger, Prof. Dr. Gudrun Löwner, Prof. Dr. John G. Flett, Dr. Thomas Löffler, Dr. Alexander Ernst und meinen Assistenten Frau Leonie Wieser und Herrn Gregor Mathee. In

---

\* Bei der deutschen Wiedergabe englischer Quellenzitate handelt es sich um eigene Übersetzungen. Bibelzitate richten sich – wenn nicht anders angegeben – nach der Lutherausgabe von 1984. Sprachlich ist das Werk inklusiv zu verstehen.

Sachen Literaturbeschaffung haben sich als Hilfskräfte Frau Christiane Trumpp und Herr René Jansen sehr verdient gemacht.

Meine Familie hat über die Jahre mit liebevoller Geduld meine Abwesenheit bei Auslandsaufenthalten ebenso ertragen wie die Einschränkungen, die die Arbeit an einem so umfangreichen Projekt zwangsläufig mit sich bringt.

Ihnen besonders und allen Genannten gilt mein herzlicher Dank.

Wuppertal, im September 2019

Henning Wrogemann

TEIL A  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

# EINLEITUNG

Im Bereich religionswissenschaftlicher Forschung kommt eine große Bandbreite unterschiedlicher Theorien zum Einsatz. Dieser Sachverhalt ist eine Stärke des Faches, erschwert jedoch dessen Darstellung. Die Fülle der Zugänge führt zu einer gewissen Unübersichtlichkeit. Daher nähern sich die folgenden Ausführungen dem Feld der Religionswissenschaft in geschichtlicher Perspektive.

Unter *I. Religionswissenschaftliche Theorie* wird (1.1) zunächst ein kurzer Überblick zu religionsphilosophischen Ansätzen seit dem 17. Jahrhundert geboten, in denen sich eine intellektuelle Distanzierung zum Phänomen positiv gegebener Religion erkennen lässt. Anschließend wird (1.2–2.2) die Entwicklung religionswissenschaftlicher Forschung in der Zeit des frühen 19. bis etwa Mitte des 20. Jahrhunderts nachvollzogen, wobei besonders philologische, religionsgeschichtliche, soziologische, phänomenologische und ethnologische Theorien vorzustellen sind. Im Anschluss daran werden (3.–4.) Theoriediskussionen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu behandeln sein, namentlich religionssoziologische, religionsökonomische, diskurstheoretische, postkoloniale und kognitive Ansätze.

Indes hat sich das Feld religionswissenschaftlicher Forschung mit dem Aufkommen kulturwissenschaftlich orientierter Theoriediskussionen seit etwa den 1980er Jahren bis hin zur Gegenwart noch einmal deutlich ausdifferenziert. Dies hat an Universitäten institutionell jedoch nicht zu einer entsprechenden Diversifizierung geführt. Vielmehr liegen etliche der Forschungsansätze gewissermaßen quer zu den bestehenden Fachgrenzen. Daher wird unter *II Themen und Fragestellungen* eine Reihe solcher Theorien (5.) anhand von Beispielen vorgestellt, etwa Ansätze der Raumtheorie, der Medien- oder der Kanontheorie. Ich schlage vor, eine politische, mediale, räumliche und zeitliche Dimension von Religion zu unterscheiden. Allerdings wären auch andere Einteilungen denkbar. Anschließend werden (6.) zwei Themen von grundsätzlicher Bedeutung behandelt, nämlich einmal die Frage, wie

vergleichende Arbeit möglich ist, sowie die – für beide Seiten gleichsam wichtige – Frage nach dem Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie.

Im abschließenden Teil *III Ausgewählte Religionsformationen im Überblick* werden (7.) nach einer kurzen Einführung Grundinformationen zu Judentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam geboten. Diese Auswahl spiegelt die gegenwärtigen Verhältnisse von Gesellschaften Mitteleuropas wider, in denen die Mehrheit der sich als religiös bezeichnenden Menschen einer der genannten Religionstraditionen folgt. Quantitativ stellt der Islam nach dem Christentum die größte Gruppe Anhänger. Zudem haben etliche gesellschaftliche Diskurse in der einen oder anderen Weise mit dem Thema Islam zu tun. Aufgrund ihrer gesellschaftlichen Bedeutung erschien es daher angemessen, die islamischen Traditionen entsprechend ausführlich zu behandeln.

# I

## RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE THEORIE

### 1.

## ENTSTEHUNG DER RELIGIONSWIS- SENSCHAFT UND FRÜHE ANSÄTZE

### 1.1 VON DER RELIGIONSPHILOSOPHIE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Religionswissenschaft als eine akademische Disziplin ist ein recht junges Phänomen. Sie etablierte sich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts. Doch gab es schon vorher eine kritische Auseinandersetzung mit Religion, namentlich in Gestalt philosophischer Entwürfe seit der Frühaufklärung. Um die Genese der Disziplin zu verstehen, ist es erforderlich, sich die europäische Geschichte in ihrem globalen Verflochten-Sein vor Augen zu führen. Die folgenden Ausführungen beschränken sich darauf, skizzenhaft wichtige Entwicklungen des 17. bis frühen 19. Jahrhunderts nachzuzeichnen, um vor diesem Hintergrund die Akzente religionsphilosophischen Denkens zu erläutern.

#### 1.1.1 RELIGIONSPHILOSOPHIE IM 17.–19. JAHRHUNDERT

Für das 17. Jahrhundert bieten sich für Europa verschiedene Epochenbegriffe an. Politisch gesehen ist es das *Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges* (1618–1648) und zugleich das Zeitalter des beginnenden *Absolutismus*. Kulturell ist es das *Zeitalter des Barock* (1600–1750), philosophisch das *Zeitalter der Frühaufklärung*. Global gesehen ist es die Epoche der *maritimen Ausbreitung* des europäischen Einflusses. Im 16. Jahrhundert hatten Spanien und Portugal die Weltmeere beherrscht, Teile Südamerikas besetzt und von daher reiche Edelmetalleinnahmen erzielt.

Mit dem Untergang der spanischen Armada (1588) sank der Stern der Iberer. Nun stiegen Frankreich, England und die Niederlande zu Seemächten auf. Im 17. Jahrhundert sind *Süd- und Mittelamerika* spanisch und portugiesisch dominiertes Gebiet mit Vizekönigen in der *Neuen Welt*. In *Nordamerika* nimmt Frankreich ab 1603 im Bereich der großen Seen Gebiete in Besitz, an der Ostküste bilden sich die sogenannten Neu-England-Staaten als Kron- oder Eigentümerkolonien. In den Gebieten Nordamerikas kam es in etlichen Gebieten zu Auseinandersetzungen zwischen Franzosen und Engländern, die jeweils mit verschiedenen indianischen Stämmen paktierten. In *Asien* wurden an den Küsten kleinere Handelskolonien und Stützpunkte aufgebaut.

England nahm seine kolonialen Interessen durch die von 1600–1858 bestehende *Ost-Indien-Kompanie* wahr. Erste Stützpunkte in Asien waren Madras (gegr. 1639), Bombay (gegr. 1661) und Kalkutta (gegr. 1690). Nach der Gründung der französischen Ostindien-Kompanie im Jahr 1664 kam es auch in Asien zu Rivalitäten, bei denen auf beiden Seiten mit lokalen Herrschern paktiert wurde. Insbesondere der Handel mit Gewürzen war ein einträgliches Geschäft. Die Völker vor Ort galten als Gegner oder Verbündete, wobei die Kenntnis ihrer religiösen Gebräuche meist nicht zum Thema wurde, da diese pauschal als *Heidentum* angesehen wurden.

Für die Entwicklung eines Begriffs von Religion sind philosophische Abhandlungen der Frühaufklärung von Bedeutung, namentlich das Werk von THOMAS HOBBS (1588–1679) und HERBERT VON CHERBURY (1581–1648). HOBBS lebte in der Ära der in Europa ausgefochtenen Glaubenskämpfe. In den Kriegen sah er den Normalzustand des Menschen in seinem natürlichen Dasein, was er auf die berühmte Formel *Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf* (lat. *homo homini lupus est*) brachte. Dieser Zustand kann ihm zufolge von Menschen nur überwunden werden, wenn sie sich zusammenschließen und die Souveränität auf eine Versammlung oder nur eine Person übertragen. Diesem absoluten Herrscher ist der Bürger bedingungslosen Gehorsam schuldig. In seinem Werk *Leviathan* (1651) beschreibt HOBBS die Macht des Staates als eines sterblichen Gottes (lat. *deus mortalis*), da der Staat diese höchste Autorität besitzen müsse, um Gewalt und Bürgerkrieg (nicht zuletzt im Namen von kirchlichen Traditionen) zu verhindern.<sup>2</sup> Die Idee von Gott

---

2 Vgl. Kippenberg, *Entdeckung*, 13–18.

als dem *ersten Bewegter* sei ein durchaus *vernünftiger Gedanke*, da der Mensch Dinge beobachte und zu Recht nach deren Ursachen frage. HOBBS sieht indes den *kirchlichen Glauben* als eine *Quelle der Gewalt* an und meint, dass dieser *kirchliche Glaube nicht* mit dem *christlichen Glauben identisch* sei. Für ihn ist allein der Satz *Jesus ist der Christus* zentral. Demgegenüber seien alle kirchlichen Gebräuche als sekundär zu betrachten. Jesus selbst habe gelehrt, sein Reich sei nicht von dieser Welt, weshalb sich die Kirchen nach HOBBS nicht selbst mit dem Reich Gottes identifizieren dürfen.

HOBBS unterscheidet zwischen *öffentlicher Religion* und *privater Religion*, wobei für Fragen der öffentlichen Religion allein der Souverän zuständig sei, was die Möglichkeit von Glaubenskriegen ausschließen soll. Daneben könne jeder Mensch eine private Verehrung pflegen, die aber öffentlich nicht zum Streitfall werden dürfe. Hobbes geht es damit um eine *Entpolitisierung von Religion*. Den äußeren Glauben nennt er *confessio*, den inneren Glauben *fides*, im Außen wirke die Autorität (lat. *autoritas*), im Innen die Wahrheit (*veritas*), im Außen die Politik, im Innen die Moral. Den unbedingten Gehorsam gegenüber dem Staat sieht Hobbes in Röm 13,1–6 begründet.<sup>3</sup>

*Hobbes geht es zentral um die Frage der Macht, Gewalttaten zu verhindern. Diese Macht wird im Souverän gedacht, was als Rechtfertigung des Absolutismus und des späteren Gottesgnadentums dienen konnte. Aus der Nähe von Kirche, christlicher Gesellschaft und Herrschertum wird eine stärkere Betonung des Gegenübers von Staat auf der einen Seite und Kirche(n) auf der anderen Seite. Da, wo im Mittelalter das Christentum Garant der Einheit war, wurden nach der Reformation die Konfessionen zu einem Gegenstand der Entzweiung. Mit dem Rekurs auf die natürliche Religion als einer privaten Angelegenheit sucht Hobbes ein einigendes christliches Fundament zu finden, damit der Staat durch konfessionelle Unterschiede nicht in seiner Einheit gefährdet wird.*

HOBBS versucht damit, einen christlichen Gottesglauben jenseits der kirchlichen Konfessionen zu begründen. Diese Denkrichtung wurde später als *Deismus* (von lat. *deus*, dt. Gott) bezeichnet. Gott habe als *erste Ursache* die Welt erschaffen, er *greife aber in das Geschaffene nicht mehr*

---

3 Röm. 13,1: Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet.

*ein.* Die verschiedenen Ausprägungen des Deismus zeichnen sich durch *Skepsis* gegenüber dem christlichen Offenbarungsdenken aus, etwa in der These, die christliche Offenbarung sei historisch nicht sicher und christliche Gottesvorstellungen widersprüchen mitunter der rationalen Moralität. Demgegenüber wird die *Vernunft* als einziger Maßstab zur Bewertung religiöser Wahrheit postuliert. Den Menschen aller Zeiten eigne eine *natürliche Religion*, die rational zugänglich sei und eine gerechte Ordnung ermögliche. Mit einem Eingreifen Gottes wird nicht gerechnet, da er *innerhalb* der Ordnung der Dinge wirke.

Der englische Deist HERBERT VON CHERBURY stellt fünf dem Menschen angeborene religiöse Überzeugungen heraus (lat. *communes notitiae*), nämlich erstens die Überzeugung vom Dasein eines höchsten Gottes; zweitens die Pflicht der Gottesverehrung; drittens Tugend und Frömmigkeit als die wichtigsten Bestandteile des Gottesdienstes; viertens die Verpflichtung, böse Taten zu bereuen, sowie fünftens den Jenseitsglauben mit der Idee einer zukünftigen Belohnung des Guten und einer Bestrafung des Bösen. Für CHERBURY gilt als ausgemacht, dass Menschen aufgrund rationaler Erkenntnis zur Auffassung gekommen seien, dass Gott existiere.

Für das 17. Jahrhundert als dem Zeitalter der Gegenreformation und der Glaubenskriege lässt sich festhalten, dass einerseits die Masse der Bevölkerung dem Bekenntnis ihres Landesherrn folgt, was zur Bildung von homogen katholischen, lutherischen oder reformierten Gebieten führt. Andererseits entwickeln intellektuelle Eliten die Vorstellung einer jenseits der kirchlichen Konfessionen gegebenen natürlichen Religion und versuchen auf diese Weise, Religion nicht über deren (christlichen) Offenbarungsanspruch, sondern allein von den Anlagen der menschlichen Vernunft her zu begründen. *Diskursiv bedeutet dies für den Religionsbegriff, dass Religion erstens als etwas gedacht wird, das allen Menschen im gleichen Maße zukommt (natürliche Religion). Zweitens wird Religion als etwas verstanden, das deutlich von anderen Bereichen des Lebens (etwa dem politischen Gemeinwesen) geschieden ist. Der zugleich flächige und abgrenzende Religionsbegriff soll dem seit der Reformation konfessionell gespaltenen Europa eine neue religiöse Grundlage geben (flächig) und zugleich im Kontext politischer Veränderungen den Bereich von Religion definieren (begrenzen).*

Das 18. Jahrhundert ist in Europa das Zeitalter von Aufklärung, Absolutismus und großer Revolutionen und global gesehen die Ära der

langsamen kolonialen Expansion Europas. *Politisch* herrscht der *Absolutismus* vor, seit 1789 verändern sich jedoch in Frankreich durch die *Französische Revolution* die politischen Verhältnisse radikal. Die *Philosophie der Aufklärung* verbreitet neue Ideen über den Menschen, das Erkennen, die Religion, die Gesellschaft und den Staat. In *Europa* ringen besonders Frankreich und England um die Vorherrschaft, in Mitteleuropa Preußen und Österreich. In *Nordamerika* findet ein *britisch-französischer Kolonialkrieg* statt und auch in *Indien* kommt es immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen beiden Kolonialakteuren.

Wichtig sind die *wissenschaftlichen Entdeckungen* und *technischen Erfindungen*, die die weltweite Vorherrschaft Europas im 19. und 20. Jahrhundert begründen werden. Im 18. Jahrhundert steigt vor allem England wirtschaftlich und militärisch auf. Doch ist die Kolonialpräsenz europäischer Mächte im Weltmaßstab gesehen noch auf relativ wenige Gebiete beschränkt, nämlich erstens Teile *Nordamerikas*, zweitens einige *Küstenregionen Indiens* sowie drittens kleinere Handelsstützpunkte an den Küsten *Afrikas* und *Asiens*. *Das Thema anderer Religionen und Kulturen rückt noch nicht in den Mittelpunkt des intellektuellen Interesses, da an europäischen Universitäten und Höfen das Thema der Aufklärung und die geistige Bewältigung der politischen Probleme Europas den Geist der Zeit dominieren.*

Für die kritische Religionsphilosophie ist in dieser Zeit vor allem auf DAVID HUME (1711–1776) und JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712–1778) zu verweisen.<sup>4</sup> Hatte VON CHERBURY gemeint, die Menschen seien durch *rationale Erkenntnis der Welt zum Gottesglauben gekommen*, so dreht HUME diese These um: In den Menschen werden die stärksten religiösen Gefühle nicht durch die Beobachtung der *Regelmäßigkeit* der Natur geweckt, sondern Religion entsteht quasi durch die *Störungen* der Natur, *denen die Menschen ausgesetzt sind*.<sup>5</sup> In seiner *Naturgeschichte der Religion* (1759) unterscheidet HUME einerseits zwischen der Grundlage der Religion in der Vernunft und andererseits ihrem *Ursprung in der menschlichen Natur*. Religion an sich sei zwar vernünftig, die real existierenden Religionen seien jedoch durch Ängste, etwa durch *Furcht* vor unvorhersehbaren Mächten, entstanden. Die Götter sind damit quasi die Repräsentanzen von unbekanntem Ursa-

4 Vgl. Herms, David Hume; Weber, David Hume.

5 Vgl. Hume, Dialoge über natürliche Religion.

chen. Damit aber wird *religiöse Praxis als irrational* gedeutet. *Methodisch gesehen ist es demnach der Philosoph, der hier Religion über sich selbst aufklärt, wenn denn religiöse Menschen den philosophischen Gedanken folgen würden.* Die Religionsgeschichte habe sich zwischen den Polen Theismus und Polytheismus immer hin und her bewegt, so HUME. Dem Polytheismus wird dabei ein tolerantes, dem Theismus ein intolerantes Wesen unterstellt. Hatte HOBBS verschiedene Ausdrucksformen von Religion auf unterschiedliche Bereiche (öffentlich/privat) verteilt, so führt HUME zwei verschiedene Ebenen von Religion ein (natürlich-vernünftig/tatsächlich-irrational).

Den französischen Aufklärungsphilosophen JEAN-JACQUES ROUSSEAU beschäftigte vor allem die Frage, wie ein menschliches Gemeinwesen zu *begründen* sei. Sein Werk *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* zählt zu den einflussreichsten Texten der politischen Theorie des Abendlandes.<sup>6</sup> ROUSSEAU unterscheidet darin drei Formen von Religion, die *Religion des Menschen, des Bürgers* und *der Priester*. Die *Religion des Menschen* sei ohne religiösen Kult zu denken, eine innere Gottesverehrung und eine Anerkennung der Verpflichtung zu Moralität, die Rousseau als »die reine und einfache Religion des Evangeliums« bezeichnet.<sup>7</sup> Die *Religion der Bürger* sei in einem äußeren Kult festgelegt und beziehe sich auf die Grenzen einer bestimmten Nation, so dass Volk und Religion deckungsgleich werden. Die von Rousseau kritisch gesehene *Religion der Priester* dagegen, bei der er vor allem an die Römisch-katholische Kirche denkt, weise zwei Gesetzgebungen auf, eine auf die Nation bezogene und eine religiöse, und stelle damit einen Unsicherheitsfaktor dar. Einerseits werde das Innere des Menschen angesprochen, andererseits eine eigene Loyalität zur Priesterreligion beansprucht, die damit in Konkurrenz zur von Rousseau privilegierten Bürgerreligion tritt.

ROUSSEAU fordert, die bürgerliche Religion müsse einfach und leicht verständlich gehalten sein, Intoleranz ausschließen, das Thema Gott sowie den Lohn- und Strafgedanken im Blick auf das Jenseits umfassen sowie die Vorstellung von der *Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages* und der Gesetze. Diese postulierte Gottheit muss dabei nicht notwendig etwas mit dem christlichen Gottesglauben zu tun haben. Die

---

6 Vgl. Mohn, Religionskritik.

7 Zit. nach Schlieter, Was ist Religion?, 56.

*Heiligkeit* des Gesellschaftsvertrages als jener Übereinkunft, die die Menschen aus freien Stücken geschlossen haben, damit diese als Basis des Zusammenlebens fungiert, wird sowohl dem Heiligkeits-Anspruch des absolutistischen *Gottesgnadentums* wie dem Heiligkeits-Anspruch der *Kirche* (insbesondere der Römisch-katholischen Kirche) entgegengestellt.

*Für den Religionsbegriff lässt sich festhalten, dass mit Hume und Rousseau der Aspekt des inneren Erlebens hervorgehoben wird. Religion hat es vor allem mit einer Erfahrung, mit Glaube, zu tun, was deutlich von als sekundär betrachteten äußeren Vollzügen abgehoben wird. Dem wird Religion im äußeren Bereich gegenübergestellt, bei Rousseau als die von ihm abgelehnte Priesterreligion und die von ihm befürwortete Bürgerreligion.*

Für die Religionsphilosophie auf der Schwelle zum 19. Jahrhundert sei auf das Werk von IMMANUEL KANT (1724–1804) verwiesen, den nicht primär die gesellschaftliche Funktion von Religion interessiert, sondern die moralische.<sup>8</sup> Für KANT liegt Gott außerhalb des Bereiches der reinen Vernunft. Indes spielt Gott innerhalb der praktischen Vernunft als regulative Idee eine Rolle. Auch KANT spricht von *natürlicher Religion* und definiert wie folgt: »*Religion* ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.« Während bei *geoffenbarter Religion* die religiöse Autorität der Offenbarung, die etwas gebietet, am Anfang stehe, sei es bei *natürlicher Religion* umgekehrt, wenn nämlich der Mensch als vernünftiges Wesen zunächst etwas als Pflicht auffasst und in einem zweiten Schritt als göttliches Gebot erkennt. Das aber bedeutet, dass nichts geboten werden kann, wenn es sich nicht vor der freien Vernunft rechtfertigen lässt oder zumindest nicht in Widerspruch dazu steht.

Daraus folgt, dass bei natürlicher Religion streng genommen eine Offenbarung (im Sinne des Offenbarwerdens von etwas, das der Mensch sonst nicht wissen könnte) letztlich *nicht* erforderlich ist. KANT sucht damit in der natürlichen Religion etwas, das allen positiven (also real existierenden) Religionen zugrunde liegt, wobei er im Evangelium des Neuen Testaments einen besonders hohen Ausdruck natürlicher Religion sieht. *Demnach denkt Kant Religion auf zwei Ebenen, nämlich der Ebene der natürlichen Religion, die er für vernünftig erachtet, sowie der*

---

8 Zu Kant vgl. Schlieter, Was ist Religion?, 71–85.

*Ebene der geoffenbarten Religion, die der natürlichen Religion entsprechen kann, was jedoch nicht zwangsläufig der Fall sein muss.*

Anders als KANT versteht der Philosoph GEORG FRIEDRICH WILHELM HEGEL (1770–1831) Religionen als *individuelle Größen* in einem *universalgeschichtlichen Prozess* der Entwicklung der Menschheit, einem Prozess, in dem der *göttliche Geist wirke* und mehr und mehr zum Bewusstsein seiner selbst gelange. Geschichte sei eine Abfolge von Kämpfen um das Gute und Wahre, die von These über Antithese zu einer Synthese voranschreitet, welche dann als neue These dem weiteren Gang zugrunde liegt, eine Antithese findet, der wiederum eine Synthese folgt und so fort. Die Weltgeschichte ist für HEGEL der Ort, an dem sich Ideen, Weltanschauungen und Gesellschaftsordnungen durchsetzen. Jedes Volk zeichne sich durch einen je individuellen *Volksgeist* aus, der sich etwa in der Sittlichkeit, im Recht, der Religion oder der Kunst eines Volkes manifestiere. Im Neben-, Mit- und Gegeneinander der Völker manifestiere sich der *Weltgeist*, der in diesem Geschehen eine immer höhere und das heißt höherwertige Form finde.

In seiner *Philosophie der Weltgeschichte* sucht HEGEL nachzuweisen, dass in der Weltgeschichte eine Tendenz zu immer größerer Freiheit erkennbar sei, die in einer umfassenden Bewegung von Ost nach West verlaufe und von HEGEL analog der menschlichen Entwicklung gedeutet wird. Das *Kindesalter* der Menschheit stellen für ihn die Kulturen der orientalischen Welt dar. Der Weg führt von den Kulturen Chinas, Indiens, Persiens, Westasiens und Ägyptens hin zur griechischen Welt. Die Kultur des antiken Griechenland versteht er als das *Jünglingsalter* der Menschheit, die Kultur der römischen Welt als deren *Mannesalter*, die Welt der Germanen als das gereifte und ehrwürdige *Greisenalter*. Hier kommt sie ihrem Ziel immer näher, dem für HEGEL leitenden Wertmaßstab der Menschheitsgeschichte, nämlich der Idee der Freiheit des Menschen. In seiner *Philosophie der Religion* beschreibt er die Religionen in der Abfolge von *Naturreligionen* über das Judentum als *Religion der Erhabenheit*, das Griechentum als *Religion der Schönheit*, das Römertum als *Religion der Zweckmäßigkeit* zum mit dem Germanentum verbundenen Christentum als der *absoluten Religion*, in der sich die Idee der menschlichen Freiheit in reinster Gestalt finde.

Die *Geschichte selbst* wird damit zum *Interpretationsrahmen der Religionen*, die als *individuelle Größen* betrachtet werden, worin HEGEL *romantischem Denken* folgt. Durch die These vom Weltgeist, der sich

selbst in der Abfolge der Auseinandersetzungen bewusst werde, vermag HEGEL die Aspekte von Konflikthaftigkeit und Konkurrenz zwischen Kulturen und Religionen zu integrieren, durch den Zielwert der menschlichen Freiheit sieht er den Weltgeist in der als Fortschritts-geschichte konzipierten Menschheitsgeschichte auf die Ideale der Aufklärung zulaufen.

*In Hegels Denken finden sich Akzente, die für das gesamte 19. Jahrhundert prägend sein sollten, etwa die Deutung der Weltgeschichte als einer Fortschrittsgeschichte, die später durch die Evolutionstheorie eine weitere Untermauerung erfahren sollte, die Idee der Individualität und der Freiheit. In den verschiedenen Ansätzen religionsphilosophischen Denkens vollzieht sich, so sollte deutlich geworden sein, eine intellektuelle Ablösung von einem christlich-kirchlichen Verständnis von Religion, wobei etliche religionsphilosophische Motive und Begriffe die Arbeit religionswissenschaftlicher Forscher deutlich beeinflusst haben.*

### 1.1.2 ANFÄNGE DER RELIGIONSWISSENSCHAFT IM FRÜHEN 19. JAHRHUNDERT

Die Anfänge der Religionswissenschaft reichen bis ins frühe 19. Jahrhundert zurück. Im Zusammenhang der kolonialen Expansionsbestrebungen europäischer Mächte kam es zu bedeutenden wissenschaftlichen Entdeckungen, die neue Perspektiven auf fremde Völker und Kulturen eröffneten. War bis zum Ende des 18. Jahrhunderts neben der Bibel vor allem das Erbe der griechischen und römischen Antike Grundlage der künstlerischen und wissenschaftlichen Diskurse gewesen, so traten nun ganz andere Kulturen in den Blick. Hatte man über viele Jahrhunderte im Blick auf Religionen vor allem zwischen Christen, Juden, Muslimen und Heiden unterschieden, so kamen im Laufe des 19. Jahrhunderts andere Religionen hinzu, wobei zunächst vor allem *sprachwissenschaftliche Entdeckungen* von Bedeutung waren. Mitte des 18. Jahrhunderts reiste ein junger französischer Gelehrter namens ABRAHAM HYACINTHE ANQUETIL-DUPERRON (1732–1805) nach Indien, wo er in Surat bei einem parsischen Priester lernte. Als ANQUETIL-DUPERRON im Jahr 1762 aus Indien zurückkehrte, führte er etwa 180 Handschriften mit sich. Diese waren in der avestischen Sprache, der mittelpersischen Sprache sowie in Sanskrit verfasst. Im Jahr 1771 veröf-

fentlichte er eine Übersetzung des Avesta, der Heiligen Schrift der Zoroastrier. Damit wurde der *Avesta* zum ersten Mal für Europäer zugänglich. Im Jahr 1786 folgte eine Übersetzung der *Upanishaden*, also heiliger Schriften der Hindu-Traditionen. Eine gewisse Kenntnis von der Existenz der Schriften anderer Völker hatte es zwar vorher schon gegeben. Nun je doch kamen europäische Gelehrte in den Besitz dieser Schriften.

Im Jahr 1822 kam es zur *Entschlüsselung der ägyptischen Hieroglyphen* durch den Franzosen JEAN FRANCOIS CHAMPOLLION (1790–1832). Dies verdankt sich dem glücklichen Umstand, dass während des Ägyptenfeldzuges von NAPOLEON BONAPARTE im Jahr 1799 von Soldaten bei Schanzarbeiten im Nildelta ein Stein gefunden worden war, auf dem sich eine Inschrift in verschiedenen Sprachen findet. Der sogenannte *Stein von Rosette* enthielt, wie sich später herausstellte, ein Dekret ägyptischer Priester aus der Jahr 196 vor Christus. Da auf dem Stein derselbe Text sowohl in Hieroglyphen-Schrift als auch in Griechisch eingemeißelt war, wurde – nach jahrelangen Bemühungen – die Entschlüsselung der Hieroglyphen möglich.<sup>9</sup> Um 1850 wurden dann auch die altpersische und die altbabylonische Keilschrift entziffert. Damit wurden neben europäischen Sprachen sowie vor allem den antiken Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein der Forschung weitere Sprachen zugänglich.

### 1.1.3 VERGLEICHENDE PHILOGIE, ÜBERSETZUNGEN UND EDITIONEN

Es war wohl der Engländer WILLIAM JONES (1746–1794), der als erster Europäer von einem Brähmanen Sanskrit erlernte. Dabei entdeckte er, dass die Sprachen Indiens und Persiens eine erstaunliche Nähe zu den klassischen Sprachen Europas, Latein und Griechisch, aufweisen.<sup>10</sup> Dies weckte das Interesse europäischer Bildungseliten, denn es stellte sich damit auch die Frage nach den Grundlagen der europäischen Traditionen. Wichtige Persönlichkeiten, die Sanskrit erlernten und philologisch arbeiteten, waren etwa FRIEDRICH SCHLEGEL (1772–1829), WILHELM VON HUMBOLDT (1767–1835) und FRANZ BOPP (1791–1867). Wegweisend wurde ein Buch von FRANZ BOPP aus dem Jahr 1816 mit dem Titel *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit*

<sup>9</sup> Kippenberg, Entdeckung, 48.

<sup>10</sup> Zum Ganzen vgl. Masuzawa, Invention, 149–168.

jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache. Es gilt als Beginn der komparativen Grammatik. Für den deutschsprachigen Bereich wurde das Wirken von WILHELM VON HUMBOLDT zugleich als Wissenschaftler und als preußischer Politiker wegweisend, da VON HUMBOLDT an den Universitäten von Berlin und Bonn für die Einrichtung von Lehrstühlen für Sanskrit sorgte, die daraufhin mit FRANZ BOPP (Berlin) und AUGUST WILHELM SCHLEGEL (1767–1845, Bonn) besetzt wurden.

Auch die Ideen von WILHELM VON HUMBOLDT entfalteten eine große Wirkung, der annahm, eine Sprache rühre nicht aus den zufälligen Umständen ihres Entstehens her, sondern sie bringe etwas vom *Wesen* eines Volkes zum Ausdruck. In der Sprache drücke sich das innere Wesen eines Volkes aus, was analytisch zu einer Universalgeschichte des Menschengeschlechts ausgebaut werden könne. WILHELM VON HUMBOLDT unterschied *drei Sprachfamilien*, denen er jeweils einen bestimmten Geist zuordnete. Den höchsten Wert hatte für ihn die *indogermanische Sprachfamilie*, für die Sanskrit das reinste Beispiel sei. Diese Sprachen werden grammatisch gesehen *flektiert*. Das *Chinesische* dagegen steht für eine Sprachfamilie, die als *isoliert* bezeichnet wird. Die *semitische* Sprachfamilie sei *agglutinierend* und zwischen den beiden anderen einzuordnen. Diese Einteilung findet sich ebenso bei AUGUST WILHELM SCHLEGEL.

SCHLEGEL wie VON HUMBOLDT gehen von der Superiorität der flektierenden Sprachfamilie aus, in der sich der Geist der entsprechenden Völker zeige, ein Geist der Freiheit und Flexibilität, dem insbesondere semitische (agglutinierende) Sprachen als rigide und unflexibel gegenübergestellt werden. Nach VON HUMBOLDT drückt die grammatische Struktur einer Sprachfamilie das Geistige aus, womit er die *Einheit* einer Sprachfamilie betont, die Unterschiede innerhalb einer Sprachfamilie jedoch herunterspielt. Jede Sprachfamilie habe eine eigene Genealogie, die es ermögliche, Menschen verschiedenster Zeiten und Räume einen gleichen Geist zu unterstellen. SCHLEGEL wie VON HUMBOLDT fokussieren damit vor allem auf die Grammatik, wohingegen andere Sprachqualitäten als sekundär gelten.

Im Gefolge der sprachwissenschaftlichen Entdeckungen kam es zu einer umfangreichen Übersetzungsarbeit, die nicht nur von einzelnen Gelehrten geleistet, sondern durch wissenschaftliche Institutionen unterstützt wurde. Im Jahr 1784 wurde in Kalkutta die englische *Asiatic*

*Society of Bengal*, im Jahr 1821 in Paris die französische *Société Asiatique* gegründet. Bis Ende des 19. Jahrhunderts waren die wichtigsten heiligen Schriften des Orients übersetzt und ediert, allen voran in der berühmten, durch FRIEDRICH MAX MÜLLER (1823–1900) herausgegebenen Reihe *Sacred Books of the East*, von der in den Jahren 1874–1898 insgesamt 50 Bände herausgebracht wurden.<sup>11</sup>

Durch die besagten Entdeckungen wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Reihe von Kulturen und Religionen anhand ihrer *Schriftzeugnisse* zugänglich, womit sich der europäische Horizont über die eigenen Traditionen (vor allem des Christentums und der griechisch-römischen Antike) hinaus deutlich weitete. Nun traten mit den Kulturen und Religionen etwa Ägyptens, Babyloniens, Persiens und Indiens auch gegenüber dem Christentum *ältere* Traditionen in den Gesichtskreis der Forschenden. Damit war eine ganze Reihe neuer Fragestellungen verbunden, nicht nur im Blick auf die Geschichte der Religionen, sondern mit Blick auf Bibelforschung und Bibelauslegung auch für die Theologie. Das europäische Deutungsmonopol wurde damit relativiert, wenn auch nicht grundsätzlich, wie später zu zeigen sein wird.

Neben dem wissenschaftlichen und religiösen bestand jedoch auch ein *politisches* Interesse an der Auffindung, Erforschung, Übersetzung und Edierung heiliger Schriften anderer Völker und Kulturen. Das britische Kolonialprinzip der indirekten Herrschaft (engl. *indirect rule*) bedeutete, dass man, um Irritationen und Widerstand zu vermeiden, verschiedene Völker durch deren eigene Rechtstraditionen regieren wollte, und zwar durch lokale Herrscher unter britischer Oberregierung. Dazu waren solche heiligen Schriften wie das aus dem Sanskrit übersetzte *Gesetzbuch des Manu* sehr hilfreich, wie sich herausstellen sollte.<sup>12</sup> Darüber hinaus jedoch wurden durch das Medium der Schrift auch *neue Taxonomien* möglich, was im Folgenden an der Entdeckung des Buddhismus zu zeigen sein wird.

---

<sup>11</sup> Kippenberg, Entdeckung, 49.

<sup>12</sup> Vgl. 7.3.5.

#### 1.1.4 TAXONOMIEN VON RELIGION UND DIE »ENTDECKUNG« DES BUDDHISMUS

Zwar hatte es schon seit etlichen Jahrhunderten sporadische Kontakte von Europäern mit dem Osten gegeben. Bis Anfang des 19. Jahrhunderts jedoch war von europäischer Seite aus keine Kategorien vorhanden, um das, was in Berichten von Entdeckern, Missionaren und Reisenden an fremden Traditionen beschrieben wurde, zusammenfassen zu können.<sup>13</sup> Das änderte sich in den 1820er Jahren, als im britischen Englisch Worte wie *Buddha* oder *Buddhism* vermehrt auftraten. Damit war ein Begriff gegeben, unter dem verschiedene Phänomene eingeordnet werden konnten. Nach PHILIPP ALMOND wurde dadurch eine dazugehörige Entität »Buddhismus« geradezu *erschaffen*. Als in den 1860er Jahren *Buddhismus* auch in Gestalt von übersetzten Quellentexten für westliche Gelehrte greifbar wird, wurde er »ein textliches Objekt, definiert, klassifiziert und interpretiert durch seine eigene Textualität«<sup>14</sup>.

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts blieben zunächst viele Fragen offen – so etwa die Frage, ob es einen Buddhismus vor dem historischen BUDDHA GAUTAMA gegeben habe, oder die geographische Frage, wo der Buddhismus entstanden sei. Als Ursprungsorte wurden Ägypten, Afrika, Äthiopien, Persien oder Zentralasien diskutiert. Mit der Edition von Quellentexten in Sanskrit wurde jedoch Indien als Ursprungsort identifiziert und Schriften in anderen Sprachen (etwa chinesische) wurden als Übersetzungen aus dem Sanskrit erkannt. Noch in den 1850er Jahren wurde unter *Buddhismus* eine Vielfalt von Phänomenen gefasst, die orientalischen Kulturen zugeordnet wurden. Mit der Sammlung, Übersetzung und Edition von Quellentexten jedoch verschob sich die Materialbasis von Reise-, Kolonial- und Missionarsberichten mehr und mehr hin zu den Quellentexten. Diese Quellentexte – und eben *nicht* die (aktuellen) Berichte aus dem Orient – galten nunmehr als sicherster Weg, um die Entität *Buddhismus* zu verstehen. Nach ALMOND erhielt der Westen mit dem Besitz der buddhistischen Texte auch die Möglichkeit zu ideologischer Kontrolle.<sup>15</sup>

13 Vgl. Almond, *British Discovery*.

14 Almond, *British Discovery*, 13.

15 A. a. O., 24.

Mit dem Auftauchen und der Verbreitung des Begriffs *Buddhismus* war zugleich ein taxonomisches Raster gegeben, unter das man nun verschiedene religiöse Phänomene einordnen konnte. Aus einer aus Sicht der Beobachtenden eher amorphen Masse religiöser Praxis, die man bis dahin pauschal als Heidentum bezeichnet hatte, wurde nun – quasi mit neuer Optik – nach dem gefahndet, was unter *Buddhismus* einzuordnen wäre. Unklar blieb lange die Frage der numerischen Verbreitung des Buddhismus, den einige Forscher als zahlenmäßig größte Religion einstuften, wohingegen andere darauf hinwiesen, man könne nicht die gesamte Bevölkerung Chinas unter Buddhismus rubrizieren. Weiter wurden Fragen der zeitliche Abfolge diskutiert, etwa von Pali-Texten und Sanskrit-Texten oder die zeitliche Priorität von Brähmanismus oder Buddhismus betreffend. ALMOND stellt heraus, dass sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts wichtige Unterscheidungen zum Thema Buddhismus durchgesetzt hatten, in denen sich auch spezifisch *Viktorianische Diskurse* spiegeln.<sup>16</sup> Davon abgesehen ist es bedeutsam, dass sich Diskurse über Buddhismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weitgehend auf die übersetzten Quellentexte bezogen und sie als maßgebliche Größe zur Erkenntnis des Buddhismus verstanden. In diesen Jahrzehnten hatte philologische Religionsforschung einen besonders hohen Stellenwert.

#### 1.1.5 PHILOLOGISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT – FRIEDRICH MAX MÜLLER

Um die Wende zum 20. Jahrhundert kam es allmählich zur Institutionalisierung einer universitären Religionsforschung innerhalb verschiedener Disziplinen. Bedeutende Gelehrte, die heute auch als Gründerfiguren der Religionswissenschaft in Anspruch genommen werden, gehörten unterschiedlichen Fakultäten an. So hatte der große Philologe FRIEDRICH MAX MÜLLER eine Professur für vergleichende Literaturwissenschaft inne, ÉMILE DURKHEIM (1858–1917) eine Professur für Erziehungswissenschaft und Soziologie, RUDOLF OTTO (1869–1937)

<sup>16</sup> Almond, *British Discovery*, 33: »Buddhism developed as a ›something‹ primarily *said* in the West, delimited and designed by virtue of its ideological containment within the intellectual, political, and religious institutions of the West. Buddhism as it manifested itself in the East could only there be *seen* through the medium of what was definitively said about it elsewhere.«

einen Lehrstuhl für Systematische Theologie. Die Einteilung und Zuordnung der Entwürfe von Denkern wie MAX MÜLLER, RUDOLF OTTO, ÉMILE DURKHEIM oder MAX WEBER (1864–1920) hat daher etwas Zufälliges, da fest umrissene Fachgrenzen in der damaligen Zeit erst im Entstehen begriffen waren.

FRIEDRICH MAX MÜLLER kann als Vater der vergleichenden Religionswissenschaft bezeichnet werden.<sup>17</sup> Seit 1848 lehrte er in Oxford und wurde dort im Jahr 1868 zum Professor für vergleichende Literaturwissenschaft berufen.<sup>18</sup> Als Religionswissenschaftler erlangte er internationale Anerkennung durch die Herausgabe der Quellenedition *Sacred Books of the East* (erschienen 1879–1904). Dieses Werk trug – diskurstheoretisch betrachtet – nicht unwesentlich zur Entstehung der Kategorie der *Weltreligionen* bei. Vor allem solche Traditionen wurden mit der Zeit als *Weltreligion* bezeichnet, denen schriftliche Quellentexte als deren Heilige Schriften zugeordnet werden konnten. Auf diese Thematik wird zurückzukommen sein.<sup>19</sup> MÜLLER betrieb demnach philologische Religionswissenschaft. In seiner im Jahr 1874 erschienenen *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* gibt er sich davon überzeugt, »dass der einzige sichere Schlüssel zum Verständnis der Lehren und Legenden einer Religion in der Sprache zu suchen« sei.<sup>20</sup> Der Vergleich der Religionen schließe methodisch jede Parteilichkeit aus, indes sei gerade durch das Christentum der Boden für den Vergleich der Religionen geebnet worden, da es christlich von Anfang an um den Vergleich zum Judentum gegangen sei. MÜLLER:

»In keiner Religion war ein so guter Boden für vergleichende Theologie [d. h. Religionswissenschaft, HW] vorhanden, als in der unsrigen. Die Stellung, die das Christentum von Anfang an in Bezug auf die jüdische Religion annahm, war die erste Schule dazu, indem dadurch selbst die Laien zu einer Vergleichung zweier Religionen veranlasst wurden [...]. Wenn wir es einmal so weit gebracht haben, um in der jüdischen Religion die Vorbereitung für die weltumfassende Religion Christi zu erkennen, so wird es uns viel leichter werden, in den Irrgängen anderer Religionen einen versteckten Plan zu entdecken; lange Wanderjahre in der Wüste, die aber stets das Ziel hatten, – das gelobte Land.«<sup>21</sup>

17 Vgl. Knoll, *Science of Language*.

18 Vgl. Girardot, Müller.

19 Vgl. 7.1.4.

20 Müller, *Einleitung*, 23.

21 A. a. O., 35 f.

Zwar lehnt MÜLLER einen vorgängigen Wertmaßstab zum Vergleich der Religionen ab, gleichzeitig aber sieht er die *weltanschauliche Begründung der vergleichenden Methode* in der *christlichen Religion* gegeben. Damit wird das Christentum unter die anderen Religionen eingereiht, gleichzeitig jedoch methodologisch gegenüber den anderen Religionen hervorgehoben. Ein Wertmaßstab ist dennoch deutlich erkennbar, da für MÜLLER offensichtlich Klarheit darüber besteht, was mit den »Irrgängen anderer Religionen« gemeint ist. Darin wird ein universalgeschichtlich-evolutionäres Denken erkennbar, das Hegelschem Denken nahesteht, indes weit weniger stark metaphysisch aufgeladen ist.

Für MÜLLER besteht ein enger Zusammenhang von Sprache und Religion, der in seiner Einteilung derselben deutlich erkennbar ist, da er für die Geschichte der Religionen wesentlich von einer Zweiteilung ausgeht: »Wenn wir auf die beiden Familien blicken, welche die Hauptrollen in dem großen Drama der Weltgeschichte vertreten, auf die *Arische* und die *Semitische*, so finden wir, dass nur zwei Glieder in jeder dieser Familien im Besitz von heiligen Schriften sind: unter den *Ariern* die *Hindus* und die *Perser*; unter den *Semiten* die *Hebräer* und die *Araber*.«<sup>22</sup> Jede der Familien habe zwei *Buchreligionen* hervorgebracht, auf *indischem* Boden *Bráhmánismus* und *Buddhismus*, auf *jüdischem* Boden die *Mosaische Religion* und das *Christentum*. Jede Linie habe darüber hinaus eine dritte Buchreligion hervorbracht. Der *Zoroastrismus* stehe dem *Bráhmánismus* näher als dem *Buddhismus*, der *Islam* stehe der *Mosaischen Religion* näher als dem *Christentum*.

Beide Familien fasst MÜLLER in der *Metaphorik von Fließgewässern* und fragt angesichts der Fülle des Materials nach möglichen Prinzipien für eine Klassifikation, so dass das Gemeinsame wie das jeweils Eigentümliche erkennbar werde. Darüber hinaus fragt MÜLLER im Blick auf die Religionen: »Wo finden wir den tiefsten Grund ihres Ursprungs, ihrer Entwicklung, ihres Verfalls? Wo endlich ihren höchsten Zweck?«<sup>23</sup> Es wird deutlich, dass MÜLLER alle diese Dinge für wissenschaftlich erklärbar und darstellbar hält. Ältere Klassifikationen – wie etwa wahre und falsche, geoffenbarte und natürliche Religion, polytheistische und monotheistische Religionen – hält er für überholt. Für ihn gilt vielmehr,

---

22 A. a. O., 95.

23 A. a. O., 111.

»dass die einzige, wahrhaft wissenschaftliche und genetische Classification der Religionen auf derselben Grundlage beruht als die Classification der Sprachen, und zwar aus dem Grunde, weil in der frühesten Entwicklung des menschlichen Geistes Sprache, Religion und Volksbewusstsein auf das Engste verwachsen sind, so dass die Zusammengehörigkeit alter Völker sich weit mehr durch diese Kennzeichen als durch jene physischen Eigenschaften des Blutes, des Schädels [...] bethätigt, auf welche Ethnologen bisher vergebens versucht haben, eine Classification des menschlichen Geschlechts zu errichten.«<sup>24</sup>

Müller geht es hier um die Ursprünge der menschlichen Völkerschaften, Kulturen und Religionen, eine Frage, die seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts unter europäischen Gelehrten und Intellektuellen sehr verbreitet war. Geschichte wurde entweder in evolutionistischem Duktus als Fortschrittstheorie gedeutet oder umgekehrt im Sinne einer Dekadenztheorie verstanden. Den Ursprung von Religion suchten manche ethnologisch etwa in Formen eines *Animismus* (von lat. *anima*, Seele). In fortschrittsgeschichtlicher Diktion wurde angenommen, am Anfang der Geschichte der Religionen habe der Glaube an eine umfassende *Beseeltheit der Welt* gestanden. So etwa argumentierte EDWARD BURNETT TYLOR (1832–1917). Andere Theorien sprachen von Dynamismus oder Totemismus (DURKHEIM). Im Sinne eines dekadenzgeschichtlichen Ansatzes vertraten andere die These, am Anfang der Religionsgeschichte habe der Glaube an einen Hochgott gestanden (so ANDREW LANG, 1844–1912). Der Ethnologe Pater WILHELM SCHMIDT (1868–1954) sprach von einem Ur-Monotheismus. Im Verlauf der Religionsgeschichte seien diese Anfänge zumeist verloren gegangen, so die dekadenzgeschichtliche These.

Seit den 1870er Jahren wurden evolutionistische Schemata von manchen Gelehrten mit Anleihen aus der Biologie, hier vor allem der Rassenkunde, kombiniert, so dass für verschiedene Völker physische Dispositionen postuliert wurden. MÜLLER setzte dem die Philologie entgegen und meinte, es seien nicht physische, sondern *geistige Eigenschaften* gewesen, die über lange Zeiträume hinweg die Konstanz verschiedener Kulturen und Religionen begründet hätten. Träger von Sprache, Kultur und Religion ist jeweils ein Volk, so MÜLLER, dessen *individueller Volksgeist* vor allem anhand der *Sprache* herausgearbeitet wer-

---

24 A. a. O., 128.

den könne. Aus der Sprachanalyse könne die Religionsanalyse folgen, da Geist, Sprache und Religion untrennbar verbunden seien.

Wo die Verhältnisse der Religionen zueinander verworren erscheinen, rechnet MÜLLER damit, mittels der sprachwissenschaftlichen Analyse die wahren *Verwandtschaftsverhältnisse klären* zu können. Dabei geht er von den drei Sprachgruppen der arischen, semitischen und turanischen Sprachen aus. Sprachwissenschaft könne indes nicht nur ein Klassifikationsschema bieten, sondern auch dazu helfen, anhand der Sprachstruktur den *individuellen Charakter* von Sprachen und Religionen zu erhellen. Zwar sei es fast unmöglich, den Charakter der semitischen Völker, Sprachen und Religionen wie etwa der Babylonier, Phönizier oder Karthager, von Judentum, Christentum und Islam auf einen Begriff zu bringen. Dennoch fasst MÜLLER die semitischen Religionen unter einem gemeinsamen Nenner zusammen, nämlich der Verehrung *Gottes in der Geschichte*.

Die *Eigenschaften der Religionen* sucht MÜLLER sprachwissenschaftlich durch eine Analyse der Gottesnamen zu bestimmen. *Semitische Gottheiten* tragen demnach Namen, in denen vor allem *ethische Eigenschaften* zum Ausdruck kommen wie *der Starke, der Erhabene, der Herr* oder *der König*. Diese seien oft ineinandergeflossen und hätten sich nur gelegentlich zu göttlichen *Persönlichkeiten* entwickelt. Ganz anders dagegen die Götternamen der arischen Religionen, in denen sich, in Indien wie etwa in Deutschland, eine Verehrung *Gottes in der Natur* aufweisen lasse. Die arischen Götter hätten deutlich eine Individualität ausgebildet, was den späteren »Uebergang vom Polytheismus zum Monotheismus nicht ohne einen schweren Kampf« geschehen ließ.<sup>25</sup> Müller ist von der *wissenschaftlichen Exaktheit* der sprachwissenschaftlichen Analyse überzeugt und geht davon aus, dass sich die den Sprachen zugeordneten Religionen ebenso scharf voneinander abgrenzen lassen wie die Sprachen selbst.

MÜLLERS Ansatz kann demnach wie folgt zusammengefasst werden: Es ist (1) in verschiedenen Völkern jeweils ein *individueller Geist* gegeben, der sich in *deren Sprache* und damit zusammenhängend deren Religion Ausdruck verleiht. Aufgrund der Sprache können (2) die *Verwandtschaftsverhältnisse* von Völkern und Religionen geklärt werden. In der Sprache und der Religion drücken sich (3) *zeitlich überdauernde*

---

25 A. a. O., 142.

*Eigenschaften* der Völker und Religionen aus. Durch den *sprachwissenschaftlichen Vergleich* der Völker und Religionen wird (4) eine wissenschaftlich *exakte Klassifizierung* derselben möglich. (5) Diese besteht in der *Einteilung der Sprachen* in semitische, arische und turanische Sprachen und dementsprechend in diejenigen Religionen, die eindeutig diesen Sprachfamilien zuzuordnen seien. (6) *Schriftlose* Völker, Kulturen und Religionen werden von Müller als »wild wachsende Sprache und Religion« rubriziert, die etwa in Afrika oder Amerika zu finden seien.

#### 1.1.6 KRITISCHE WÜRDIGUNG UND AUSBLICK

FRIEDRICH MAX MÜLLER hat mit seiner philologischen Forschung zweifellos Bedeutendes geleistet. Nunmehr wurden durch Übersetzungsarbeiten immer mehr religiöse Traditionen anhand ihrer Quellschriften zugänglich, was es für MÜLLER nahelegte, durch philologische Methodik das Material zu ordnen und zu deuten. Er ist darin zugleich Kind seiner Zeit, da die Wissenschaftskulturen des 19. Jahrhunderts in hohem Maße durch das Thema Sprache und Identität bestimmt waren. Da sich in dieser Zeit das System des Nationalstaates ausbildete und es in vielen Gesellschaften zu einem *nationalen Erwachen* kam, überrascht dies nicht. Mit der Frage nach den Ursprüngen der Sprachen verbanden sich vielfach auch politische Interessen. Dabei wurde die Identitätsfrage ebenso für die eigene Nation wie auch für Europa als Ganzes virulent. Seit den 1870er Jahren finden sich in Europa Diskurse über die Ursprünge der Menschheit, in denen von der Zweifelt des Arischen und des Semitischen ausgegangen wird. Durch die sprachwissenschaftlichen Entdeckungen wurde auch die Frage aufgeworfen, welcher Ursprung für die europäischen Nationen maßgeblich sei. Dabei wurde das Arische oft mit dem Germanischen verbunden, was zur weiteren Frage führte, wie das Christentum als für viele Jahrhunderte dominierender Faktor zu deuten sei, da es ja offensichtlich vom Hebräischen herstamme.<sup>26</sup>

Wie immer die Antwort ausfiel, ist bedeutsam, dass es in den Wissenschaftskulturen europäischer Länder seit Ende des 18. Jahrhunderts gängig wurde, *biologische*, besonders *botanische*, dann aber auch *geolo-*

---

<sup>26</sup> Vgl. Olender, Sprachen des Paradieses.

*gische* und *paläontologische* Metaphern zu verwenden, um menschliches Leben allgemein sowie Völker, Kulturen, Nationen, deren Sprachen und Religionen zu beschreiben. Solche Anleihen finden sich auch im Werk von MÜLLER. In der *Philologie* allgemein waren *botanische Metaphern* vorherrschend, etwa in der Rede von *Sprachwurzeln*, *Sprachfamilien* oder *Ablegern*. Damit verband sich der Gedanke der *Reinheit von Sprachen*, analog der Reinheit biologischer Arten, was die weitergehende *Frage aufwarf, wie Vermischungen zu deuten seien*: als Verunreinigung oder als Veredelung? In jedem Falle wurde damit der *Schwerpunkt auf unwandelbare Strukturen* gelegt, was zu einer *Vernachlässigung des Faktors Geschichte* führte und so einer *Verfestigung* Vorschub leistete.

MÜLLER ist ein gutes Beispiel für diese Denkrichtung: Die Konzentration auf die Sprache als Ausdruck des Charakters eines Volkes oder einer Nation führt dazu, einen (möglichst reinen) Ursprung zu behaupten, der der Kultur eines Volkes *Dauerhaftigkeit* verleihe. Aus den Ursprüngen werden durch die vergleichende Methode *Verwandtschaftsverhältnisse* oder *Gegensätze* postuliert. Die Übernahme naturalistischer Metaphern (aus der Botanik, Biologie und Paläontologie) führt zu einer *Vernachlässigung* (oder gar Ausblendung) *der geschichtlichen Wandelbarkeit* von Kulturen (und Sprachen) und deren gegenseitiger Beeinflussung. Die behaupteten Eigenschaften konnten leicht zur *Rechtfertigung* politischer Ziele oder Handlungen herangezogen werden, was zeigt, dass die Frage nach den Ursprüngen alles andere als harmlos ist.

Wissenschaftler wie FRIEDRICH MAX MÜLLER und ERNEST RENAN (1823– 1892) haben die Begriffe des Arischen einerseits und des Semitischen andererseits mehr als 25 Jahre lang in ihren Schriften verwendet und für eine weitere Leserschaft zugänglich gemacht. Erst in den 1870er Jahren wurden ihnen die mit dieser Begrifflichkeit verbundenen Gefahren bewusst.<sup>27</sup> Die philologisch begründete Kategorisierung von Ariern und Semiten gerann zu Stereotypen, die durch biologische Modelle wie die Rassenlehre weiter mit Bedeutung aufgeladen wurden. Solche Modelle ließen sich leicht zur Begründung und Rechtfertigung kolonialer Interessen verwenden. Eine Rezeptionslinie wird später die Rasseideologie des Nationalsozialismus darstellen.

---

27 Zu Friedrich Max Müller vgl. Olender, *Sprachen*, 127–141.

## 1.1.7 WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Almond, Ph. C.: *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge 1988.
- Hermes, E.: David Hume, in: *ZKG* 94 (1983), 279–312.
- Hume, D.: *Dialoge über natürliche Religion*, übersetzt und herausgegeben von Norbert Hoerster, Stuttgart 1981.
- Kippenberg, H. G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München 1997.
- Knoll, E.: *The Science of Language and the Evolution of Mind: Max Müller's Quarrel with Darwinism*, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 22 (1986), 3–22.
- Masuzawa, T.: *The Invention of World Religions, or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005.
- Mohn, J.: *Religionskritik und Religionsbegründung: Das funktionale Religionskonzept in Jean Jacques Rousseaus Contract social zwischen Christentumskritik und Apologie der Religion civile*, in: U. Berner/J. Quack (Hg.), *Religion und Kritik in der Moderne*, Münster 2012, 221–243.
- Müller, F. M.: *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre 1870 an der Royal Institution in London gehalten nebst zwei Essays »Über falsche Analogien« und »Über Philosophie der Mythologie«*, Strassburg 1874.
- Oelender, M.: *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Rassentheorie und Textkultur. Revidierte Neuausgabe*, Berlin 2013.
- Schlieter, J. (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*, Stuttgart 2010.
- Weber, M. A.: *David Hume und Edward Gibbon. Religionssoziologie in der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1990, 44–50.

## 1.2 RELIGIONSGESCHICHTLICHE UND HERMENEUTISCHE ANSÄTZE

Um die Wende zum 20. Jahrhundert findet sich eine Bandbreite verschiedener Ansätze religionswissenschaftlicher Forschung in vergleichender Perspektive, und zwar außerhalb wie innerhalb Theologischer Fakultäten. In der *Religionsgeschichtlichen Schule* etwa ging es um den Versuch, Theologie als Religionswissenschaft zu konzipieren. Es handelt sich um einen offenen Kreis befreundeter Theologen wie WILHELM BOUSSET (1865–1920), RICHARD REITZENSTEIN (1861–1931), ALBERT EICHHORN (1856–1926), WILLIAM WREDE (1859–1906), HERMANN GUNKEL (1862–1932) und ERNST TROELTSCH (1865–1923), die methodisch in ähnlicher Richtung arbeiteten.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Ittel, Hauptgedanken, 67 f.

## 1.2.1 DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE

Methodisch geht es in den Ansätzen – wie auch in der liberalen Theologie allgemein – um die drei Prinzipien der Kritik, der Analogie und der Korrelation. *Kritik* bedeutet, für Gegenstände historischer Erforschung nur Wahrscheinlichkeiten anzunehmen, nicht also religiösen Geltungsansprüchen (etwa Wunder u. a. betreffend) Bedeutung einzuräumen. *Analogie* meint die These, dass innerhalb der Historie nur das geschehen sein könne, was grundsätzlich auch in der Gegenwart als möglich erscheint. *Korrelation* schließlich bedeutet, dass jedes historische Ereignis aus den Relationen des Vorher, des Nachher und der Umwelt zu verstehen ist. Das Christentum wurde damit nicht allein als Fortentwicklung von Anschauungen verstanden, die in Schriften des Alten Testaments zu finden sind, sondern es wurde herausgearbeitet, dass Anschauungen aus anderen Religionen zu maßgeblichen Bestandteilen des Christentums wurden, wobei jedoch im Einzelnen keine Einmütigkeit darüber bestand, aus welchen religiösen Traditionen solche Elemente abzuleiten seien. Auf Grundlage rein historischer Forschung galt es, vor dem Hintergrund der umgebenden Religionsgeschichte das Neue und Besondere der frühen christlichen Religion zu erklären. Dies betraf Themen wie etwa die Verkündigung Jesu, seinen Gottesgedanken oder seine Gesetzesauslegung, sein Verhältnis zur Apokalyptik oder das Profil der paulinischen Theologie.<sup>29</sup>

Es geht demnach um eine historisch-philologische und religionsvergleichende Methodik. Würde dieser Ansatz dazu führen, dass das Spezifische der frühchristlichen Religionsformation nicht mehr zu benennen wäre? HERMANN GUNKEL jedenfalls kam zu dem Schluss, dass das Christentum eine *synkretistische Religion* sei, während WILHELM BOUSSET nur von *synkretistischen Elementen* sprechen wollte. Der Neutestamentler JOHANNES WEISS (1863–1914) und der Systematiker MAX REISCHLE (1858–1905) widersprachen dieser Sicht mit dem Hinweis, im frühen Christentum würden Elemente aus anderen Religionen nicht einfach aufgenommen, sondern gleich-zeitig *verändert*. Für den Entstehungsprozess des frühen Christentums wird die Zentralität der Person Jesu vorausgesetzt, von der her sich eine Unterscheidung solcher

---

29 A. a. O., 74–78.

Elemente ergeben habe, was bedeutet, dass für das frühe Christentum eine gewisse Konsistenz angenommen wird.

Die Religionsgeschichtliche Schule hatte eine breite Wirkung, sie zog jedoch auch Kritik auf sich, und zwar sowohl von Seiten der Theologie als auch von Seiten der Religionswissenschaft.<sup>30</sup> WILHELM BOUSSET, ERNST TROELTSCH und andere sahen durch die wissenschaftlichen Entdeckungen das kirchliche Christentum erschüttert. Es sei notwendig, das Christentum in die allgemeine Religionsgeschichte einzuzichnen, da die These eines offenbarungstheologischen Sonderbereiches nicht mehr vertreten werden könne. Damit wurde religionswissenschaftlich das gesamte Feld der Religionstraditionen in den Blick genommen, theologisch jedoch an der Besonderheit des Christentums festgehalten.<sup>31</sup>

### 1.2.2 RELIGIONEN UND HYPOTHETISCHE ANEMPFINDUNG – ERNST TROELTSCH

Während die Exegeten den Nachweis der Besonderheit des Christentums auf rein historischer Basis wissenschaftlich erbringen wollten, schlug der Systematiker Ernst Troeltsch einen anderen Weg vor. Ihm ging es um die Verbindung von historischer Methode und normativem Interesse. TROELTSCH will eine religionsgeschichtlich begründete Dogmatik entwickeln, die er auch als *Religionsphilosophie* oder *Religionswissenschaft* bezeichnet und sowohl der rein historisch arbeitenden Exegese als auch der Dogmatik vorordnet.<sup>32</sup> *Religionswissenschaft* (bzw. *Religionsphilosophie*) unterteilt TROELTSCH in *Psychologie*, *Erkenntnistheorie*, *Geschichtsphilosophie* und *Metaphysik der Religion*.<sup>33</sup> Der *Geschichtsphilosophie* komme dabei die Aufgabe zu, eine *Richtung* der Religionsgeschichte festzustellen und das Christentum innerhalb der Gesamtgeschichte zu verorten, womit auch die Frage der Absolutheit des Christentums berührt wird.

In der Frage nach einer angemessenen *historischen Methode* lehnt TROELTSCH in *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsge-*

30 Berner, *Religionswissenschaft und Theologie*, 216 f.

31 A. a. O., 218.

32 Troeltsch, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*.

33 Murrmann-Kahl, *Ernst Troeltsch*, 360.

*schichte* (1902) einen konsequenten Historismus ab, da dieser zu einem historischen Relativismus führe. Andererseits wendet er sich gegen evolutionistische Ansätze, die (wie bei HEGEL) die Idee unterlegen, bei der Weltgeschichte handle es sich um ein Ganzes. Auch die supranaturalistische Deutung, es gebe einen Sonderbereich göttlicher Offenbarung, lehnt TROELTSCH ab.<sup>34</sup> Vielmehr empfiehlt er die Methode einer *hypothetischen Anempfindung*, um verschiedene Religionstraditionen miteinander zu vergleichen und dabei Grundtendenzen der Religionsgeschichte zu ermitteln. Historisch seien weder Normbegriffe zu entwickeln, noch geschichtliche Gesetzmäßigkeiten zu postulieren, da das Ende der Geschichte noch ausstehe. Methodisch sieht TROELTSCH im Gegründet-Sein in der eigenen Religion die Bedingung der Möglichkeit der *Anempfindung* an andere Religionen gegeben. Diese könne indes nur *hypothetisch* sein, da der Anspruch der eigenen Religion auf Vollkommenheit beiseitegelassen werden muss. Hypothetische Anempfindung wäre unmöglich, »wenn nicht in allen historischen Gestaltungen etwas von den Idealen Ausdruck fände, die wir selbst empfinden oder die wir in der Nachempfindung als eigene entdecken lernen können«<sup>35</sup>.

### 1.2.3 RELIGIONEN, GESCHICHTE UND VERSTEHEN ALS NACHEMPFINDEN

Für TROELTSCH gilt, »dass die Religionen zunächst *nur aus sich selbst*, aus ihrem eigenen Wollen und Besitzen verstanden, und [...] bemessen werden wollen«<sup>36</sup>. Indes führt er nicht aus, wie dies geschehen kann. Die Vergleichbarkeit der Religionen führt zur Erkenntnis einer Tendenz der Religionsgeschichte, die jedoch hypothetisch bleibt. Es ist »der Gedanke eines in Grundrichtung und Umriss erkennbaren, im vollen Gehalt aber immer transzendenten Zieles, das in der Geschichte stets nur in individuell bedingter Weise erfasst wird«<sup>37</sup>. *Im Verstehen wird aus dem Relativen der Geschichte tastend eine Richtung erkennbar, was bedeutet, dass sich der Maßstab der Tendenz erst aus dem Vorgang des Vergleichens heraus ergibt*. TROELTSCH: »so verstehen wir auch den Maßstab als die in

34 Troeltsch, *Absolutheit*, 26–69. Vgl. Wrogemann, *Mission und Religion*, 37–57.

35 Troeltsch, *Absolutheit*, 73.

36 Troeltsch, *Selbständigkeit*, 376.

37 Troeltsch, *Absolutheit*, 77.

der Lebensbewegung selbst durch Überschau und Mitleben sich erzeugende Einstellung in die große geschichtliche Hauptrichtung«<sup>38</sup>.

*Der Maßstab ist damit subjektiv und objektiv zugleich, denn er wird durch das verstehende Individuum erhoben, bezieht sich aber auf das verglichene Material.* Der Maßstab werde sich, so ist TROELTSCH überzeugt, selbst durchsetzen: »Ohne Maßstab und ohne fertiges Ideal stehen die Menschen mitten im Wechsel der Ideale und überwinden das niedere nur durch die sich selbst durchsetzende Macht des höheren.«<sup>39</sup> Dies bedeutet aber, dass TROELTSCH – ähnlich wie HEGEL – von einer der Geschichte immanenten Kraft ausgeht. Für seine Epoche sieht TROELTSCH diese Kraft im »Kampf der prophetisch-christlich-platonisch-stoischen und der buddhistisch-östlichen Ideenwelt« am Werk.<sup>40</sup> Sein *Vergleichshorizont* bleibt der Duktus der Menschheitsgeschichte, deren Entwicklungstendenz er darin sieht, dass Menschen sich immer mehr aus ihrer *Naturgebundenheit* zu lösen verstehen. Die Tendenz wird also – ähnlich wie bei HEGEL – an einem Mehr an Freiheit festgemacht.

Im Vergleich zu MÜLLER spielt bei TROELTSCH die Universalgeschichte eine hermeneutisch bedeutende Rolle. Für MÜLLER fungiert die Sprache als hermeneutischer Schlüssel, um die unübersichtliche Vielfalt religiöser Phänomene zu ordnen. Durch seine Identifizierung von Sprache, Geist und Religion eines Volkes und seine Fokussierung auf grammatische Strukturen meint MÜLLER, sowohl den Charakter von Völkern und Religion zu entschlüsseln als auch deren geschichtliche Beziehungen aufklären zu können. Sein Panorama der Geschichte von Religionen leitet sich daher weniger von einem teleologischen Denken her (sei es als Verfalls- oder Fortschrittsgeschichte gedacht) als bei TROELTSCH. Für TROELTSCH gilt, dass, wer an einer Religion Anteil hat, sich auch anderen Religionen anempfindend nähern kann. Für den Vergleich der Religionen ist nach seiner Ansicht jedoch ein Nachvollziehen der in der Geschichte wirksamen *geistigen Tendenzen*, von deren Existenz und Aufweisbarkeit TROELTSCH ausgeht, unabdingbar. Für ihn ist eine solche Tendenz in zunehmender Freiheit von der Naturgebundenheit gegeben, die – neben anderen – als (so ist TROELTSCH überzeugt) *in-*

---

38 A. a. O., 74.

39 Troeltsch, *Selbständigkeit*, 78.

40 Troeltsch, *Absolutheit*, 71 f.

*duktiv gewonnener* Maßstab für ein Gesamtverständnis der Menschheitsgeschichte und in ihr der Religionsgeschichte darstellt. Zwar besteht damit in TROELTSCHS Denken eine Nähe zu HEGELS universal- und fortschrittsgeschichtlicher Philosophie, aber TROELTSCH bleibt vorsichtiger, da ihm bewusst ist, dass das Ende der Geschichte noch aussteht.

Beiden gemeinsam ist ein Verständnis vom Wesen der Religionen, die Vorstellung also, es handele sich bei ihnen um relativ deutlich abgrenzbare Entitäten mit einem die Zeiten überdauernden *inneren Zentrum* (eben dem *Wesen* der jeweiligen Religion), das immer wieder ähnliche Wirkungen (etwa in Kult, Ethik oder Kultur) hervorbringe. Doch wurde diese Sicht von anderen Religionswissenschaftlern nicht geteilt, wie am Beispiel von JOACHIM WACH (1898–1955) zu zeigen sein wird.

#### 1.2.4 VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT – JOACHIM WACH

Mit JOACHIM WACH wenden wir uns der Generation nach FRIEDRICH MAX MÜLLER und ERNST TROELTSCH zu.<sup>41</sup> In seinem 1924 erschienenen Buch *Religionswissenschaft* stellt WACH heraus, das Forschungsfeld der Religionswissenschaft sei die *Welt der Religion*, wobei »diese ›Welt‹ als eine *eigentümliche Gestaltung des Lebens* mit eigenen Gesetzen und Prinzipien der Bildung« zu verstehen sei.<sup>42</sup> Dieses *religiöse Leben* gelte es zu verstehen, was nur gelingen könne, wenn der Religionswissenschaftler vom Wahrheitsanspruch seiner eigenen religiösen Tradition absieht, das heißt diesen *einklammert*. Man könne eine Religion wissenschaftlich erforschen, ohne diese zu wählen, das heißt, ohne sich ihr anzuschließen.<sup>43</sup> WACH geht dabei davon aus, dass Glauben etwas mit Entscheidung zu tun hat. Der Philosoph SÖREN KIERKEGAARD (1813–1855) sprach in diesem Zusammenhang vom *Sprung* in den Glauben, da durch logische Schlussfolgerungen kein Weg zum Glauben führe. Dies greift WACH auf, wenn er feststellt: »In dieser Beziehung besitzt Kierkegaards Religionsphilosophie eine noch nicht genügend erkannte Bedeutung für die Theorie des religionswissenschaftlichen Erkennens.«<sup>44</sup> Man könne theologische Systeme in ihrer Folgerichtigkeit nachvollziehen,

41 Zu Wach vgl. Klimkeit, Das Prinzip; Rudolph, Joachim Wach.

42 Wach, Religionswissenschaft, 22–23 (Kursivierung im Original gesperrt).

43 A. a. O., 28.

44 A. a. O., 29.

ebenso Riten, Gebete oder Gemeinschaftsformen untersuchen und dabei deren *Intentionen* zu erkennen trachten. Einklammerung bedeutet dann etwa, sich eines ethischen *Werturteils* zu enthalten, wenn Phänomene untersucht werden, die dem eigenen ethischen Empfinden deutlich widersprechen. Den intentionalen Charakter von Religiosität gelte es herauszuarbeiten, so WACH, weshalb er psychologische Deutungsmodelle, wie sie etwa durch FRIEDRICH NIETZSCHE (1844–1900), LUDWIG FEUERBACH (1804–1872) oder SIGMUND FREUD (1856–1939) vertreten wurden (Religion als Illusion, Projektion oder Triebsublimierung), ablehnt, da diese, so seine Kritik, zur »Sinnentleerung und Zerstörung der spezifisch religiösen Phänomene« beigetragen haben.<sup>45</sup> Einklammerung darf demnach nicht rationalistisch, ethisch oder psychologisch missverstanden werden. Die Fülle der Phänomene ist zu untersuchen, eingedenk der Begrenzungen des Forschenden.

### 1.2.5 EINKLAMMERUNG, HISTORISCHES WESEN UND VERSTEHEN ALS INTUITION

Religionswissenschaftliche Forschung bedarf indes nicht nur der Methode der Einklammerung, sondern sie erfordert nach WACH auch bestimmte *Eigenschaften des Forschenden*. Wie jemand, der sich mit Kunst beschäftigt, auch ein *Kunstverständnis* besitzen müsse, so sei für das Verstehen der Religionen ein *religiöser Sinn* erforderlich, so WACH in Anlehnung an FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768–1834).<sup>46</sup> Indes könne die Frage, was das *Wesen der Religion* ausmacht, durch die Religionswissenschaft nicht beantwortet werden. Hier kommt WACH auf ERNST TROELTSCH zu sprechen, von dem er meint, Troeltsch habe für das Gebiet der Methodik zwar Großes geleistet, er habe jedoch die Frage des Historischen mit der des Normativen vermischt, etwa, indem er nach der *Zukunftsrelevanz* einer Religion gefragt habe.<sup>47</sup> Eine normative Wesensbestimmung weist WACH jedoch zurück und plädiert für eine konsequent *historische* Wesensbestimmung, die er für möglich und angezeigt hält:

---

45 A. a. O., 33.

46 A. a. O., 36.

47 A. a. O., 48.

»Eine religionsgeschichtliche Arbeit, die nicht an den Oberflächenerscheinungen haften bleiben will, die ihr Ziel nicht in der Aneinanderreihung der Tatsachen und Daten sieht, muss nach einem einheitlichen, organisierenden Prinzip suchen, das die Einzelercheinungen zusammenhält. Von ihm aus wird sie jeweils den geschichtlichen Verlauf im Einzelnen zu begreifen sich bemühen. So wird die *systematische* Forschung sich des ›Zentrums‹ zu bemächtigen trachten, das ihr den Schlüssel gibt zum Verständnis des Einzelnen, sie wird jenen Punkt zu gewinnen haben, von dem aus alle einzelnen Züge sich ordnen. [... Es] wird sich dabei immer der Zirkel ergeben, dass man den Geist des Ganzen nur auf dem Umweg über die Erkenntnis der Teile fassen kann, und dass doch alles einzelne erst voll verstanden werden kann aus dem Prinzip heraus, das von innen wirksam ist.«<sup>48</sup>

Die *historische Wesensbestimmung* einer jeweils bestimmten Religion ergibt sich für WACH allein aus dem Material heraus, wobei darauf zu achten ist, keine einer Religion fremden Ideen an diese heranzutragen. Eine solche fremde Idee wäre etwa die Frage nach der Stellung einer bestimmten Religion im Gesamtverlauf einer als Offenbarungsprozess verstandenen Religionsgeschichte wie bei HEGEL oder TROELTSCH. Auch die Ansicht, bei Religion handele es sich um Projektion (FEUERBACH) oder um Phänomene, die sich auf das Unterbewusste (FREUD) zurückführen lassen, tragen nach WACH fremde Ideen ein. Das Wesen sei demgegenüber unter Einklammerung der eigenen Weltsicht des Forschenden allein aus dem historischen und empirischen Material zu erheben, zu verstehen und zu systematisieren.

Methodisch ist dabei ein *Zirkel des Verstehens* unabdingbar: Der Forschende geht von den Einzelphänomenen aus und versucht sodann, daraus etwas über das *organisierende Prinzip* der Religion in Erfahrung zu bringen. Je mehr er über dieses Prinzip in Erfahrung gebracht hat, desto besser wird er die Einzelphänomene verstehen. Der *hermeneutische Zirkel* meint daher den Erkenntnisgewinn, der entsteht, wenn vom organisierenden Prinzip her ein besseres Verständnis des Einzelphänomens erzielt wird und umgekehrt von der Fülle der Einzelphänomene her ein besseres Verständnis des organisierenden Prinzips. WACH ist sich dessen bewusst, dass es sich dabei *nicht* um ein *rein induktives Vorgehen* handelt, so, als würde sich die Erkenntnis nur aus Phänomenen und Prinzip ergeben. Vielmehr »müssen sich [hier] wieder einmal die

---

48 A. a. O., 49.

vorausgreifende intuitive Erfassung des Ganzen und das Verstehen des Einzelnen, der Teile wechselseitig ergänzen«<sup>49</sup>.

Für den Erkenntnisvorgang ist *Intuition* daher unabdingbar. Die »vorausgreifende intuitive Erfassung des Ganzen« setzt den Glauben, dass es ein solches Ganzes überhaupt gibt, so lange voraus, bis das *organisierende Prinzip* gefunden ist. Würde ein der einzelnen Religion fremdes Prinzip an diese herangetragen, so wäre dies ein Beispiel für *idealistische Geschichtsphilosophie* (wie bei HEGEL), würde man die Existenz eines organisierenden Prinzips zurückweisen, so wäre dies nach WACH ein Beispiel für reinen *Historismus*. Beiden Optionen stellt er seine These eines der jeweils untersuchten Religion eigenen *historischen Wesens* entgegen.

Der Forschende muss demnach seine eigene Weltsicht einklamern, bedarf aber gleichzeitig der Intuition, um das Ganze einer Religion erfassen zu können. Ist der Forschende daher in seiner Arbeit quasi voraussetzungslos? WACH hält dies nur in dem Sinne für möglich, dass der Forschende ausdrücklich von den eigenen Wertungen absieht. Indes hat er umso mehr auf seine eigenen Bedingtheiten zu achten, die er nicht überspringen kann, so etwa die eigene Herkunft oder das individuelle Forschungsinteresse, Faktoren, die die Wahl des Forschungsobjekts sowie die Darstellung mitbestimmen. Das Forschungsprodukt, die religionswissenschaftliche *Darstellung*, trägt daher unvermeidlich und in jedem Falle subjektive Züge.

Doch ist WACH trotz der subjektiven Züge der Auffassung, dass die einzelnen Religionen *über sich selbst Auskunft geben*, da es sich jeweils um individuelle Gebilde handle. Nicht übergreifende Prinzipien (etwa der Religionsgeschichte) also, sondern die *individuellen Gebilde* sind nach Wach Gegenstand der Analyse: »*Mittelpunkt* und *Einheit* der Entwicklungslinien und -kreise sind der Forschung in den einzelnen Religionen und Religionskreisen gegeben und sonst nirgends. Man kann es nicht schöner als mit Herders Worten sagen: eine jede hat »den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich selbst«; darum ist sie vor allem aus sich selbst zu begreifen und einzigartig und unvergleichlich in ihrer Eigenart.«<sup>50</sup>

---

49 A. a. O., 51.

50 A. a. O., 83–84.

Die These von Religionen als individuellen und eigengesetzlichen Größen lässt bei Wach das *geistige Erbe der Romantik* deutlich erkennen. Er schließt mit seinem Religionsbegriff ausdrücklich an HERDERS *organologischen Volksbegriff* an, wenn er erklärt: »Ja, in gewissem Sinne muss die Religionswissenschaft hier wieder unmittelbar an Herder anknüpfen. Nur, dass jetzt viel strenger, exakter, empirischer zu arbeiten ist.«<sup>51</sup> Er sieht zwar die Gefahr, dass ein solcher Ansatz zur Isolierung der Religionen führen kann, bleibt aber dabei, dass »das Werden einer Religion in erster Linie aus *ihrem eigenen Prinzip* [zu] verstehen« ist.<sup>52</sup> Natürlich sei Religionsgeschichte *Synkretismus*, da ja Motive, Symbole, Riten usw. von einer Tradition in eine andere wandern. Dann jedoch komme der Augenblick, an dem ein solches Element in einer Religion eine neue Bedeutung in einem neuen religiösen Gesamtzusammenhang bekomme. Der Forschende brauche daher »ein Gefühl für Individualitäten dazu, hier das Richtige zu sehen, Gefühl für die Eigenartigkeit und Einzigartigkeit historischer Bildungen [...] Das letzte der Eigenart lässt sich nicht mehr rational fassen. Man kann nur hinleiten und hinführen auf die ›Divination‹, die hinzielt.«<sup>53</sup>

Das Verstehen ist damit zurückgebunden an eine Intuition des Forschenden, der indes *ein Verständnis und einen Sinn für die Eigenart und Einzigartigkeit schon mitbringen muss, wenn er nicht bei der sinnleeren Aneinanderreihung von Phänomenen bleiben will. Verstehen kommt demnach nicht ohne den Faktor der Intuition des Forschenden aus.* Zum Verstehen der Religionen sind jedoch weitere Eigenschaften des Forschenden unabdingbar, etwa eine gewisse *Sensibilität* sowie ein hohes Maß an *Selbstreflexivität*, sich selbst als Kind seiner Zeit, seines sozialen Herkommens usw. wahrzunehmen. Darüber hinaus ist die *Zurückstellung eigener Parteilichkeit* erforderlich, um ein möglichst hohes Maß an *Objektivität* zu erreichen.<sup>54</sup> Notwendig sei aber auch ein *persönliches Verhältnis* zum Untersuchungsobjekt, das sich nach Wach aber nur bei einer *Affinität* zwischen Forschendem und Objekt, einer *inneren Verwandtschaft* einstellen wird, die sich besonders in einem *Interessiertsein* am Gegenstand ausdrücke. Weiter sei *Charakter* notwendig, was WACH

---

51 A. a. O., 85.

52 Ebd.

53 A. a. O., 87.

54 A. a. O., 149.

der These entgegensetzt, man müsse die eigene Individualität auslöschen. Wenn auch Charakter unabdingbar ist, so hält Wach *eigenes Erleben nicht für notwendig*. Er fragt, ob nur der Liebende einen Liebenden verstehen könne, oder, ob nicht ein Schwächling den Helden besser verstehen könne, gerade *weil* er selbst kein Held sei. WACH: »Es ist die bekannte Theorie von der ›Kongenialität‹, der wir immer wieder begegnen. Aber was heißt ›kongenial‹? Und hat nicht vielleicht das ›kongeniale‹ Verstehen Grenzen?«<sup>55</sup>

Verstehen jedenfalls sei *kein Nachfühlen* und *ebenso wenig ein Nacherleben*, sondern Verstehen sei ein ebenso spontaner wie produktiver Akt. Verstehen als *produktiver Akt* sei auch eine Sache der *Phantasie*, denn es sei nicht nur die Frage, welche Erlebnisse man gehabt habe, sondern umgekehrt, was man aus den Erlebnissen *mache*. Die *innere Kraft der Phantasie* muss nach Wach zum *äußeren Erleben* hinzukommen. Treibende Kraft der Phantasie sei nicht (gegen Nietzsche) ein Mangel, sondern es sei die *Sehnsucht*: »Das ist eben das Wunderbare und Geheimnisvolle: dass diese ›Sehnsucht‹ produktiv zu werden vermag, dass sie sich ihre Erfüllung zu schaffen weiß. Sie tut es mit Hilfe der Phantasie.«<sup>56</sup> So auch beim Forscher, der ein Interesse aufbringe, eine *innere Affinität* besitze, auf diese Weise in eine *geheimnisvolle Kommunikation mit seinem Objekt* eintrete, von einer *Ahnung*, einem *Verlangen* und der *Sehnsucht* weitergetrieben werde und durch Phantasie immer tiefer verstehe. WACH:

»So erweitern sich die Grenzen der empirischen Persönlichkeit. Verborgene, niemals zur Ausbildung gelangte Möglichkeiten schlummern in jedem Menschen: auf den Anstoß, den die Begegnung mit dem verwandten Leben gibt, erwachen sie. Auch jetzt gewinnen sie nicht etwa Realität: der Forscher wird nicht Caesar, wenn er sich auch mit dem größten Erfolg in das Studium seines Wesens und Werkes vertieft, aber sie geben den Boden her, auf dem eine willfähige, geschickte und fruchtbare Phantasie arbeiten kann. So sind die Voraussetzungen des Verstehens geschaffen. Es besitzt die nötige Kraft, in die Tiefe zu dringen, denn es wird von innen her gespeist. Nicht nur das Handeln, Fühlen und Denken von Menschen, der Charakter und das Wollen der großen Persönlichkeiten, der religiösen Heroen werden so verständlich, sondern die gesamte Welt des ›Ausdrucks‹, der geringste Satz, die kleinste Äußerung, das scheinbar unbedeutendste Faktum. Denn alles Seelische so gut wie das Geisti-

---

55 A. a. O., 153.

56 A. a. O., 156.

ge ist Ausdruck einer bestimmten [...] seelischen Haltung oder eines bestimmten Geistes. Ihn gilt es aber zu ›verstehen‹, zu ihm müssen die Äußerungen, auch die objektivsten und scheinbar isolierten, in Beziehung gesetzt werden, aus ihm sind sie zu deuten. Dieser Geist aber kann nur erfasst werden, wenn jenes innere Interesse vorhanden ist, das wir als Ausdruck einer geheimnisvollen inneren *Metaxis* [Teilhabe, HW] auffassen können, deren Gesetze vielleicht nur ahnbar sind. Die Grenzen des Verstehens erweitern sich also weit hinaus über den Umkreis dessen, was im eigentlichen Sinne als ›bekannt‹, ›verwandt‹, ›ähnlich‹ zu gelten hat. Sie verengen sich aber auch: nicht alles ist prinzipiell verstehbar, sondern nur das, an dessen Wesen ich auf irgendeine Weise ›teil‹ habe. So kann man sagen: Du begreifst – nur das, dem du ›gleichst‹, nicht mehr.«<sup>57</sup>

WACH entwickelt damit eine Hermeneutik der Tiefe und eine Hermeneutik des individuellen Zentrums (Stichwort *Geist*). Wichtig ist, dass es ihm um einzelne Erscheinungen und einzelne Religionen geht, nicht um *Religion an sich* und auch nicht um Religionen im *Sinnzusammenhang* einer universal gedachten Religionsgeschichte als Offenbarungsmedium.

### 1.2.6 KRITISCHE WÜRDIGUNG UND AUSBLICK

Beide Ansätze setzen neue Akzente. Zwar vertritt TROELTSCH wie HEGEL eine universalgeschichtliche Hermeneutik. Dabei aber bleibt TROELTSCH weitaus vorsichtiger, da er nur von Tendenzen der (unabgeschlossenen) Religionsgeschichte sprechen will. Der Maßstab zum Vergleich der Religionen entsteht nach TROELTSCH aus dem Prozess des Vergleichens selbst. Beide Denker jedoch gehen von einem den verschiedenen Religionen eigenen individuellen *Wesen* aus, einem die Zeiten überdauernden inneren Kern, der immer wieder sehr ähnliche religiöse Vorstellungen, Formen und Handlungen aus sich entlässt.

Dem hält WACH die These entgegen, man könne wissenschaftlich nur von einem *historischen Wesen* einzelner Religionen sprechen. Auch WACH geht es nicht um Religion an sich, sondern um individuelle Religionen. Diese sind nach WACH aber gerade nicht durch *Einfühlen* oder *Nacherleben* zu verstehen nach der Prämisse, dass nur Religiöses von Religiösem verstanden werden könne. Eine solche Prämisse würde seiner methodischen Forderung nach der Einklammerung der eigenen

---

57 A. a. O., 157 f.

religiösen Weltanschauung widersprechen. Daher ist Kongenialität, von der auch WACH ausgeht, nicht auf der religiösen Ebene angesiedelt, sondern auf der mentalen Ebene eines kongenial mit dem Untersuchungsgegenstand in Beziehung stehenden Forscher-Geistes. Wie gesehen, fordert WACH eine ganze Reihe von Eigenschaften, die der Forschende mitzubringen habe.

Der von WACH hier unterlegte Begriff eines *historischen* Wesens ist weit weniger ideologiefähig als der von MÜLLER, da WACH ebensolche Postulate, die eine einzelne Religion übersteigen (etwa das Postulat eines bestimmten Wesens *der* semitischen oder aber *der* arischen Religionen) zurückweist. Doch baut auch die religionswissenschaftliche Methodologie von WACH auf etlichen philosophischen Vorannahmen auf, die weiter zu reflektieren wären.

Diese Vorannahmen lassen sich gut an seinem Gebrauch von verschiedenen Metaphern ablesen. So spricht WACH von *Oberflächenerscheinungen*, was die *Metapher von Oberfläche und Tiefe* transportiert, weiter von einem *einheitlichen, organisierenden Prinzip* und einem *Zentrum*, was die *Metapher von Zentrum und Peripherie* erkennbar werden lässt. WACH spricht von diesem Zentrum weiter als von einem *Schlüssel*, der zum Verständnis des Einzelphänomens als Teil eines Ganzen führe, was die *Metapher von Schlüssel und Schloss* evoziert. Daraus folgt für den Religionsbegriff erstens, dass Religion nach WACH eine innere *Kohärenz* und *Konstanz* besitzt, nämlich eine organisierende Mitte, von der gilt, dass alle Einzelercheinungen erst von dieser Mitte her in ihrer Tiefendimension zu verstehen sind.

Die *Metapher von Oberfläche und Tiefe* spielt in der platonischen Philosophie von jeher eine große Rolle. Die These lautet, dass das Außen den Blick auf das Innen, die Tiefe der Wahrheit, verstellt. Der äußere Schein muss *durchschaut* werden, um das wahre Wesen der Dinge zu erkennen. Die *Metapher von Zentrum und Peripherie* legt nahe, dass die Teile nur vom Zentrum her ihren Sinn erkennen lassen, dass das Zentrum im Gesamtgefüge einer Religion quasi ein materialer Kern ist, der klarer als in den übrigen materialen Erscheinungen erkennen lässt, worum es in dieser Religion wirklich geht. Das Zentrum ist qualitativ bedeutender und aussagekräftiger als die Teile, wenn sich auch umgekehrt aus den Teilen je mehr desto deutlicher auf das Zentrum schließen lässt. Hier ist also die Idee einer zusammengehörigen Einheit mitgegeben, womit die Frage nach den Grenzen dieser Einheit »Religion« zu

stellen ist. Die *Metapher von Schlüssel und Schloss* schließlich evoziert darüber hinaus die Vorstellung, dass die Bedeutung eines Einzelphänomens durch den Bezug zum Zentrum *eindeutig* zu erheben sei, wie ja das Schloss durch die Verwendung des richtigen Schlüssels sich in jedem Falle mühelos öffnen lassen wird.

Die Metaphern transportieren demnach eine Reihe von impliziten Vorstellungen, in denen sich die Weltanschauung des Forschenden widerspiegelt, so sehr er auch darum bemüht ist, sich dem Phänomen »neutral« zu nähern. WACH stellt resümierend fest: »Eines muss festgehalten werden: Wesensbestimmung im eigentlichen Sinne kann nur sein die Feststellung des Lebensmittelpunkts einer Erscheinung und ihrer Idee; es ist nicht zu billigen, wenn dieser Ausdruck auch auf die Herausarbeitung der wichtigsten historischen Entwicklungslinien oder einzelner charakteristischer Merkmale angewendet wird.«<sup>58</sup>

Man mag zurückfragen, wie dieses Abstraktum wohl für den Buddhismus, das Christentum, den Islam oder eine ethnische Religion aussehen mag. Wach jedenfalls grenzt sich mit diesem Ansatz einer systematischen Religionswissenschaft ganz bewusst von religionsphilosophischen, religionstheologischen oder religionspsychologischen Ansätzen ab, denen er vorhält, Ideen an die Phänomene heranzutragen, die sich nicht aus diesen Phänomenen erheben lassen. Dies trage zu deren Missverstehen bei. Die Methode der Einklammerung soll demgegenüber ein Höchstmaß von Unvoreingenommenheit ermöglichen.

Eine kritische Rückfrage ist an WACHS Wesensbegriff zu stellen. Wird *Religion* hier nicht als eine organisierte, relativ einheitliche und grenzstarke Entität gedacht? Religion als eine abgrenzbare Erscheinung mit einem bestimmbar, organisierenden Zentrum? Ist dieses auf einem Wesensbegriff basierende Religionsverständnis nicht weiterhin *christlich imprägniert*? Das Christentum ist eine Religionsformation mit einer vergleichsweise klaren Struktur, das heißt klar definierten Glaubenssätzen, Lebensregeln, Riten, Gemeinschaftsformen und einer klaren Unterscheidung zwischen denen, die dazugehören, und denen, die es nicht tun. Es gibt einen Stifter, es gibt eine Heilige Schrift, Institutionen der Lehrautorität, die nach innen in Richtung Vereinheitlichung und nach außen in Richtung Grenzziehung wirken.

---

58 A. a. O., 49.

Ganz anders dagegen etwa die Hindu-Traditionen, von denen umstritten ist, ob man hier von einer Religion im Singular sprechen kann. Hier gibt es weder Stifterpersönlichkeiten noch allgemein anerkannte Lehrautoritäten, keinen überall verbindlichen Kanon heiliger Schriften, keine einheitliche religiöse Praxis oder Ethik oder verbindliche gemeinschaftliche Formen. Wie könnte angesichts einer solchen Disparatheit ein Wesensbegriff im Sinne Wachs entwickelt werden? Und würde ein solcher Begriff nicht aufgrund der damit zum Ausdruck kommenden Suche nach Einheitlichkeit und Zusammengehörigkeit und einem letzten Prinzip Ideen an eine andere Religionsformation herantragen (und in die Darstellung derselben eintragen), die dieser Formation selbst gar nicht eigen sind? Diesen Fragen wird an anderer Stelle weiter nachzugehen sein.<sup>59</sup> Festzuhalten bleibt, dass WACHS Ansatz für religionswissenschaftliche Methodik eine Frage von bleibender Bedeutung stellt: Wie weit ist weltanschauliche Neutralität durch *Einklammerung* möglich, wenn doch nicht alle weltanschaulichen Befindlichkeiten eines Forschenden eingeklammert werden können und damit die eigene Perspektivität letztlich unhintergebar ist?

### 1.2.7 WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Berner, U.: Religionswissenschaft und Theologie. Das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule, in: H. Zinser (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 216–238.
- Ittel, G. W.: Die Hauptgedanken der »religionsgeschichtlichen Schule«, in: ZRRG 10 (1958), 61–78.
- Klimkeit, H.-J.: Das Prinzip des Verstehens bei Joachim Wach, in: Numen 19 (1972), 216–228.
- Murrmann-Kahl, M.: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920, Gütersloh 1992.
- Rudolph, K.: Joachim Wach (1898–1955), in: K. Rudolph, Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft, Leiden/New York/Köln 1992, 357–367.
- Troeltsch, E.: Die Selbständigkeit der Religion, in: ZThK 5 (1895), 361–436; ZThK 6 (1896), 71–110.167–218.
- Troeltsch, E.: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft [1909], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 2, Tübingen 1922, 452–499.
- Troeltsch, E.: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie, Gütersloh <sup>2</sup>1985.

---

<sup>59</sup> Zu Hindu-Traditionen siehe 7.3, zum Thema Kanon vgl. 5.4.3.

- Tworuschka, U.: Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft, Darmstadt 2015.
- Wach, J.: Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, Leipzig 1924.
- Wrogemann, H.: Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert, Göttingen 1997.

## 1.3 RELIGIONSZOLOGISCHE ANSÄTZE – KLASSIKER

Unter die frühen Forschungen, die Religion und Religionen zum Gegenstand hatten, gehören auch Arbeiten aus dem Bereich der Soziologie. Führende Vertreter eines religionssoziologischen Denkens waren ÉMILE DURKHEIM und MAX WEBER. Zuvor jedoch ist als Vorspann kurz auf das Denken von AUGUSTE COMTE (1798–1857) einzugehen, um vor diesem Hintergrund die von DURKHEIM und WEBER gesetzten Akzente besser einordnen zu können.

### 1.3.1 VON DER FRÜHEN SOZIOLOGIE ZUR RELIGIONSZOLOGIE

Zum besseren Verständnis der frühen Phase der Soziologie ist ein Blick auf die Auswirkungen der Französischen Revolution hilfreich. Die revolutionären Ideen propagierten vor allem das emanzipierte Individuum, was in einer sich verändernden Gesellschaft die Frage nach der sozialen Ordnung aufwarf. Da diesbezüglich eine gesellschaftliche Unsicherheit bestand, wurde von manchen Intellektuellen die Aufgabe der Soziologie darin gesehen, Grundlagen einer sozialen Ordnung wissenschaftlich zu beschreiben. Diesem Anliegen sah sich AUGUSTE COMTE (1798–1857) in seinem Werk verpflichtet, in dem er allerdings Soziologie als Wissenschaft mit einer deutlichen Stoßrichtung *gegen* Religion konzipierte, da er der Überzeugung war, dass die Wissenschaft die Religion zugleich beerben und sodann verdrängen werde. In seinem berühmten Dreistadien-Gesetz geht COMTE in menscheitsgeschichtlicher Perspektive von einander sich ablösenden Stadien aus. In den Phasen der Geschichte sei ein Wechselspiel von Phantasie und Vernunft mit einer Tendenz hin zu immer mehr Rationalität und Vernunft zu beobachten. In einem

ersten Stadium sieht er den Übergang von religiösen Formen des Fetischismus über einen Polytheismus hin zum Monotheismus gegeben. Das zweite, als *metaphysisch* bezeichnete Stadium habe seinen Höhepunkt im christlichen Mittelalter gehabt, es münde dann in die Zeit der Reformation, das Zeitalter der Aufklärung sowie die Französische Revolution ein. Das dritte Stadium sei durch die *Wissenschaft* gekennzeichnet, wobei das wissenschaftliche Denken die Religion beerben und die Religion demzufolge nach und nach verschwinden werde. COMTE war der Überzeugung, dass der Soziologie ein gegenüber allen anderen Wissenschaften hervorgehobener Rang gebühre, weil sie den Gesamtduktus historischer Entwicklung zu erklären vermöge.<sup>60</sup>

So sehr COMTE indes davon überzeugt war, Wissenschaft solle Religion beerben, blieb doch sein soziologischer Ansatz der Religion verhaftet, die er zu verdrängen suchte. Damit aber erhielt Soziologie bei ihm (als wissenschaftlicher Ersatz für Religion) eine quasireligiöse Note. HARTMANN TYRELL stellt daher zu Recht heraus: »[E]rst wo die Soziologie sich von dem Impuls löste, die Religion aufheben zu wollen und zu ersetzen, war der Weg für eine Soziologie *der Religion* frei.«<sup>61</sup> Indem der mit dem Fortschrittsglauben verbundene Anspruch, die Wissenschaft werde die Religion beerben, aufgegeben wurde, eröffnete sich die Möglichkeit, Religion eine dauerhafte Rolle für das menschliche Zusammenleben zuzuschreiben.<sup>62</sup> Dies nun war im Werk des Franzosen ÉMILE DURKHEIM und des Deutschen MAX WEBER gegeben.

### 1.3.2 RELIGION UND GESELLSCHAFT – ÉMILE DURKHEIM

ÉMILE DURKHEIM gilt als einer der Begründer der Soziologie.<sup>63</sup> Sein im Jahr 1912 erschienenes Hauptwerk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* fand große Aufmerksamkeit.<sup>64</sup> Soziologie versteht DURKHEIM als eine Wissenschaft von der *Gesellschaft*, ein Begriff, der von Soziologen wie GEORG SIMMEL (1858–1918) und MAX WEBER konsequent vermieden wurde, da beide analytisch nicht vom Ganzen, sondern

60 Comte, Soziologie.

61 Tyrell, Von der »Soziologie statt Religion«, 82.

62 Vgl. Dahme, Verlust des Fortschrittsglaubens; Rammstedt, Zweifel am Fortschritt.

63 Zu Durkheim vgl. Evans-Pritchard, Theorie, 92–116; Gabriel/Reuter, Religion und Gesellschaft, 51–70.

64 Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens.

von einer Vielzahl von *Vergesellschaftungen* oder *Vergemeinschaftungen* ausgingen.<sup>65</sup> Nach TENBRUCK handelt es sich bei dem Konzept von *Gesellschaft* um etwas durchaus nicht Selbstverständliches, da es auf die »Entstehung eines ganz neuen Typus von Gesellschaft« zurückzuführen sei.<sup>66</sup> Durch neue Verkehrs- und Kommunikationstechniken, eine freiere Zirkulation von Nachrichten, Personen und Waren wurden im 19. Jahrhundert traditionellere Sozialformen mehr und mehr aufgehoben. Der moderne Nationalstaat als Territorialstaat fokussierte auf den Staatsbürger, die Philosophie der Aufklärung auf das selbstbestimmte Individuum. Dies zeigte sich in der Forderung nach Freiheitsrechten wie etwa Meinungs- und Pressefreiheit, Glaubens- und Religionsfreiheit, Versammlungs- und Vereinsfreiheit oder Berufsfreiheit.

Neu war also, dass das Leben weniger durch traditionelle Bindungsmuster (etwa nach Geburt und Stand), sondern mehr und mehr durch das Prinzip freier Assoziation, das heißt neue Formen wie Vereinen, Parteien, Betrieben, Organisationen oder Meinungsgruppen bestimmt wurde. Europäische Gesellschaften unterliefen im 19. Jahrhundert Transformationsprozesse, die in Frankreich nach den Revolutionsereignissen seit 1789 besonders radikal ausfielen. Die dadurch ausgelösten Verunsicherungen begründeten im Verlauf des 19. Jahrhunderts das besondere Interesse an der neu entstandenen Soziologie als Lehre von der Gesellschaft.

### 1.3.3 WISSENSCHAFTSVERSTÄNDNIS UND RELIGIONSBEGRIFF

Die neue Wissenschaft der Soziologie wurde durch die Wissenschaftsphilosophie ihrer Zeit, namentlich den Positivismus, bestimmt. Die Welt sei, so die These, rational strukturiert. Auch DURKHEIM nimmt an, die Welt bestehe aus Kausalbeziehungen, die es wissenschaftlich zu entdecken, zu analysieren und zu erklären gelte, weshalb er die Soziologie als eine exakte Wissenschaft versteht. Die gesetzmäßig verfasste Wirklichkeit, zu der er auch das menschliche Zusammenleben zählt, muss analysiert und dem Menschen durch Wissenschaft die Erkenntnis der

---

65 Vgl. Hahn, Durkheim; Schluchter, Max Webers Religionssoziologie; Tyrell, Émile Durkheim.

66 Tenbruck, Émile Durkheim, 335 ff.

Wirklichkeit vermittelt werden. Daraus sind dann, so die Erwartung, auch Anweisungen zu einem guten Zusammenleben zu gewinnen.

Gesellschaft wird zunächst als Entität gesetzt, sodann werden äußere Phänomene isoliert und als Bestandteile der Gesellschaft in ein Verhältnis gesetzt. Dies führt allerdings zu der Tendenz, den Faktor Kultur im Blick auf Gesellschaft auszublenden. DURKHEIM meint, die Gesellschaft hänge davon ab, Macht über das Bewusstsein der Menschen auszuüben, um so den Zusammenhalt zu sichern. Ohne die Dimension des Geistigen sei eine Soziologie daher nicht zu konzipieren. Dieser Zusammenhang ist, wie zu zeigen sein wird, für das Thema Religion von besonderer Bedeutung. Für DURKHEIM ist der Faktor Geschichte nachrangig, da eine Gesellschaft aus sich selbst heraus und daher unabhängig von geschichtlichem Geworden-Sein und den Einflüssen von Außenbeziehungen zu verstehen sei. Gesellschaften verschiedenster Zeiten und Orte werden damit als Exemplare der abstrakten Gattung *Gesellschaft* betrachtet.

Für das Thema Religion ist bedeutsam, dass DURKHEIM seine Definition von Religion nicht (wie andere Forscher) anhand sogenannter *Hochreligionen* entwickelt, sondern umgekehrt anhand der seiner Ansicht nach *primitivsten* Religion, die er im so genannten *Totemismus* gegeben sieht. Im Ursprung der Religion sei auch deren wesenhafte Form erkennbar, so die These. Jede geschichtliche Religion basiere auf dieser ursprünglichen Form, in der sich bestimmte, auch in allen anderen Religionen gegebenen Grundelemente zeigen. Daher der Titel von DURKHEIMS Hauptwerk: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*.

Religion versteht DURKHEIM demnach erstens als ein *Religionssystem*, das zweitens anhand einer *Gesellschaft* (hier: einer totemistischen Kleingesellschaft) nachgewiesen wird, deren *Organisation* drittens quasi wie unter Laborbedingungen in einfachster und von außen möglichst unbeeinflusster Weise gegeben sei soll, um viertens als *Urform* von Religion den funktionalen Prototyp aller anderen Religionen sichtbar werden zu lassen. DURKHEIM:

»An der Basis aller Glaubenssysteme und aller Kulte muss es notwendigerweise eine bestimmte Anzahl von Grundvorstellungen und rituellen Handlungen geben, die trotz der Vielfalt der Formen [...] überall die gleiche Funktion erfüllen. Diese Elemente bilden das, was in der Religion ewig und menschlich ist [...] den objektiven Inhalt der Idee, die man meint, wenn man von *der Religion* im allgemeinen spricht.«<sup>67</sup>

Der materiale Teil des Werkes sucht diese Grundvorstellungen und Rituale an der Religion *australischer Ureinwohner* aufzuweisen. Die Informationen zu der Religion der Aborigines entnimmt DURKHEIM einer Fülle von ethnographischen Beschreibungen anderer Autoren. Er selbst hat Australien nie besucht. Sein besonderer Beitrag besteht darin, dass er die ethnographischen Darstellungen in *soziologischer Perspektive* analysiert, um aus ihnen jene soziologischen Grundvorstellungen zu erheben, die den Ethnographen nicht bewusst gewesen sein mögen. Aus dem *Totemismus als Elementarreligion* leitet DURKHEIM folgende Definition von Religion ab: »Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.«<sup>68</sup>

Mit *solidarischem System* ist gemeint, dass Religion den gesellschaftlichen Zusammenhalt bewirkt, und zwar einerseits durch *Überzeugungen* und andererseits durch *Praktiken*. Das System wird also *durch Handeln* erzeugt und aufrechterhalten. Religion hat es demnach nicht nur mit Denken zu tun, sondern mit Handeln. Die Überzeugungen werden durch das Handeln in gewissem Sinne hervorgerufen und aufrechterhalten. Gegenstand dieses Handelns sind *heilige* Dinge, das bedeutet *abgesonderte* Dinge wie Tempel, heilige Orte und Zeiten oder aber verbotene Dinge (etwa rituelle oder moralische Verbote). Daraus entsteht eine *moralische Gemeinschaft*, also eine solche, die in einem bestimmten Sinne handelt und bestimmte Symbole, Vorstellungen, rituelle Handlungen und Werte teilt. Nach DURKHEIM lassen sich aus dem Totemismus Erkenntnisse über andere Religionen gewinnen, da sich aus dem einen Exemplar (der Gattung Religion) wissenschaftliche Verallgemeinerbarkeit ableiten lasse. Hier steht ein naturwissenschaftliches Ideal mit den Elementen Experiment, Verallgemeinerbarkeit und Überprüfung im Hintergrund. Gegenüber anderen Deutungen von Religion erhebt DURKHEIM den Anspruch, das Wesen von Religion *induktiv* aus ganz konkretem Material erhoben zu haben.

Religionen als *Ideensysteme* zu verstehen und anhand von deren Vereinbarkeit mit wissenschaftlicher Weltdeutung zu messen und dabei

---

67 Durkheim, *Elementare Formen*, 18.

68 A. a. O., 76.

Riten lediglich als etwas Zufälliges und Sekundäres zu betrachten, all dies hält DURKHEIM für verfehlt. Man dürfe die Wahrnehmung der Glaubenden nicht ausblenden, denn der »Gläubige, der mit seinem Gott kommuniziert hat, [...] ist ein Mensch, der *mehr* kann. Er fühlt mehr Kraft in sich, entweder um die Schwierigkeiten des Lebens zu ertragen oder um sie zu überwinden. [...] Der erste Artikel eines jeden Glaubens ist der Glaube an das Heil durch den Glauben.«<sup>69</sup> Dies aber sei keine Idee, sondern es geht um ein Objekt, an dessen Energien der Glaubende nur Anteil erhält, wenn er sie in sein Leben durch *sich wiederholende Handlungen* einbezieht.

Es ist also religiöse Erfahrung, die der Religion zugrunde liegt. Die Vielfalt der Vorstellungen in den Religionen zeige, dass der Ausdruck der Erfahrung (in Mythen und Symbolen) nicht unbedingt mit dem zugrundeliegenden Objekt übereinstimmt, wie ja auch die Wärmeempfindung des Menschen nicht als Abbild der Wärmequelle zu verstehen sei. Genau dies habe er, so DURKHEIM, versucht, nämlich »an die Stelle einer nur sinnhaften Vorstellung von der Welt eine wissenschaftliche, begriffliche Vorstellung« zu setzen, und zwar im Blick auf Religion, und »wir haben gesehen, dass diese Wirklichkeit, die sich die Mythologien unter so vielen verschiedenen Formen vorgestellt haben, die aber die objektive, universale und ewige Ursache dieser Empfindungen *sui generis* ist, aus denen die religiöse Erfahrung besteht, die Gesellschaft ist.«<sup>70</sup> Man kann paraphrasieren, dass es die Gesellschaft ist, die die Erfahrungen hervorbringt, Erfahrungen, die sich in den verschiedenen Mythologien Ausdruck verschaffen. DURKHEIM fährt fort:

»Wir haben gezeigt, welche moralischen Kräfte sie [die Gesellschaft, HW] entwickelt und wie sie diese Gefühle der Anlehnung, des Schutzes, der schützenden Abhängigkeit erweckt, die den Gläubigen an den Kult binden. Sie hebt ihn über sich hinaus: sie selbst tut das. Denn [...] Zivilisation ist das Werk der Gesellschaft. So kann man die überragende Rolle des Kults in allen Religionen erklären [...] Die Gesellschaft kann ihren Einfluss nicht fühlbar machen, außer sie ist in Aktion; und dies ist sie nur, wenn die Individuen, die sie bilden, versammelt sind und gemeinsam handeln. Durch die gemeinsame Tat wird sie sich ihrer bewusst und realisiert sie sich: sie ist vor allem aktive Kooperation. [...] Es ist also die Tat, die das religiöse Leben dadurch allein schon beherrscht, dass die Gesellschaft deren Ursache ist.«<sup>71</sup>

---

69 A. a. O., 610.

70 A. a. O., 612.

Eine Gesellschaft besteht also nicht nur aus Individuen, Raum und Dingen, sondern auch aus einem Selbstbild, einer Idee, die die Gesellschaft sich von sich selbst macht. Der Mensch vermag es, sich gedanklich in eine andere Welt zu versetzen, die die gegebene Wirklichkeit transzendiert. Ein Wesenszug von Religionen ist es, eine solche andere Wirklichkeit, die die gegebene Wirklichkeit übersteigt, zu erzeugen, eine andere Wirklichkeit, die sich als das Heilige oder Sakrale manifestiert. Das kollektive Leben braucht allerdings einen bestimmten Grad an Intensität, um das religiöse Denken zu wecken. Über den Menschen sagt DURKHEIM allgemein, dass er der »wirklichen Welt, in der er sein profanes Leben lebt, [...] eine andere über[stülpt], die gewissermaßen nur in seinem Denken existiert, der er aber, gegenüber der ersteren, eine Art höherer Würde zumißt. Sie ist also in doppeltem Sinn eine ideale Welt.«<sup>72</sup> Es geht dabei nicht um etwas Individuelles, sondern um eine Leistung des kollektiven Bewusstseins: »Damit das kollektive Bewusstsein auftaucht, muss eine Synthese *sui generis* der einzelnen Bewusstseine entstehen. Diese Synthese hat aber die Wirkung, eine ganze Welt von Gefühlen, Ideen und Bildern hervorzubringen, die, wenn sie einmal vorhanden sind, Gesetzen gehorchen, die ihnen eigen sind.«<sup>73</sup>

Religion ist daher für DURKHEIM »etwas Ewiges«, denn »es gibt keine Gesellschaft, die nicht das Bedürfnis fühlte, die Kollektivgefühle und die Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken und zu festigen«, was nur kollektiv und rituell geschehen kann, wobei Gefühle ebenso ausgedrückt wie erzeugt, verstärkt und aufrechterhalten werden.<sup>74</sup> Mit der Wissenschaft kann Religion nicht wirklich in Konflikt treten, so dass die Wissenschaft Religion ablehnen könnte, denn Religion ist nach DURKHEIM eine unleugbare Realität. Umgekehrt gilt, dass, weil Religion *ein Handeln ist*, Wissenschaft sie nicht ersetzen, sondern nur erklären kann. Für die Zukunft rechnet DURKHEIM daher anders als COMTE nicht mit dem Verschwinden von Religion, sondern mit deren Verwandlung.

Damit entwickelt DURKHEIM einen Religionsbegriff, der erstens eine *Privilegierung der Gesellschaft* (als das soziale Ganze) und damit die

---

71 A. a. O., 612 f.

72 A. a. O., 618.

73 A. a. O., 620.

74 A. a. O., 625.

Betonung des korporativen Aspekts von Religion bedeutet, zweitens eine *Privilegierung des kollektiven Handelns*, durch welches sich die Gesellschaft eine Idealisierung erschafft, in der sie sich selbst gegenübertritt, drittens eine Privilegierung des Aspekts des aus kollektivem Handeln entstehenden *religiösen Gefühls*, der inneren Erfahrung, der Ideen und Symbole und in alledem viertens eine Privilegierung des Aspekts der *gemeinschaftlichen Aktivität*. Deutlich andere Akzente setzte der nun zu behandelnde MAX WEBER.

#### 1.3.4 RELIGION UND RATIONALISIERUNG – MAX WEBER

MAX WEBER gilt als einer der Gründerväter der Soziologie. Manche seiner religionssoziologischen Thesen werden bis heute diskutiert.<sup>75</sup> Insbesondere seine Aufsätze unter dem Titel *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* sind von bleibender Bedeutung.<sup>76</sup> Weber fragt darin in universalgeschichtlicher Perspektive, warum sich nur im Okzident ein moderner Kapitalismus, verstanden als »rational-kapitalistische Organisation von (formell) freier Arbeit« entwickelt habe.<sup>77</sup> Eine entscheidende Rolle für diese Entwicklung habe etwas Geistiges gespielt, so WEBER. Dieses Geistige sieht er in einer besonderen Art *religiös begründeter Lebensführung* in Gestalt der protestantischen Ethik calvinistischer und puritanischer Prägung gegeben. In seiner vergleichenden *Wirtschaftsethik* sucht WEBER die in Religionen begründeten Antriebe zum Handeln herauszuarbeiten.<sup>78</sup> Es geht ihm um den spezifischen Rationalismus der okzidentalen Kultur, den er jedoch in einer Reihe von *Rationalisierungen* gegeben sieht, die in unterschiedlichen Lebensgebieten (Recht, Wirtschaft, Verwaltung usw.) zu beobachten seien.

Zur Erklärung des modernen *okzidentalen* Rationalismus reichen demnach ökonomische Bedingungen nicht aus, da auch *Rationalisierungen* des Rechts, der Technik, der Verwaltung usw. eine Rolle gespielt haben. WEBER denkt *von diesen einzelnen Lebensgebieten her*, die einan-

---

75 Schluchter, Religionssoziologie; Tyrell, »Protestantischen Ethik«?; Ders., »Das Religiöse«.

76 Vgl. Weber, Religion und Gesellschaft.

77 A. a. O., 15.

78 A. a. O., 292.

der beeinflussen. Rationalisierungen *verschiedener Lebensgebiete wirken seiner Ansicht nach zusammen, wobei der Religion* als einer formenden Kraft der Lebensführung auch im Blick auf eine *Rationalisierung der Lebensführung* eine besondere Rolle zugesprochen wird. In der Moderne sei Religion zwar in gewisser Weise marginalisiert worden, der *Prozess der Rationalisierung* indes sei vor allem *durch die Religion selbst bedingt*. Weber führt dies an verschiedenen Beispielen aus, von denen im Folgenden die Themen *Entzauberung der Welt* und *Protestantische Wirtschaftsethik* zu skizzieren sind.

*Prozesse der Entzauberung der Welt* werden von WEBER unter anderem an den Themen *Magie und Religion* aufgewiesen. Magie charakterisiert WEBER als ein peinlich einzuhaltendes Ritual, um Geister und Mächte zu beeinflussen, wobei stereotypisierte Handlungen und Riten es erschweren, Neuerungen zuzulassen. Genau dies aber hindere ein rationales, zweckgerichtetes und kalkulierbares Handeln und damit auch gesellschaftliche Entwicklung. Magische Praktiken seien in der Geschichte der Religionen sehr weit verbreitet. Um die Praxis rituell-magischer Handlungen zu überwinden, bedürfe es starker Motivationen, die WEBER durch Religion, genauer durch das *Wirken prophetischer Gestalten* gegeben sieht. Wenn Magie durch religiöse Kritik zurückgedrängt werde, dann lernen Menschen die Welt lediglich *als Welt* wahrzunehmen und fühlen sich nicht mehr an besondere rituelle Zeiten, Orte oder Mächte gebunden.

Diese *Entzauberung der Welt* habe religionsgeschichtlich ihren Ursprung in der *Feindschaft des antiken Judentums gegenüber der Magie*, namentlich in der *altjüdischen Prophetie*. Die Fokussierung allein auf Gott finde ihren Ausdruck besonders im Deuteronomium, wo Israel – in Worten, die Mose zugeschrieben werden – angewiesen wird, Wahrsagelei, Zauberei und dergleichen zu unterlassen und nur den einen Gott anzubeten. WEBER verweist an dieser Stelle auf Dtn 18,9–15.20. Insbesondere die Propheten hätten die Souveränität Jahwes herausgestellt, in dessen Macht es liege, selbst große Reiche wie Assur und Babylon für seine Zwecke zu nutzen. Darin drückt sich jedoch ein Gottesbild aus, welches nicht nur die Souveränität und die Macht dieses Gottes, sondern auch seine Ferne und Eigenwilligkeit (die mit den Motiven des göttlichen Zorns und seiner Eifersucht zum Ausdruck gebracht werden) betont. Alles dies aber stehe im Gegensatz zu *Magie*. Zudem schließe es die Eifersucht Jahwes aus, für solche Belange andere (»nähere«) Gotthei-

ten in Anspruch nehmen zu dürfen. *Dieses Gottesbild sei für die Entzauberung der Welt grundlegend gewesen.* Nach WEBER wurden Aspekte dieses Gottesbildes im christlichen Bereich insbesondere durch das Werk von JOHANNES CALVIN (1509–1564) neu zur Geltung gebracht.

### 1.3.5 PROTESTANTISCHE ETHIK UND OKZIDENTALER RATIONALISMUS

Weber sah damit die entscheidenden Grundlagen abendländischer Rationalisierung im Gefolge der Reformation gegeben, nicht jedoch in der Aufklärung. Die Welt sei durch die Rationalisierung stärker als berechenbar und beherrschbar wahrgenommen worden. So laufen diese Form der Rationalisierung und diejenige der naturwissenschaftlichen Berechenbarkeit und technischen Beherrschbarkeit der Welt in eine ähnliche Richtung. In Webers *Die Protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus* ist ein Menschenbild zugrunde gelegt, das davon ausgeht, der Mensch erwerbe in seinem *Naturzustand* Güter, um diese zum Lebensgenuss zu verbrauchen. Dieses Bild findet er im Typus des *Landarbeiters* wieder und nimmt an, es sei unter Menschen aller Zeiten und Kulturen sehr verbreitet. Genau deshalb ist die Entstehung des Geistes des Kapitalismus für Weber so erklärungsbedürftig, weil unwahrscheinlich. Der Gegentypus zum Naturzustand ist das Bild eines *homo oeconomicus*, das WEBER etwa in der Gestalt *pietistischer Fabrikarbeiterinnen* exemplifiziert findet und geschichtlich betrachtet im *Puritanismus* quasi in Reinform gegeben sieht. Hier geht es nicht um Genuss, sondern um Disziplin, nicht um Verbrauchen, sondern um Anhäufen.<sup>79</sup> Die Typen kann man wie folgt charakterisieren: unsystematischer versus kalkulierter Gütererwerb, Genuss versus Askese, Verbrauch versus Akkumulation, Ruhe versus Rastlosigkeit, Orientierung an verschiedenen Werten versus Orientierung ausschließlich am Zweck, persönliche Sozialbeziehungen versus unpersönliche Beziehungen. Die protestantische Ethik bestehe aus einer religiös begründeten kalkuliert-asketisch-rastlos-ethischen Lebensführung, die weitere Rationalisierungen aus sich herausgesetzt oder verstärkt habe, woraus der Geist des Kapitalismus entstanden sei, der nach WEBER grundlegend für die modern-kapitalistische Moderne des Abendlandes war.

<sup>79</sup> Tyrell, Worum geht es in der »Protestantischen Ethik?«, 145 ff.

Antriebskraft für das, was später als okzidental-rationaler Kapitalismus greifbar wird, war für WEBER also die *protestantische Ethik* und ihr Hang zur innerweltlichen Askese. Er sieht einen entscheidenden Impuls im *theologischen Werk* von JOHANNES CALVIN gegeben. Im Mittelpunkt von Calvins Denken steht Gott als allmächtiger Schöpfer, dem allein Ehre gebühre, so dass seine Geschöpfe ihn allein verehren sollen. CALVIN unterscheidet in seiner *Institutio Christianae Religionis* (1559) zwischen *vera religio* bzw. *pietas* einerseits und *superstitio* oder *idolatria* andererseits. Nichts Geschöpfliches darf Gott gleichgestellt und neben ihm verehrt werden. Schon die Elevation der Hostie in der (römisch-katholischen) Praxis der Eucharistie sieht er als Götzendienst an. Alle Dinge kommen nach CALVIN durch Gottes Allwissenheit und Allmacht zustande, weshalb für alle Ereignisse die göttliche Vorsehung als Ursache angenommen werden muss. In seiner Prädestinationslehre zieht er den Schluss, von Ewigkeit her seien einige Menschen zum Heil erwählt, andere aber verdammt. Diese Lehre wurde später von anderen übernommen, etwa in der *Westminster Confession* von 1647. Die Lehre, dass Gott in seinen Entschlüssen vollkommen frei sei, hatte die Annahme zur Folge, dass der Mensch zu seinem Heil nichts hinzufügen könne, nicht einmal seine Bekehrung. Dem Erwählten konnten daher weder Prediger, Sakrament noch Kirche helfen, Heilsgewissheit zu erlangen.

Indes sahen Puritaner in ihrer erfolgreichen geschäftlichen Arbeit ein Indiz dafür, von Gott erwählt zu sein. Daher strengten sie sich an, geschäftlichen Erfolg zu haben. Da geschäftlicher Erfolg zu Mehreinnahmen führte, die jedoch aufgrund der durch die puritanische Ethik gebotenen asketischen Lebensweise nicht zum eigenen Genuss konsumiert werden konnten, wurden diese Mehreinnahmen reinvestiert. Durch die stetige Reinvestition des erwirtschafteten Mehrwerts und durch rationale Kalkulation, basierend auf der Wertrationalität, die in der protestantischen Weltsicht und Ethik begründet war, wurde nach WEBER die Grundlage des okzidentalen Rationalismus geschaffen, aus dem heraus der okzidentale Kapitalismus als Wirtschaftsform entstand.

WEBER:

»Die innerweltliche protestantische Askese [...] wirkte also mit voller Wucht gegen den unbefangenen Genuss des Besitzes, sie schnürte die Konsumtion, speziell die Luxuskonsumtion, ein. Dagegen entlastete sie im psychologischen Effekt den Gütererwerb von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengt die Fesseln des Gewinnstrebens, indem sie es nicht nur legalisierte,

sondern [...] direkt als gottgewollt ansah. Der Kampf gegen Fleischeslust und das Hängen an äußeren Gütern war, wie neben den Puritanern auch der große Apologet des Quäkertums, Barclay, bezeugt, kein Kampf gegen den rationalen Erwerb, sondern gegen irrationale Verwendung des Besitzes.<sup>80</sup>

Der asketische Protestantismus findet sich nach WEBER in westeuropäischen Gebieten seit dem 17. Jahrhundert sowie vor allem in den Bewegungen des Pietismus, des Methodismus und des Täuferturns.<sup>81</sup> Für den Calvinismus stellt Weber die überragende Bedeutung der Lehre von der *göttlichen Gnadenwahl* heraus, die in allen diesen Bewegungen zum Zuge kam und seit dem 16./17. Jahrhundert zu den höchst entwickelten Formen des Kapitalismus zunächst in den Niederlanden, in England und in Frankreich führte.

### 1.3.6 KRITISCHE WÜRDIGUNG UND AUSBLICK

Vergleicht man den Ansatz DURKHEIMS mit dem von MÜLLER, TROELTSCH und WACH, so fällt zunächst auf, dass alle unter Religion und Religionen Phänomene verstehen, die durch ein hohes Maß an Kohärenz gekennzeichnet sind, was sich am Wesensbegriff zeigt. Als bevorzugter Gegenstand der Untersuchung erscheinen bei MÜLLER die heiligen Texte von Religionen, bei TROELTSCH die Charakteristika, die Religionen im Zusammenhang der Universalgeschichte erkennen lassen, und bei WACH eine jeweils individuelle Religion, während es Durkheim demgegenüber um eine Urform von Religion geht, in der er den Prototyp von Religion überhaupt zu finden glaubt. Der Charakter des Individuellen, wie er für MÜLLER, TROELTSCH und besonders für WACH eine Rolle spielt, tritt bei DURKHEIM in seiner Bedeutung zurück. Maßstab des Vergleichs von Religionen ist bei MÜLLER vor allem die Grammatik, bei Troeltsch sind es die aus dem gesamten Material erhobenen Tendenzen der Universalgeschichte, bei DURKHEIM dagegen ist es die in der Urform erkennbare soziale Struktur, die er in allen anderen Religionen glaubt wiederfinden zu können.

Trotz beträchtlicher Unterschiede zwischen den Ansätzen gehen sowohl MÜLLER als auch DURKHEIM davon aus, bei der Religionswissenschaft handele es sich um eine exakte Wissenschaft, was MÜLLER

<sup>80</sup> Weber, Religion, 169 f.

<sup>81</sup> A. a. O., 80.