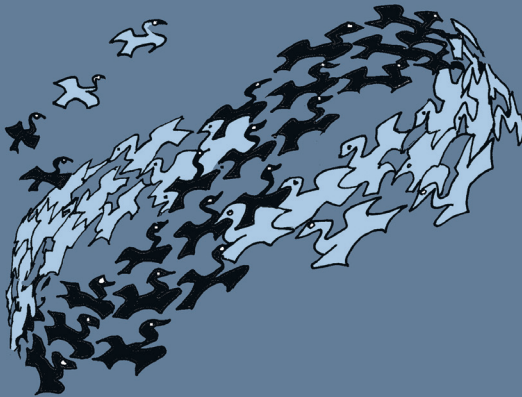


# RELIGION IN DER KULTUR — KULTUR IN DER RELIGION

Burkhard Gladigows Beitrag  
zum Paradigmen-Wechsel  
in der Religionswissenschaft

## RELIGION IN CULTURE — CULTURE IN RELIGION

Burkhard Gladigow's Contribution  
to Shifting Paradigms  
in the Study of Religion



Christoph Auffarth  
Alexandra Grieser  
Anne Koch (Eds.)

TÜBINGEN  
UNIVERSITY  
PRESS 

»RELIGION IN CULTURE—  
CULTURE IN RELIGION«



CHRISTOPH AUFFARTH, ALEXANDRA GRIESER, ANNE KOCH  
(HRSG.)

»RELIGION IN CULTURE—  
CULTURE IN RELIGION«

Burkhard Gladigow's Contribution to Shifting Paradigms  
in the Study of Religion

»RELIGION IN DER KULTUR—  
KULTUR IN DER RELIGION«

Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel  
in der Religionswissenschaft

BIBLIOGRAFISCHE INFORMATION DER DEUTSCHEN NATIONALBIBLIOTHEK

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International zugänglich.

Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> oder wenden Sie sich brieflich an Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf dem Repository der Universität Tübingen verfügbar unter:

<http://hdl.handle.net/10900/116145>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-1161451>

<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-57520>

Tübingen University Press 2021

Wilhelmstr. 32

72074 Tübingen

[tup@ub.uni-tuebingen.de](mailto:tup@ub.uni-tuebingen.de)

[www.tuebingen-university-press.de](http://www.tuebingen-university-press.de)

ISBN (Hardcover): 978-3-947251-41-4

ISBN (PDF): 978-3-947251-42-1

Umschlaggestaltung: Susanne Schmid, Universität Tübingen

Coverabbildung: »Patterned Freedom«, © Volker Scheub (felt pen drawing, inspired by M. C. Escher's »Swans«, 1938)

Satz und Layout: Sandra Binder, Universität Tübingen

Druck und Bindung: readbox unipress in der readbox publishing GmbH

Printed in Germany

# INHALT

Vorwort.....	7
ALEXANDRA GRIESER AND ANNE KOCH	
Religion in Culture—Culture in Religion: Burkhard Gladigow's Contribution to the Paradigm Shift in the Study of Religion ...	11
Der Kontext der Disziplin—The Context of the Discipline	
HUBERT SEIWERT	
Professionalisierung der Religionswissenschaft: Burkhard Gladigow in der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte .....	53
JÖRG RÜPKE	
»Systematische Religionswissenschaft« und »Religionsgeschichte«: Von Wach zu Gladigow .....	69
HUBERT CANCIK – HILDEGARD CANCIK-LINDEMAIER	
Das »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe« Programm und Realisierung (1969–2001).....	89
HORST JUNGINGER	
Etsi deus non daretur: die Säkularität von Religionswissenschaft.....	119
GÜNTER KEHRER	
Religionssoziologie in der DDR .....	141
HANS G. KIPPENBERG	
Eine kanonische Präfiguration für Gewalt. Muslimische Gemeinschaften im Konflikt mit Mächten des Unglaubens.....	161

## Europäische Religionsgeschichte—European History of Religion

ALEXANDRA GRIESER

»European History of Religion« Revisited: Modelling a Pluralist Approach..... 191

CHRISTOPH AUFFARTH

Wie kann man Europäische Religionsgeschichte schreiben? ..... 221

ADRIAN HERMANN

European History of Religion, Global History of Religion:

On the Expansion of a Gladigowian Concept for the Study of Religion ..... 237

### Erschließen neuer Gegenstände für die Religionswissenschaft — Discovering New Research Fields for the Study of Religion

VASILIOS N. MAKRIDES

The Natural Sciences in the Framework of a European History of Religion ..... 269

STEFFEN DIX

»Mitlaufende Alternativen« in der Europäischen Religionsgeschichte als künstlerische  
Inspirationsquellen. Eine literarische Feldforschung bei Fernando Pessoa ..... 295

ANNE KOCH

Modelling an »Economics of Religion«:

Burkhard Gladigow's Disciplinary Startup Enterprise..... 319

VOLKHARD KRECH

Die Teilung des Opfers: Religion zwischen Biologie und Soziologie..... 339

HUBERT MOHR UND CHRISTOPH AUFFARTH

Das Metzler Lexikon Religion ..... 369

Burkhard Gladigow. Gesamtbibliographie ..... 399

## VORWORT

Vor zwei Generationen war die Religionswissenschaft ein völlig anderes Fach. Für die grundlegende Veränderung haben von den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts an damals junge WissenschaftlerInnen gesorgt. Das Fach wurde professionalisiert durch gemeinsame Arbeit in Tagungen, Vorlesungsreihen, die Gründung einer Fachzeitschrift, das *Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe* und Lexika. Daran haben viele WissenschaftlerInnen aus unterschiedlichen Disziplinen und Universitäten mitgearbeitet. Grundlegende organisatorische, konzeptionelle, vor allem auch theoretische und methodische Konzepte wurden in der Tübinger Religionswissenschaft erdacht und diskutiert, nicht allein von Burkhard Gladigow. Deshalb wählten wir im Untertitel »sein Beitrag« zum Paradigmenwechsel, denn grundlegende Ideen für die Selbständigkeit und Professionalisierung des Faches hat er entwickelt; wir stehen nicht an, dies einen Paradigmenwechsel zu nennen. Vieles von dem, was er und seine MitstreiterInnen erarbeitet haben, ist heute selbstverständliches Fundament der Arbeit heutiger ReligionswissenschaftlerInnen.

Ehrungen hat Gladigow immer abgewiesen. Durchaus selbstbewusst, will er jedoch seine von ihm entwickelten Konzepte nicht als umfassendes, endgültiges Theoriegebäude verstanden wissen, sondern als Modell, das für andere Bereiche übertragbar, aber entsprechend auch weiterentwickelt und weitergedacht werden muss: Diskussion um die Sache, nicht um seine Person. In diesem Sinne haben wir SchülerInnen von Gladigow einen Band von Aufsätzen überlegt und organisiert, die seine Konzepte aufnehmen, erläutern gegenüber dem Kontext, in dem er sie erdacht hat, wie er sie weiterentwickelt hat. Seine religionshistorischen Beispiele sind begrenzt und stehen im Dienst systematischer Überlegungen. Uns interessierte, wie heutige ReligionswissenschaftlerInnen, ein, zwei Generationen danach, sie als grundlegenden Ausgangspunkt für weitere religionswissenschaftliche Forschungen verwenden. Und wie die Kritik an den Konzepten wichtige Punkte der Anwendbarkeit auf andere Arbeitsgebiete aufwirft, die sich aber meist, bei weiterer Arbeit, als schon bei ihm angelegt erwiesen haben. Eingeladen haben wir KollegInnen, SchülerInnen, WissenschaftlerInnen, die, mit seinen Konzepten vertraut sind, sie in ihre Arbeit aufnehmen und auch theoretisch daran weiterarbeiten. Es sollte noch einmal aufgerufen werden, in welche wissenschaftsgeschicht-



liche Situation hinein die Gladigowschen Modelle eine neue Ebene schufen, hinter die man nicht mehr zurückgehen kann. Und dann sollten die (unausgeschöpften) Potentiale für die heutige und künftige Religionswissenschaft ausgelotet werden.

Den Neuanfang der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft kann man sich gar nicht einschneidend genug vorstellen. Die großen Handbücher von Friedrich Heiler (als Band 1 der »Religionen der Menschheit«, 1961) und das von Geo Widengren (1969, aufgrund des schwedischen Originals <sup>2</sup>1953) oder der Nachdruck von Gerardus van der Leeuw (<sup>4</sup>1977) schrieben noch einmal die Religionsphänomenologie fest, in anderer Weise die Bücher des religionsgründenden Mircea Eliade. Während des Ersten Weltkriegs versuchten Rudolf Otto und andere mit der Kategorie »das Heilige« eine Weltformel für Religion im Gefühl des Numinosen zu fassen. Voraussetzung sei: »Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten, nicht weiter zu lesen. [...] mit dem ist es schwierig, Religionskunde zu treiben.« (Otto 1917, 8). Religion sei Gefühl einer übermächtigen, erschreckenden Macht (*Mysterium tremendum*), die erst danach auch zum *Fascinatum* werden könne. So konnte man behaupten, dass das Heilige eine Kategorie *sui generis* darstelle. Ein Gegenstand, den nur die Religionswissenschaft untersuchen könne, keine Theologie, die das Rationale in der Idee des Göttlichen sucht, keine Soziologie Georg Simmels oder Max Webers (der von sich bekannte, er sei religiös unmusikalisch). Gerardus van der Leeuw (1923, 1933; <sup>2</sup>1956) beschrieb den Kosmos der religiösen Phänomene. Wer einen heiligen Text aus einer außereuropäischen Sprache übersetzen konnte, war ein Religionswissenschaftler, Philologie die wichtigste Methode, dogmenfrei die Religiosität eines Intellektuellen mit dem Etikett Wissenschaft versehen.

Die Wiederentdeckung Webers zu seinem hundertsten Geburtstag 1964 leitete den Paradigmenwechsel ein. Aber wie könnte man Religion wissenschaftlich analysieren? Zunächst musste es darum gehen, wissenschaftlich Distanz zu gewinnen. Wenn zuvor »der Gläubige spricht« (Gladigow 2001), so musste eine Metasprache aufgebaut werden, als religionswissenschaftliche Grundbegriffe, die die Verwendung von objektsprachlichen Übernahmen aus einzelnen Religionen in die Wissenschaft mit dem Anspruch der Vergleichbarkeit tunlichst vermeidet. Sodann durfte der (christliche) Monotheismus

nicht mehr als konzeptuelle Rahmung der Bewertung anderer Religionen (als defizitär) verwendet werden. Für den Klassischen Philologen Gladigow war der Polytheismus der Normalfall, der Monotheismus die Ausnahme. Auch für die Analyse der Religion und des religiösen Feldes in der Moderne in ihrer gesellschaftlichen Ausdifferenzierung erwies sich die Systematik des Polytheismus als hermeneutisch geeignetes Modell. Weber hatte schon assoziativ damit gearbeitet. Als Exemplum eines Polytheismus für die Religion in der Moderne erprobte Gladigow eine Europäische Religionsgeschichte; sie ist aber nicht auf den Raum Europa beschränkt. Religion ist dann nicht mehr ein Gegenstand *sui generis*, sondern Gegenstand im disziplinären Wettstreit, hoffentlich interdisziplinären Austausch. Dafür entwickelte Gladigow nun im *Handbuch* eine eigene religionswissenschaftliche Perspektive, die nicht mehr Religionen im Plural (objektsprachlich), sondern Religion historisch-synchron und als religiöse Tradition diachron, lokal, sprachlich spezifisch zur Analyse in möglichst systematischer metasprachlicher Ebene ermöglicht: Religion in der Kultur und Kultur in der Religion. Ausführlich kommen diese Fragestellungen in der folgenden Einleitung und dann in den Beiträgen zur Sprache. Die Gliederung in drei Teile versteht sich als (1) die Eigenständigkeit und Professionalisierung des Faches; (2) Theorie, Methode und Anwendbarkeit von ‚dichter‘ pluraler Konfiguration von Religion in der Kultur unter dem Konzept Europäische Religionsgeschichte; (3) Religion in den unterschiedlichen Wissenschaften als Gegenstände der Religionswissenschaft; Gladigow entwickelte eine Meisterschaft besonders in der Analyse der Naturwissenschaften.

Da die Aufsätze von Gladigow in allen Beiträgen zitiert werden, haben wir am Schluss eine Gesamtbibliographie seiner Beiträge zusammengestellt, während die sonstige Forschungsliteratur je am Ende eines Beitrags zu finden ist.

Für das Zustandekommen des Bandes danken die Herausgeberinnen und der Herausgeber den BeiträgerInnen. Dank des Vorschlags der Prorektorin der Universität Tübingen, Prof. Dr. Monique Scheer (auch sie hat bei Gladigow studiert) fanden wir in *Tübingen University Press* einen Verlag, der mit professioneller Expertise das Buchmanuskript nach einem Peer-Review betreute und sowohl gedruckt wie im *golden Way* für religionswissenschaftliche Seminare *Open Access* zur Verfügung stellt. Hier danken wir besonders von Verlagsseite Frau Sandra Binder.

Um das Buch realisieren zu können, stellten folgende Institutionen Geldmittel zur Verfügung: Die Vereinigung der Freunde der Universität Tübingen (Universitätsbund), namentlich Dr. Stefan Zaunerm, und die Universität Bremen. Die Sekretärin am Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik der Universität Bremen, Susanne Fliss, hat so manche organisatorischen Hürden überwunden.

So hoffen wir HerausgeberInnen mit dem Band die Gladigowschen Impulse zu erschließen und weitergeben zu können für die wissenschaftsgeschichtliche Einordnung, sowohl für den akademischen Unterricht als auch für die künftige Forschung.

Christoph Auffarth, Pfingsten 2020

# RELIGION IN CULTURE—CULTURE IN RELIGION: BURKHARD GLADIGOW'S CONTRIBUTION TO THE PARADIGM SHIFT IN THE STUDY OF RELIGION

ALEXANDRA GRIESER AND ANNE KOCH

## WHY READ BURKHARD GLADIGOW? HIS ŒUVRE IN CONTEXT

Introducing Burkhard Gladigow's work to a wider audience is a project, which may need some explanation. While the German-speaking community in *the academic study of religion* (SoR)<sup>1</sup> would clearly see his name on a list of scholars who have shaped the discipline at a crucial point of its development, the current generation of students might be less familiar with his work, and certainly in the international community not many colleagues would be

---

1 Internationalising a scholarly discourse requires making terminological choices. Translating the German *Religionswissenschaft* as »study of religion« is not fully adequate. ›Studying,‹ can mean many things and is not bound to scientific standards. It can be misunderstood as any academic occupation with religion or it can be conflated with ›religious studies,‹ which in some countries is what is taught in schools by confessional teachers or may describe the collaboration between scholars from different backgrounds, excluding theology in some departments, including it in others. ›Science of religion,‹ as some have chosen to name it, would by most English speakers be associated with the white-coat laboratory scientist; there is no translation of *scientia* as a general term (*Wissenschaft*) in the English language. Also, using religion in the singular has been criticised by Anglophone colleagues, arguing only the plural—study of religions—represents the empirical character of the discipline, in contrast to philosophical or theological references to a reality beyond lived practice and media. This choice comes with its own problems. A generic term is needed as a systematic category, it can be argued, when theorising or partaking in debates about the ›role of religion‹ in society. – »What's in a name?« This question is still important exactly because the SoR is a collaborative and multi-methodological discipline, which in its history has differentiated itself from phenomenological and theological approaches and is no longer confined to philology and history of religion and is not bound to religious claims (this question is reflected in a recent conflict about the name of the International Association for the History of Religion (IAHR); see Wiebe, A Report on the Special Executive Committee Meeting 2020, and the responses by Satoko Fujiwara and Tim Jensen in volume 2 of the same issue). We chose to use the generic singular ›study of religion,‹ parallel with the study of literature, music, or culture. We emphasise that ›religion‹ is used as a theorised term, not a manifestation of a reality *sui generis*, and that its study requires a reflected epistemology, transparent methodologies, and modelled theoretical frameworks.

aware of the impact his work has had on the development of the SoR in Germany and beyond. This volume aims to bring Gladigow's work (back) into conversation, embedding it in the disciplinary history of the SoR and its turn away from an ahistorical understanding of religion as *sui generis* and towards a multi-perspective discipline, which sees ›religion‹ as a fluent field of research, connected with possibly all areas of culture and, therefore, requiring collaboration with other disciplines and yet providing an integrative framework that reaches beyond a mere collection of perspectives working side by side, as is the case in *religious studies*. In this introduction, we aim to introduce some of the main interests, concepts, and lines of arguments in Gladigow's work. Here and there, we will make use of our own experience with his work and with the author himself—as supervisor, teacher, colleague, or conversation partner in texts and in person. We will also draw on an informal conversation between Gladigow, Anne Koch, and Alexandra Grieser that the author has generously given permission to use.<sup>2</sup>

Gladigow, a classicist by training, erudite in philosophy, sociology, and law studies, and with a lively interest in economics and the natural sciences, is professor emeritus for the Department of the General and Comparative Study of Religion (*Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft*) and Classics at the University of Tübingen. His oeuvre comprises of a large number of articles and book chapters written between the late 1960s and the early 2000s<sup>3</sup>—a choice linked to his conviction that innovative debates often take place in articles, comparable to the publishing habits in the natural sciences, and that the short form can have a greater impact than a 1000-page volume. His work is embedded in a period of change in the history of the German study of religion when a young generation of scholars—many of whom contributed to this volume—started to renew this academic discipline, which at the time was dominated by the tradition of the phenomenology of religion and had a rather affirmative occupation with religious traditions, isolated from the innovative and critical debates in the historical, social, and cultural sciences. In this phase of renewal, Gladigow played a seminal role. Together with others

2 Gladigow, Grieser and Koch, *Conversation*; 20 March 2012, 2 hrs 50 minutes; unpublished, recorded, transcribed, and slightly adapted for better legibility; translation A. Grieser.

3 To a large part collected as Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, which includes a comprehensive bibliography; it is complemented (and hopefully completed) by the bibliography at the end of this volume.

he initiated a professionalisation of various academic bodies (DVRG, then German Association for the History of Religion, now DVRW, German Association for the Science of Religion, *Religionswissenschaft*, of which he was the president during this formative period). He engaged in university politics and the promotion of the discipline as a distinct subject of studies at a time when the SoR was only starting to take hold at universities.

First and foremost, however, his role was crucial for the conceptual and epistemological renewal of the SoR as an autonomous university subject, which is at the same time vitally connected with other disciplines engaging in the study of culture. This aspect is what we focus on in this introduction, shedding light on Gladigow's role in conceptualising the first ever handbook of key terms in the field;<sup>4</sup> how he, together with colleagues, outlines, and establishes an academic study of religion in the framework of the study of culture, later known as the Tübingen school of thought in the field;<sup>5</sup> how he has contributed to the establishment of a professional meta-language for the SoR, based on a conceptual history of terms, which is not confined to etymology and usage, but extended to a critical history of the terms' religious, ideological, and colonial heritage; and how he rethinks how a history of religion can account for the interrelatedness of religion with possibly all societal spheres, an aspect, which often goes unnoticed or even marks a blind spot in the outlook of academic perspectives.

It could be asked, however, whether this pioneering work is still of interest, given that every national tradition has its innovators and that much of what Gladigow has proposed is now accepted as standard in the field. Is there any other reason to re-read this work than for an interest in our disciplinary history? Have these arguments not been made by others in a now far more internationally connected community and its accelerated exchange enabled through new media and the use of English as the *lingua franca*? Does the innovative character of this work still hold in the light of the changes we wit-

4 Gladigow/Cancik/Laubscher, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1988–2001 [Handbook of Key Terms for the Study of Religion], »HrwG«. See the contribution of Hubert Cancik and Hildegard Cancik-Lindemaier in this volume.

5 This label is meant half-seriously as there are not many other schools to be discerned in the field. Nevertheless, compared with the Chicago school, or the importance of Ninian Smart in the UK, we think that the meeting of minds, efforts, and achievements can best be characterised as Tübingen having been a *Theorienschmiede* (‘forge of theories’) for the German SoR (see Koch, *Theorienschmiede* 2006).

nessed over the last decades? Does it still help to respond adequately to new forms of religion developing through media and changes in the architecture of recent orders of knowledge, the study of the secular, or of the hybridisation of religious traditions? Does it offer anything more than a contribution to a genealogy of positions we now generally share?

Unsurprisingly, we editors are convinced that re-thinking Gladigow's work does not only help to anchor current debates in a *longue durée* of discussions and arguments, we also think that introducing Gladigow's way of modelling the role of religion in historical and societal processes contributes to current debates about the ›turns‹ of the last decades and about how to continue after having taken on board the critique of paradigmatic concepts such as modernisation and secularisation. Re-reading Gladigow's texts in comparative perspective, we wonder: does it make sense to call him a ›German Jonathan Z. Smith‹?<sup>6</sup> While there are many differences to be considered between the two scholars and their reception, their work converges in a variety of ways: they both draw on a wealth of historical knowledge about ancient Mediterranean religions and apply it to an understanding of the contemporary world;<sup>7</sup> both critiqued and re-established an approach to comparison as a major aspect of the SoR;<sup>8</sup> both are not interested in promoting or following a single school of thought, but rather engage with a number of disciplines and models in order to analyse principles, mechanisms, and patterns that help to think beyond the individual case, producing systematic insights to be applied elsewhere; both see the ideology-critical study of terms as the beginning of generating analytical distinctiveness; and both represent a vision of an independent study of religion, grounded in epistemological work on terms, models, and interpretive patterns, which contributes to a wider study of culture by understanding ›religion‹ as a culturally entangled concept, its academic study included.

6 After his death in 2017, Smith's influence was widely discussed. See Krawcowicz, *Imagining Smith* forthcoming. We are making this comparison in the light of a meeting between Smith and a group of scholars from Germany at the Annual Conference of the American Academy of Religion in Boston 1999, among them Hans G. Kippenberg and Christoph Auffarth who introduced the concept of a pluralistic »European History of Religion.«

7 Gladigow, *Mediterrane Religionsgeschichte* 2001.

8 Gladigow, *Vergleich und Interesse* 1997.

## CONNECTING GLADIGOW'S THOUGHT STYLE TO RECENT DEBATES

There are two kinds of experiences, which make us confident that Gladigow's work has by far not been exhausted, and the contributions to the present volume add to this conviction. The first experience comes with years of teaching his texts, on both undergraduate and postgraduate levels. Often surprising for students, discovering these texts in their richness and exemplary character not only helps them to develop analytical perspectives and to learn how to model ›religion‹ in different settings and frameworks, but also to adopt an academic thought style that encourages the respectful and creative application of knowledge from other disciplines, combining intellectual curiosity with historical depth. Being trained in considering the epistemological conditions of approaching ›religion‹ as a factor of culture and in using a professional meta-language to shift perspectives invites students to ›think like a researcher‹ very early on. As we see it, Gladigow's work is not only worth reading because of specific results or a correct interpretation of data being presented; it is formative for students and scholars, and this quality of conveying a thought style makes him a ›classical thinker‹ of the contemporary academic study of religion.

The second experience of connectivity comes from partaking in recent debates in the now far more international academic community of the field, at conferences or in writing. It can be surprising how little exchange still takes place between the diverse national or disciplinary traditions, despite the changes brought about by open access, internet resources, and the mediatisation of scholarship since the 1980s and 90s. While some of the current discussions would certainly benefit from a more long-term memory about earlier theory building, it is not our point to engage in a competition on who has had which thought first. The point we want to make here is that Gladigow's way of outlining the dimension of a problem and condensing it to an overarching systematic question could help to interrelate discourses over time and facilitate focussed discussions across different backgrounds.

Looking at one of the earliest of Gladigow's programmatic texts,<sup>9</sup> published in 1988, it is stunning to what extent core issues have been anticipated

---

9 Gladigow, *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext* 1988.



that are still dominating our debates and that are far from self-evident in the perception of the SoR by non-specialists. Titled »Objects and Scientific Context of the Study of Religions,« the text is written as an introduction to the reference work addressed above, the handbook of key terms *HrwG*. In accordance with Smith's and Talal Asad's contemporary approach to an ideology-critical history of terms and concepts, Gladigow states, »The study of religion belongs to those disciplines in the humanities, which—during a long phase of its history—constituted its ›proper‹ research object under premises, which are themselves a legitimate object of study for a historical-empirical oriented study of religion.«<sup>10</sup> Saturated with sources, the parameter of a religious history of the study of religion are outlined, starting from the early 20th century with Rudolph Otto's successful re-establishment of a romantic-idealistic concept of religion, proceeding to analyse the fascination with the work of Mircea Eliade in the 1960s and 70s (and many figures in between) and, then, introducing the (re)connection of the study of religion with the cultural sciences, taking a ›cultural turn.‹ Gladigow argues that the merging of normative and analytical aspects of terms has not happened by accident and has had problematic consequences. Making a similar argument as Smith does, but based on different sources, Gladigow proposes a religious history of political terms, demonstrating—especially for generic terms such as ›religion‹ or ›force‹ and ›power‹ (*mana*)—how words made their way from the colonial social and political context directly into dictionaries and into a cultural imaginary, understood not as terms but as representations of a »quasi-substantial reality.«<sup>11</sup> Continuing this tradition of uncritical use of terminology would mean that scholars of religion not only came to act as representatives of religious positions but also turned into competitors in the religious field, imparting *religious* knowledge rather than knowledge *about* religion and, in this way, became a productive factor in the modern history of religions.<sup>12</sup>

Critics have seen in this plea for a clear methodological and scientific-theoretical profile of the SoR a manifestation of either an anti-religious stance or a naive belief in the realism and purity of the borders between ›religion

10 Ibid. 26, see, for the argumentation that follows, 26-32.

11 See Gladigow, *Kraft, Macht, Herrschaft* 1981; *Religionsgeschichte des Gegenstandes—Gegenstände der Religionsgeschichte* 1988.

12 Gladigow, *Imaginierte Objektsprachlichkeit* 2001; *Religion im Zeitalter der Religionswissenschaft* 2000.

and science« and an attempt to police them.<sup>13</sup> Neither of these positions realises that Gladigow takes a systems-theoretical position towards this problem, which sees the differentiation between ›religion« and ›science« (and politics, and art, etc.) as a result of communicative processes, practices, and institutions, which create, maintain, and challenge the ›borders« between societal subsystems. On this basis, providing a perspective that differs from the interests and goals of religious communication is seen as the very *definiens* of the SoR. It presents the starting point for studying the multi-layered entanglements between science, religion, and other societal spheres involved in the production of meaning. It might sound polemical to some readers when Gladigow writes:

[...] that the ›simple« ritual everyday activity (is) an *object* of the SoR, in the same manner as the affirmative systemising ›inner perspective« of a religion [...]. In other words: also the respective theologies are ›indigenous models« in the sense of ethnological research, and *part* of the symbolic system to be studied.<sup>14</sup>

It is, in fact, a clarification that religious communication can also take place within academic discourse and that studying transfer processes between the spheres belongs to the tasks of the SoR.

At the same time, Gladigow did not join in the claim that the problems caused by an ethnocentric, Eurocentric, and a structurally monotheistic terminology should lead to giving up using these terms entirely. It is the work on terms and their historicity (*Begriffsgeschichte*) that makes the starting point of the above-mentioned handbook HrwG, and, while rejecting the possibility (and necessity) of defining religion, he nevertheless adds to models that help to understand specific aspects of it:

[...] it is not possible, or even helpful, for the study of religion to define its object, or the object of religion—and exclusively so that an economist or neurologist could operate in the same way. I deem the

13 Such critique has been uttered at conferences and in email forums, rather than in published scholarly work. On the »secularisation« of the SoR, see the chapter by Horst Junginger in this volume.

14 Gladigow, *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext* 1988, 36.

term religion un-definable, in fact, if we try, we end up with European patterns and cease to get non-European religion in this horizon. *Genus proximum, differentia specifica*, that does not work anymore, then.<sup>15</sup>

Still, in our conversation, Gladigow describes a model of ›absolute validity,‹<sup>16</sup> which sees religion as a system of signs that is characterised as

[...] communication-theoretical, or in the framework of a cognitive science, where the communication system is not available on this simple level of access. I cannot simply switch. Rather, I am bound by, say, cultural premises, by a professional group of people who tell me: you are not allowed to do that; by tradition, but also by socialisation. I deem this to be a very valid, effective process, thus, socialisation as a process, which excludes arbitrariness.<sup>17</sup>

We have to live, thus, with the dilemma of definitions; acknowledging the dilemma, though, is the presupposition of making it productive by generating working tools to be applied to specific historical contexts and problems. Gladigow is far more interested in studying the historical life of *topoi* and interpretive patterns—the impressive stability of the concept of a soul, for example, and how it ›migrates‹ from religious to artistic or political spheres—than in identifying religions as separate entities. A signifier, which can be filled

15 *Conversation*, 5: »[...] ich meine, es ist für die Religionswissenschaft nicht möglich oder hilfreich, ihren Gegenstand Religion oder den Gegenstand Religion zu definieren—und zwar exklusiv, so dass ein Wirtschaftswissenschaftler nicht genauso operieren könnte oder ein Neurologe. Ich halte den Begriff Religion für nicht definierbar, bzw. wenn man es probiert, kommt man auf europäische Muster und kriegt nicht-europäische Religion gar nicht mehr in diesen Horizont.«

16 *Geltung*, in German differentiated from *Gültigkeit*, refers to how something is authorised and becomes accepted. Analysing specific religious forms of authorisation also allows the comparison of religion with political ideologies, for example.

17 *Ibd.*: »[...] das ist kommunikationstheoretisch oder im Rahmen einer Kognitionswissenschaft, wo eben das Kommunikationssystem nicht verfügbar ist auf dieser einfachen Zugangsebene. Ich kann nicht einfach wechseln. Sondern ich bin daran gebunden, durch jetzt kulturelle Prämissen, durch eine professionelle Gruppe von Menschen, die mir sagt, du darfst das nicht, durch Tradition aber auch durch Sozialisation. Ich halte das für einen sehr validen, wirksamen Prozess, also Sozialisation als Prozess, der Beliebigkeit ausschließt.«

with a diversity of models—communication theory, evolutionary models, or sociological concepts—does perfectly well for a non-essentialising SoR.

A SYSTEMS-THEORETICAL APPROACH  
AND ITS OUTLOOK ON ›SECULAR/RELIGIOUS‹

Returning to our experiences of innovative debates, which may benefit from an exchange with Gladigow's work, maybe the most important discussion is the one about the religious/secular dichotomy and the now much contested theories of modernisation and secularisation. Parallel, yet not in contact with the work of Smith and historical anthropologist Asad, Gladigow highlights that these concepts are rooted in monotheistic structures and the colonial history of European identity building. As Asad develops in his seminal work on *Genealogies of Religion and Formations of the Secular*, also Gladigow makes clear that the secular cannot be equalled to the non-religious, and that there is another history to be written about modernisation from a global perspective. Differing from Asad's arguments, though, Gladigow aims to re-model the processes, asking what exactly it is that has changed and how it can be described in a different mode than that of normative narrations of modernisation and secularisation. Being utterly aware of the dilemma of using categories that come from exactly the worldview we aim to understand,<sup>18</sup> Gladigow turns to theories of social differentiation, to the systems theory developed by German sociologist Niklas Luhmann, to the sociology of knowledge, and to the question Talcott Parsons has centred on: how can we model the relationship between religion and society, and is there a ›fit‹ between them that is important to the understanding of historical dynamics of change?<sup>19</sup>

By replacing the concept of ›Western societies‹ with the concept of ›complex societies‹ and by focussing on the functional differentiation of societies as a characteristic of them becoming more complex, Gladigow shifts the debate to a structural level. Countering the dominant model of ›progress,‹ he wri-

18 For the problem of defining ›religion‹ and the historicity of the religion/secular divide, Gladigow draws on Dario Sabbatucci's outline and history of this dilemma, starting with the distinction between secular and religious qualities of time in ancient Rome. See idem, *Kultur und Religion* 1988.

19 This is the central question Gladigow pursues in *Welche Welt passt zu welchen Religionen?* 1999.

tes: »Cultural development can not only be described as ›innovations,‹ which bring about progress for problem solving, but also as processes of differentiation, which follow institutionalised division of labour.«<sup>20</sup> The developing sub-systems of a society—law, economy, art, and religion, for instance—present the »environment« for one another, and a diversity of dynamic developments can be observed: a widening of the scope of alternatives to live a life; the emergence of milieus and lifestyles; increasing complexity and rationalising organisation of societies; people acting in different roles, partaking in different spheres, and living with the opportunity of choosing or not choosing between a diversity of meaning-making options, or with the possibility of using several at the same time.

Seen from this structural point of view, religion is far from simply vanishing or being replaced by other sub-spheres, such as science or art. It takes a special place in the dynamics of differentiation, not in an ontological sense but in a structural one. Religion as a separable aspect of society only comes into being *through* differentiation, and it plays a particular role within this process. Gladigow writes: »Countering the ›natural‹ differentiation of sub-systems into independent ›cultures,‹ the sub-system ›religion‹ generates normativities, which differ from other ›internal regulations,‹ and eventually represents them professionally.« Religion impacts regulations of kinship, economic behaviour, etc., and one can say that »[i]n a sense, then, ›religion‹ is the cultural sub-system, which continuously attempts to revoke the consequences of differentiation it owes its own existence to.«<sup>21</sup> In this way, it can be understood how the »anachronistic‹ claim of the subsystem of religion to be system-integrative [...] begins to conflict with the increasing competencies of other professions.«<sup>22</sup> It also makes it possible, however, to gain a much better understanding of the multiple forms of religious innovations that have developed over the last two centuries—from New Religious Movements to lowly institutionalised ›spirituality‹ practices to the rise of transnational Evangelicalism, Pentecostalism, and Islamic group formations—and the potential to respond to, and process an increased complexity humans have to engage with,

20 *Religion in der Kultur* 2004, 21.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, 26.

and which transform, as Luhmann puts it, the entire ›semantic apparatus‹ of a society.

Books have been written about a secular and a post-secular age, and, more recently, the secularisation theory has been not only critiqued but also often rejected in a maybe too simplistic way. This analysis of the religiously productive dynamics of secularisation as differentiation includes the tension between different parallel developments, the emergence of a structural pluralism *and* of ›fundamentalism‹ (which Gladigow prefers to conceptualise as »rigoristic attitudes«).<sup>23</sup> Written considerably before the attacks of 9/11 have been interpreted as a wake-up call for academia and society to realise that religion may have been underestimated as a social force in modernisation processes, this model helps to understand the role of religion beyond the notion of decline and return. Recognising the dynamics between revived traditional religion and processes of diffusion, which make other societal spheres ›media‹ of religious patterns, is indispensable at a time when new forms of weaponising religion in political and populist discourse pose a challenge to be understood.

From here, it is not only clear that ›secular‹ systems of meaning making are as much an object of study for the SoR as traditional religious systems are—an insight that only recently has led to projects studying ›multiple secularities‹—but also Gladigow makes clear that modernisation and secularisation, if these make sense as concepts at all,<sup>24</sup> need to be understood as dialectical processes, in which science and technology do not replace religion but rather create new needs, demanding a ›market of interpretive offers,‹ which is developing to satisfy those needs. It is also clear that the relationships between religion and literature<sup>25</sup> or religion and science can be explored within a non-essentialising conceptual framework, and that it makes sense for a SoR to develop areas of specialisation, e.g., for the multiple relationships between religion and economy.<sup>26</sup>

23 See Gladigow, *Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen* 1993.

24 Gladigow hardly uses these terms and is rather interested in specifying the mechanisms and processes that characterize the changes labeled by them.

25 See the chapter by Steffen Dix in this volume.

26 On the development of an economics of religion, see Koch in this volume.

## CONNECTING TOPICS – OFFERING FRAMEWORKS

Other such important debates come to mind when going through the chapters and articles of Gladigow's work and re-reading them as a pool of conceptualising and framing discussions. Another good example is the introduction of the now established cognitive science of religion (CSR), which started to be strongly promoted around the time of a meeting of the IAHR in Toronto in 2010. Besides all the interesting and fruitful work being done in the area, this promotion was based on a rather simplistic opposition between the natural sciences (*Naturwissenschaft*) and the humanities (*Geisteswissenschaft*), ignoring completely the development of a cultural scientific approach and announcing biology as a new *Leitwissenschaft* (leading science) of the field:

Biological approaches to religion are not merely optional, one among the many ›theories‹ or ›methods‹ on offer at the marketplace of ideas. Recent biological studies of religion afford a glimpse of how most scholarship in religious studies will be conducted in the future. The principles of hypothesis testing, of intellectual consistency, and of methodological naturalism will eventually bring a *unification of religious studies with the rest of the biological sciences*.<sup>27</sup>

It can be questioned whether it is unification that is needed in the vast field of the SoR or whether what is now underway is more important, namely to learn from and make use of each other's expertise and take the rocky road of bridging disciplinary knowledge cultures.<sup>28</sup> Throughout his work, Gladigow integrates questions from evolutionary biology and ethology and draws on terms taken from physics or economics as descriptive language; connecting with the natural sciences is not only possible, but desirable and logical in the framework of sub-disciplinary specialisation. At the same time, however, we would lose an important aspect of the SoR if handed over to the natural sciences completely, and this is the ability to monitor how the sciences may become religiously productive themselves—as neurotheology, for example—

27 Bulbulia/Slingerland, *Religious Studies as a Life Science* 2012, 602; emphasis ours. See also Koch, *Theorienschmiede* 2006.

28 Geertz, *Origins of Religion* 2013; Taves, *Religious Experience* 2009; Koch/Wilkens, *Handbook* 2019.

and how they often fail to accept that their concepts of religion could improve from learning from a cultural SoR as well.<sup>29</sup>

As another example, the successful approach of ›material religion‹ comes to mind when considering Gladigow's rich work on cult images, statues, and ritual practice in ancient Mediterranean religions. In agreement with the recent critique, Gladigow has shown that the neglect of the body and materiality in the early SoR is not only due to epistemological naiveté or undeveloped scientific awareness, but is rather programmatic for the early SoR and for the concept of the ›legibility of religion.‹<sup>30</sup> Ideological but also pragmatic reasons hampered the active engagement with other than textual sources—it is demanding to make sense of sensory data or to represent them at all: ›a danced cosmogony is difficult to place in a footnote.‹<sup>31</sup> Gladigow clearly announces the problem: early scholars of religion, mainly Protestant theologians and philologists, were trained in focussing on language, and in seeing *language* as a privileged medium of a non-materialist *Geist*, ›[...] not dance, not music, not the image, not the architecture, and certainly not the smell. For all these forms of communication, excluded from primary interest, we would be able to set out elaborate codes—the task of an aesthetics of religion,‹ and an example for the relevance of smell in ancient Greek sacrificial rituals is added.<sup>32</sup>

However, Gladigow goes beyond the recognition of diverse media and sources by outlining what exactly it is we can study through them:

It is significant that these signs activate and govern cognitive, emotional, normative, social, and cultural processes and put them in relations with one another. The achievements<sup>33</sup> of such symbolic and interpretive systems should not be limited to their cognitive aspects; the production and regulation of emotions, feelings, ›attitudes‹ are

29 See Gladigow, *Pantheismus als ›Religion‹ von Naturwissenschaftlern* 1989; *Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen* 1991; *Religion als Gegenstand verschiedener Wissenschaften* 1999; for further discussion, see Kocku von Stuckrad, *Naturwissenschaft* 2009 and Vasilios Makrides in this volume.

30 Gladigow, *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext* 1988, 29 f. See also *Von der Lesbarkeit zum Iconic Turn* 2000.

31 Gladigow, *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext* 1988, 37.

32 Ibid.

33 Gladigow distinguishes between the quality of performances, or achievements (*Leistungen*), and functions (*Funktionen*), as introduced by Luhmann.



of major importance. For a communication-theoretical constitution of religion, it is crucial—at least for the observer who is not part of the system—that only the acquaintance with the entire repertoire of ›signs‹ allows for a comprehensive analysis [...].<sup>34</sup>

Coming back to our comparison between Gladigow and Smith, perhaps the most intriguing convergence between their works is how both unfold a historical scenario by analysing »interpretive models«<sup>35</sup> and how change happens when these models become unstable, for example, through the emergence of new technologies or media or an increasing professionalisation within the religious system. In his article »Which World Fits Which Religions? The Competition of ›Religious World Views‹ and ›Secular Religions,«<sup>36</sup> Gladigow refers explicitly to Smith's article »Earth and Gods,«<sup>37</sup> in which Smith—also a classicist—asks a similar question: how and why does a stable religious system change, which has emerged from an agrarian background and developed ›fitting‹ models of creation, sin, and salvation? The answer, for them, does not come from one or the other factor, from economy or politics alone; they both observe how interpretive models change their meanings and functions in alternating phases of continuity and discontinuity and that they do so in interaction with these factors, worldviews, and social realities impacting one another.<sup>38</sup>

## HOW TO READ GLADIGOW: NOT QUITE A MANUAL

As literary critic and semiotician Roland Barthes pointed out, no writer produces completely original texts, but rather through examining the *écriture*, the

---

34 Ibid.

35 Gladigow, *Interpretationsmodelle* 1993.

36 Gladigow, *Welche Welt passt zu welchen Religionen?* 1999, 17. The concept of a »fit« between societal structures and worldviews is borrowed from the sociologist Talcott Parsons; Gladigow expands the concept and applies it to the interrelation between world, worldview, and religion in historical perspective.

37 Smith, *Earth and Gods* 1969.

38 Gladigow has shown this extensively for the ›soul‹ as one of the most stable patterns in European history (*Tiefe der Seele* 1993). See also *Historische Orientierungsmuster* 1997. Expanded by Stuckrad, *Die Seele* 2019.

process of writing, or the *Schreibweise* of an author we can learn how and with what effects someone chooses to manipulate the conventions of language and to what end or effects this leads. Differing from literary writing, Gladigow's choices about how to write academically—and his reflections on this element of his work—deserve attention. Beyond categories of good or bad style, form plays a crucial role in understanding this author's work.

Reading Gladigow's texts is a stimulating and rewarding exercise, yet it requires some hermeneutical skills, as we can tell from years of teaching his work in the classroom. They are densely written and built on a range of scholarly debates and background knowledge, often only briefly referenced. They may be underestimated when limited to their explicit topics, and one may not recognise their paradigmatic character. We heard students asking, »can this not be said in a simpler way?,« or »are these texts not saying all the same thing,« because themes and examples recur across different publications. We heard colleagues saying these texts are crucial to understand the dimensions of our subject, but incomprehensible for students. Our experience comes from making some of Gladigow's texts mandatory in an introductory curriculum for first-year students of an undergraduate programme, and, indeed, we had to convince them that the patience, skills, and perseverance needed to understand how they work is worth investing in. We invented metaphors to familiarise students with strategies for unpacking the use of different perspectives and for understanding the use of terminology. As much as a master class in music gives guidance for practicing, the texts may give guidance to re-think one's approach to religion and to understand how researching religion can be done; or the texts can be seen as a concentrate, comparable to the dried food hikers use for long trips through the mountains that, when immersed in hot water, turn into the most nourishing hot pot, providing the energy and structure for further travels. The more one knows and understands, the more enriching these texts become, and, once this is understood, students realise that they have had the chance to read a whole book in twenty pages; they experience a great clarity that comes with the transparency of the arguments; and switching between perspectives and models becomes second nature for them when learning to juggle the many layers of a discourse we as scholars are part of ourselves.

Gladigow explicitly criticises older and newer claims that the SoR should tell stories instead of providing historical analyses, which in this field easi-

ly turns into re-telling the religious stories. It has been discussed under the header of the ›compensation thesis‹<sup>39</sup> whether this is not exactly what should be expected from the humanities: providing meaning in order to compensate the loss of orientation coming with negative consequences of techno-scientific progress. While Gladigow supports the idea that the cultural sciences should contribute to the multiplication of ›histories,‹ he clearly rejects the claim that scholars should provide the popularisation of their own work, a claim that often goes together with a critique of academic language as jargon in general. We would certainly need to distinguish between arguments here, but, for Gladigow, academic writing is the place where meta-language should be developed and used, and a level of abstraction and reflectivity should not be sacrificed for an anticipated ›easy-to-read‹ approach to academic writing. Where else, if not in specialised publications, should scholars develop and share ways of thinking on a professional level? And where else should scholars produce a mode of knowledge that differs from popularised and adapted modes of representing knowledge? One of the main aspects of such professional language is what can be called the ›de-dramatising strategy,‹ making us aware about the dramatising patterns at work, not only in religious and ideological communication but in academic writing as well.

While studying ›dramatising patterns‹ in religious traditions is common—in texts, rituals, and religious play—Gladigow also critiques scholarly theories presenting themselves as dramas with religion as an acting figure. For example, with reference to Peter L. Berger's »The Heretical Imperative« (1980), he argues that his secularisation theory, rather than describing processes, conveys a narrative of religion »being lost« and possibly being found again, revived, restored, and saved. In this way, the critique goes, scholars tend to reinterpret the processes they claim to explain and present themselves as agents of sense-making, which satisfy the need for orientation through stories rather than providing a diagnosis of what is the case.<sup>40</sup>

Using ›dramatic patterns,‹ however, is not seen as negative per se, but as one of the basic cognitive-cultural patterns of humans relating to their environment and a very influential one. Gladigow is nowhere suggesting that a scientific meta-language would be free of rhetoric or that ideals of a »purely«

39 See Gladigow, *Historische Orientierungsmuster* 1997 for this discussion.

40 Gladigow, *Historische Orientierungsmuster* 1997, 12.

academic language would produce an objective perspective. As a classicist and a close reader of Hans Blumenberg's work, we may assume that Gladigow would agree that »[t]he human relation to reality is indirect, circumstantial, delayed, selective, and above all ›metaphorical.«<sup>41</sup> In line with the critique of phenomenology, which claims we could return »to the things themselves,« this approach holds that this claim is in itself a rhetorical figure: »If reality could be seen and dealt with ›realistically,« it would have been seen and dealt with that way all along.<sup>42</sup> No matter what way language is used, this says, the interpretive relationship with reality remains unavoidable. However, as Blumenberg puts it, humans can perceive something *through* something else or *as* something else.<sup>43</sup> This distinction leads to the notion of freedom and reflectivity within these boundaries. The metaphorical character of language includes the possibility of using metaphors and analogies either transparently, as a tool to think, or to create what Clifford Geertz has called an »aura of factuality.« Complementing the clarity of arguments, Gladigow uses diverse formal strategies to utilise language as a means of transparency and awareness of it being a medium and a process, for example, with the abundant use of quotation marks signalling that terms are either referring to a theorised meaning or are used in a non-essentialising way. Meta-comments explain the structure and clarify the framing of an argument; markers, such as »from a system-theoretical perspective...« or »using a dramatising pattern...«, announce the basis on which the argument is made. These strategies do not claim to tell the reader »how things are« but work against the all-too persuasive power of narrativity, undermining the human tendency to rather accept what we knew before. Analysing religious »interpretive models« means that we must work transparently and consciously with interpretive models ourselves. It is this insight that helps to distinguish an analytical model from the unconscious, poetic, or populist use of metaphors and that allows Gladigow to account for the relevance of literary forms and motifs as a pre-figuration of people's relation with their world.<sup>44</sup> Exploring the roots of an ›aesthetics of knowledge<sup>45</sup>

41 Blumenberg, *An Anthropological Approach* 1987, 439.

42 Ibid. 455

43 Ibid. 454 f.

44 Gladigow, *Historia extra terram* 2013; *Tiefe der Seele* 1993.

45 Borrelli/Grieser, *Aesthetics of Knowledge* 2019.

in our conversation, Gladigow describes an early fascination with regulative systems as an approach to knowledge and form: the pleasure of criss-cross reading an encyclopaedia, »eating oneself through it like the very hungry caterpillar,« encountering surprising information and unexpected links between them;<sup>46</sup> later on, the study of law was formative for the perception of regulating systems and of religion as one too. Another »slightly odd exemplum« of his interest in systems of order and regulation shows how literature and poetry inform the imagination of the creative scholar when he mentions the *Dictionary of the Khazars*, a lexicographic novel of the Serbian author Milorad Pavić (1984), when reflecting on ideas about a »systematic handbook, a teaching book for the study of religion.«<sup>47</sup> In other texts, he uses imaginative forms himself when creating »what-if« scenarios and thinking through the formative character of narrative patterns, for example, by exploring the role of the »plausibility of evil,« and how hells and divine battles generate the more exciting, and more memorable, narrative scenarios of what Freud had called *Probehandeln* (behaviour in rehearsal).<sup>48</sup>

So, how is a text by Gladigow structured? Formally, his writing can be characterised by an unusual density and concentration, on the one hand, and an inventiveness, creativity, and connectivity, on the other. His texts are strictly structured, often utilising terminology from the philosophy of science as subtitles: research interest (*Erkenntnisinteresse*), research issue (*Erkenntnisgegenstand*), »premises from theory of language«—these are examples of how the texts are organised and how perspectives are made explicit. Reflections on »possibilities of description« are marked, and concepts are introduced in subtitles, such as »religious nativism,« »hyperkinesis,« or in laying links between »secularisation, religion, and culture.« Unusual at the time, Gladigow

46 »Früher, zu meiner Schulzeit, ist der dreizehnbändige Große Brockhaus erschienen und ich hab' [...] mit Vergnügen, sozusagen mit Band 8 begonnen und [...] dann mich wie der Wurm—die Raupe Nimmersatt—durch die Seiten gefressen [...].« With reference to the German standard encyclopedia every educated family would have owned, to the (book) worm and the children's book by Eric Carle, 1969, Gladigow answers to the question about his different ways of reading.

47 »[...] ich bin auf dieses etwas abwegige Exemplum gekommen mit dem Hintergrund Ihrer Frage, wie kann man ein—jetzt was?—systematisches Handbuch der Religionswissenschaft, ein Lehrbuch der Religionswissenschaft (schreiben).« Conversation, 1.

48 *Die Plausibilität des Bösen* 2004; for the relevance of narrativity in this framework, see Johannsen, Kirsch, Kreinath, *Narrative Cultures* 2020.

provides abstracts and tables of content for articles, and he opens most of his texts with often thought-provoking conceptual questions, which outline the focus and the dimension of what we are going to think through when reading

The clearest description of the text's form as method is provided by Gladigow himself when, in the context of his approach to a European history of religion, he outlines that »systematic considerations will alternate with historical examples and will—hopefully—complement one another in view of a pattern of presentation.«<sup>49</sup> This seemingly simple model of relating material and approach clearly does not confine examples to illustrations of a thesis, nor does it make concepts an ancillary means to present otherwise untheorised historical material. Rather, Gladigow advances a dialectical movement, extracting structural patterns from material, which then allows the relocation of phenomena in a changed interpretive order. In this way, comparative categories are being rethought, and key concepts are being developed from historical material—key concepts that are as useful for historical work as they are for the analysis of contemporary phenomena in popular culture and their grounding in a historical *longue durée*. The examples for such concepts are many in Gladigow's texts, and they often are condensed in a seemingly simple question: for example, which structures determine our expectations of »oneness« to prevail in matters of religion when facts and historical examples show that this is not the norm? To clarify, this would include presumptions such as one person »having« only one religion, and also not more than one soul; or a culture being dominated by one religion and plurality being the exception. Structural questions as this one help to change and critique the »patterns of (re)presentation« (*Darstellungsmuster*) we work with. This is vital for a discipline, which is confronted with the challenge to produce knowledge not only about ways to perceive the world across cultures but also ways to create worlds across layers of reality.

Hans G. Kippenberg has identified Gladigow's exploration through systematic questions as a way of designing thought experiments (see Kippenberg in this volume), in combination with the interest in tracing identifiable imaginary patterns, or *topoi*, throughout centuries of European history. In this way, for example, a history of rational aspects of religion can be rooted

---

49 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte. Entwicklungen, Epochen, Perspektiven* 2008, 81.

in the Greek »reason of Gods,«<sup>50</sup> or questions borrowed from archaeology or biology can be applied to religion, such as whether we can reconstruct a historical society through its religion, as a behavioural scientist would reconstruct culture from the traces of the hoof of a horse. Thereby, we can reverse the familiar relationship being observed between religion and society, asking »which world fits which religions« and which (secular) religions respond to changing worldviews?<sup>51</sup> Comparing the work of a scholar of religion to the work of a biologist, in this case ethologist Konrad Lorenz, interests Gladigow because the behavioural science

[...] strictly [...] rejects introspection and looking inside the acting subject, and says: I don't want [to address] the *motivation*, and develop a model of *volition*, I rather want to describe the *behaviour*. What is so plausible to me is that this has been done by a psychologist of animals, who cannot ask his lions or ducks, why do you walk this way, or look to the window, or so.<sup>52</sup>

Borrowing from the sciences, thus, helps to offer new approaches following the critique of the phenomenological idea that ›understanding‹ means to identify with the experiences of others.

Analytical and systematic concepts like these, which open a horizon of relations, also characterise Gladigow, the teacher. For a first-year student, it quickly transpired that learning to understand the *questions* he formulates is what makes the difference in Gladigow's approach. Accumulating knowledge—about types of religions, eschatological models, and the relevance of rituals, but also about theories and debates—would enrich the understanding of the questions in reverse. Another aspect of teaching in Tübingen has been the

50 Gladigow, *Vernunft der Götter* 2007; paradigmatic for this method, and with reference to the French Ecole des Annales: *Elemente einer longue durée in der mediterranen Religionsgeschichte* 2005.

51 Gladigow, *Welche Welt passt zu welchen Religionen?* 1998.

52 »Hinter Ihren ersten Sätzen steht natürlich für unsere Diskussion die Verhaltensforschung auch, die [...] konsequent Introspektion und das Hineinblicken in das handelnde Subjekt sich versagt und sagt, ich will nicht die Motivation und ein Volitionsmodell entwickeln, sondern ich möchte das Verhalten beschreiben. Was für mich so plausibel ist, dass es ein Tierpsychologe gemacht hat, der also seine Löwen oder seine Enten nicht fragen kann, warum läufst du hier lang und guckst zum Fenster oder sowas.« *Conversation* 2012, 12.

emphasis on terms and their history and how developing an expert language changes the mode of thinking as well. The licence to produce better terms than the phenomenological nomenclature, which to a large extent applies terms from Christian theological language to the global field of ›religion,‹ is another experience not every student of religion may have shared. Embedded in the German ideal of the research university before the Bologna process, even undergraduate students could study the work of Luhmann with Gladigow or could witness the birth of a subdiscipline when, in the late 1990s, Gladigow designed a module on a semiotics of religion.<sup>53</sup> Curricula like these fuelled the idea that specialisation in the SoR is not confined to religions, eras, and areas but that one could also be an expert in ›method and theory‹ or in a systematic approach, which was rather unheard of during the 1980s.

Reading and re-reading Gladigow has shown that when one uses traditional ways of exploring the work of a thinker, its full potential may not be grasped. It is interesting to see the development of themes and concepts, yet the interesting aspect does not lie in dramatic changes or turns. The formative aspect, as we said, is a specific way of rolling out the dimensions of a theme, and creating a web of relations that allows one to recognise the complexity of a situation against the backdrop of its history. The best way to think about these texts, and about them as an interrelated *œuvre*, is probably the model of text and hypertext, a technology that is related to webpages, around since the 1960s, and used for all online dictionaries to allow browsing of unknown words and interlinking information. We will play with this idea further below. But, for anyone with knowledge of some of the texts we reflected upon, it is certainly easy to imagine reading them online and browsing through them on the surfboard of hyperlinks. A beginning has been made, as most of his writings are now available on the platform RelBiB (Bibliography of the Study of Religion, Library of the University of Tübingen).

---

53 See the chapter by Volkhard Krech in this volume and his way of developing this idea.



CORE THEMES, DISCIPLINARY CONCEPTS,  
AND SYSTEMATIC INTEREST:  
A POSSIBLE VERSION OF GLADIGOW'S ›COMPLETE WORKS‹

Taking the organisation mode of text and hypertext as a guideline, we can absolve ourselves from the responsibility of arranging themes and concepts of Gladigow's work into a fixed schema. This is what makes a hypertext: it is its usage that creates patterns of relations and emphases. Led by an interest in sociological concepts, they will look different than when one is guided by the perspective of typologies of religions, by the cultural history of secularisation, or an interest in early Christianity and the transition from a polytheistic and monotheistic religious system, for example. Not providing a fixed schema for assessing the content of Gladigow's work, however, does not mean there is no structure or order to be conveyed. The idea of hypertext suggests the distinction of types of texts—those with a more programmatic outline and those that elaborate more strongly on a single aspect and clarify, deepen, and think further what can be seen as elements that the programmatic texts consist of. In turn, the more conceptual articles can be read as different ways of synthesising the more in-depth articles, interrelating the detailed concepts on a second-order level. They establish links between such diverse themes as the complexity of rituals, different modes of knowledge in ancient religion and philosophy, and the relation between images and text in electronic media, for instance.<sup>54</sup> The programmatic texts provide a clear structure and answer to overarching questions, which often provide the systematic framing of an article: how social and cultural change can be understood and how continuity emerges; how religions function as a mode of organising complexity; and what the ›work‹ of culture, and of religion, is, regarding how humans deal with change.<sup>55</sup>

As examples, we selected three programmatic texts, which build upon arguments and concepts that Gladigow has explored and explained in depth in other articles, so that reading these other works enlightens the understanding of the overarching programmatic text and vice versa. Depending on the interest of the reader, the ›cluster‹ of hypertextual links she or he follows can

54 *Complexity* 2006; *Verbürgertes Wissen und gewußtes Wissen* 1991; *Von der Lesbarkeit der Religion zum Iconic Turn* 2000.

55 This aspect is formulated in an exemplary way in the concluding paragraph of *Kulturen in der Kultur* 1998: »[...] the protective character is notoriously underestimated,« 66.

look different. The first article we chose, »Objects and Scientific Context of the SoR«,<sup>56</sup> projects the programme of a cultural SoR, building on the critical review of the history of the SoR itself being entangled with the history of religion in Europe. In order to unpack the elements of this project, it is instructive to consider Gladigow's other writings on the disciplinary history (e.g., on Schleiermacher), and those on the history of terms (e.g., *mana*, power, force) are as well. Furthermore, the logics of specialised subdisciplines are explained in this text; another full-fledged article on the economics of religion outlines how a specialisation is being thought of and implemented (see Anne Koch in this volume on this).

The second article stands for a historical approach and evolves a pluralist history of ›religion in complex societies‹, presenting the concept of a European History of Religion.<sup>57</sup> It can be related to those texts that focus on the interrelation between religion and other subsystems of complex societies. This includes writings on literature as a medium of religion, the relation between religion and the sciences and the organisation of knowledge. It outlines characteristics of the European concept of ›religion‹, such as exclusivity and legibility; the European reality of pluralism under the conditions of singularism; the situation of a competition between meaning-making systems, and a first and second-order pluralism. Other texts on polytheism and, again, the entanglement of the SoR with the religious history of its emergence complement this condensed article.

The third and last text we chose asks, more generally, how the relation between religion and the cultures they emerge from can be understood;<sup>58</sup> it theorises religion in the framework of a wider theory of culture. Mechanisms such as the popularisation of knowledge and the professionalisation of religion, important for the second text to be understood in more depth, are outlined, and concepts such as a cross-cultural use of ›anachronisms‹, the ›density of religious pluralism in a specific field‹ or the mode of ›drawing a balance of life‹ are introduced as an religion-analytical repertoire in several texts, from Blaise Pascal's wager to Western adaptations of reincarnation. Overarching concepts

56 *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft* 1988, partly overlapping with *Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte* 1988.

57 *Europäische Religionsgeschichte* 1995 as the first of several texts outlining this project.

58 *Kulturen in der Kultur* 1998.

such as ›interpretive models‹ or ›historical patterns of orientation‹ provide elements for a wider framework, which help to study religion as a specific yet culturally embedded cluster of phenomena, institutions, and behaviours.

### MODELLING RELIGION AND CULTURE

Gladigow is particularly concerned with the overarching question of how religious and other interpretive systems compete, exclude one another, or interact. Gladigow states that no adequate model yet exists to be able to account for the complexity of these interactions in a pluralist history of religion if we want to understand not only the coexistence of interpretive systems but also the simultaneous use people make of them. How to model these interactions—as communicating pipes, feedback loops in regulatory circuits or as market of interpretive offers—is a red thread running through many of these texts. Explicit references are being made to the work of Parsons, Geertz, Thomas Luckmann, Berger, Robert N. Bellah, and especially systems theory and the work of Luhmann.<sup>59</sup> Early in his work, Gladigow adopts basic features of the systems-theoretical approach to the analysis of culture and religion, without making it his only reference or ›school of thought‹ as others did. Main concepts and concerns they share are the process of functional differentiation and the outcome of subsystems as constituted by communication processes, based on binary codes; the professionalisation of knowledge production within these subsystems; subsystem-specific vice-versa perceptions (and observations) of the other specialised subsystems; particular procedural logics and performances of subsystems; the understanding of rewards and punishment not as individual-motivational but systemic interactions.

Part of what makes systems-theoretical thinking attractive to Gladigow becomes palpable when, in our conversation, he takes on the role of a Roman cardinal in the 13th century to illustrate how the impact of a small change can change or collapse a whole system:

I find Luhmann's descriptive pattern interesting insofar as it is not the summation of cultural aggregates that is important. Thus, an eco-

<sup>59</sup> Especially, Luhmann's *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution* 1972, first reference in Gladigow *Unsterblichkeit und Moral* 1976, 112, FN 54.

conomic system is more than the sum of its parts. If I introduce the prohibition of taking interest [...], then capitalism does not work, or collapses, or I need to establish an Islamic society. [...] What fascinates me about this is that when I change one element, which I still need to describe, define, the entire system changes. Or, if I have bad luck—well, I as a cardinal of the 13th century—then the whole system collapses.<sup>60</sup>

While as a teacher, supervisor, and conversation partner, Gladigow is most interested in diverse perspectives, not many offers of modelling societal change can convince him. In our discussion, we were interested about his reception of Michel Foucault's work and why his model of genealogy and archaeology of knowledge has not found its way into Gladigow's conceptual repertoire. While conceding that *The Order of Things* provides a background pattern for his work,<sup>61</sup> Gladigow remains reluctant towards the tendency of hypostasising discourse: »Discourse and order, this is not enough, to my mind, and Luhmann has been interesting, because he gave a structure to the order.«<sup>62</sup> Moreover, Luhmann's pattern of ›system stability‹ has proven fruitful when applying it to religions and their elements, and how they survive and adapt over a long period of time. Interestingly, Gladigow misses in Foucault's perspective that the »free-floating discourse« is being linked to acting, reflecting people, »their constellations, cooperation, antagonism is what I [BG] want to describe.«<sup>63</sup> Many readers of Luhmann would say, though, that this is a problem that is also present in systems theory: the individual does not really have a place

60 »[...] auf der anderen Seite finde ich das Beschreibungsmuster Luhmann insofern schon interessant, dass nicht Summativität für kulturelle Aggregate von Bedeutung ist. Also ein Wirtschaftssystem ist mehr als die Summe der Teile. [...] wenn ich ein Zinsannahmeverbot generiere, geht Kapitalismus nicht oder geht Kapitalismus kaputt oder ich muss eine islamische Gesellschaft gründen. [...] Also was mich daran fasziniert hat (ist), dass wenn ich ein Element des Systems, das ich noch beschreiben, definieren muss, verändere, ändert sich das gesamte System. Oder, wenn ich Pech habe,—also ich als Kardinal des 13. Jahrhunderts—dann geht das ganze System kaputt.« *Conversation* 11.

61 *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* 1994 [*Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* 1966].

62 »Also *Die Ordnung der Dinge* ist für mich schon ein Hintergrundmuster. Nur, Ordnung und Diskurs ist mir zu wenig und da war dann für mich schon Luhmann interessant, dass er der Ordnung eine Struktur gegeben hat.« *Conversation* 10.

63 *Ibid.* 12.

in the auto-poetic communication system. The link with the individual for Gladigow is clearly Luhmann's definition of religion as ›reduction of contingency,‹ a means to make unbearable contingency bearable and to reduce the stress of decision making when facing an overabundance of options.

It is interesting to see that the abstract theory, for Gladigow, does not result in neglecting real people in their real lives; it rather enables him to relate to concrete actions and choices people make—it is noteworthy that abstraction and theory do not present a value in themselves for him. As he expresses, »I am not a theoretician of the study of religion. I also have never made only methodological or theoretical publications. I was always interested in the concrete process.«<sup>64</sup> Anyone who has worked with Gladigow, or listened to his presentations, would see it as an understatement that he does not see himself as a theoretician. However, being aware that he is able to distinguish between the categories, we might see that, for him, approaching social reality in an abstract way may be the most adequate, and least intrusive way to understand how societies work and how individual people make their choices in a challenging world.

From these more general features of Gladigow's approach we move on to elucidate a couple of concepts that recur throughout his work.

## PLURALISM

The concept of pluralism is at the core of Gladigow's work, especially when characterising the European history of religion. It is a descriptive rather than normative concept, important also for the systematic analysis of different types of religion and how they are organised within a society and in relation to non-religious systems of meaning. While being fully aware of the normative notion of pluralism as an ideal form of open, democratic societies—and certainly sympathising with it—Gladigow presents pluralism as a matter of structure in the first instance.<sup>65</sup> Distinct from a mere ›additive‹ coexistence of

64 »[...] ich bin kein Theoretiker der Religionswissenschaft. Ich habe auch nie nur methodologische oder theoretische Publikationen ... gemacht. Mich hatte eigentlich immer der konkrete Prozess interessiert.« *Conversation* 13.

65 While ›pluralism‹ as a concept characterises Gladigow's own approach and presents a red thread runs through his entire work, he provides a condensed version of his argument in Gladigow, *Religiöser Pluralismus* 2005, 12.

different religions in a certain area (plurality), but also distinct from the expectations of a positive multiculturalism position, pluralism is characterised by specific historical conditions, for example a governmental deregulation of the religious market (allowing for ›tolerance‹ toward ›other‹ religions) and the possibility of choice in matters of religion, which requires concepts of individuality and a decoupling between religion and class and religion and political organisation (i.e., no state religion). The main condition, however, for pluralism to become a feature, and a problem for a society, is that it is understood as the opposite of a singularism, the claim that one religion is the norm: on the level of an individual to ›have‹ only one religion (instead of the factual use of various orientation systems); on the level of governments to identify with one ›state religion‹; or on the level of a theological position to claim truth and yet to be confronted with other such claims. In contrast to the usual distinction between plurality as a descriptive term and pluralism denoting the normative claim that plurality should be embraced and seen as a feature of democratic open societies, Gladigow's understanding focusses on the structure of modern societies and how their members relate to the plurality of orientation systems. Here, the notion of a »double pluralism« is introduced. It is not only the coexistence of different religious traditions that adds up to a plurality, or a market of interpretive offers; also, these compete with other systems of meaning-making, such as philosophies, the sciences or political ideologies. These ›competitors‹ do not simply coexist; they, rather, influence and respond to one another, and people can refer to them in different ways, also use them simultaneously or successively throughout their lives. This complication sheds new light on the European history of religion in particular, which most commonly is identified with the dominance of Christianity. The factual situation, however, Gladigow describes as a pluralism that developed under the condition of a singularising system.

#### SYSTEMS DYNAMICS:

#### DIFFERENTIATION, PROFESSIONALISATION, POPULARISATION

As explained above, Gladigow is less interested in grand theories, but rather attempts to find ways to specify which changes we speak about when denoting a complex and long historical process, such as ›modernisation‹ or ›secularisation.‹ Differentiation theory is core to this approach, and, as the

contribution of Adrian Hermann in this volume shows, there are a number of connections to be made with more recent discussions on how to understand the further development of complex societies. Especially in articles that discuss societal developments in a wider perspective, Gladigow brings up prospective views, asking, for example, along with Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ›whether complex societies can develop a reasonable identity‹ and then discussing responses given by Luhmann and Jürgen Habermas.<sup>66</sup> Other mechanisms, which emerge from the structural changes and shape them at the same time, are the professionalisation of religion in European cultures and the place theology has in the dialectical processes between religion and society since early modern times. Moreover, the long-underestimated role of popularisation has been emphasised by Gladigow, especially relating the adaptation of religious models—e.g., of a cosmic religiosity—to the sciences as the main knowledge provider of modern societies and their self-understanding as knowledge societies. Many new religious movements, and also non-institutionalised religious forms have been fuelled by this dynamic of popularisation, and this transfer includes both the natural sciences and the social sciences and humanities. We can think of the spin-off produced by anthropological studies of Shamanism, which were received by neo-Shamans; or, more recently, the popularity of quantum physics as an explanation for spiritual healing. Gladigow sees in this mechanism of the popularisation of scientific knowledge a major element of how religious patterns travel through time, but also emerge from new technologies, for example telegraphy and photography around 1900 and the way how spiritualism made use of them. In relation with new media, also social formations change (›online religion‹), and scientific elements are being used when authorising and legitimising religious convictions in a mode of ›self-supply‹.

These well theorised concepts of differentiation, professionalisation and popularisation are invaluable for discussing recent developments and their fast changes, and for linking these changes with their multi-layered historical background.

---

66 Gladigow, *Kulturen in der Kultur* 1998, 58.

THE ›FIT‹ BETWEEN RELIGIONS  
AND THEIR CULTURAL AND SOCIAL CONTEXTS

The classical question posed by sociology and anthropology is how the dynamic relationship can be understood between religion and the (material) cultures and societies they emerge from and impact. Gladigow pushes this question beyond the responses from traditional functionalism and cultural materialism. It is clear that religions respond to geographical and economical givens. What interests him is the more complicated question Parson's concept of a dynamic ›fit‹ between them allows him to ask: how do religious patterns continue to be convincing when the ›problem‹ they respond to is solved?

[H]ow anachronistic do the interpretive models, key ideas, soteriological concepts of the respective religions need to be in order to still endow meaning and not to be replaced by the functional equivalents? [...] If fire insurance covers the risk of a fire, an *ex voto* to Saint Florian seems to be a bad investment. Is there, on that level, a ›paradigm shift‹ in religions or is contingency still being ›reduced‹—in the framework of the professionalisation of religion—when the risk can already be managed or excluded?<sup>67</sup>

Returning to the discussion about Luhmann's model of the structure of *The Order of Things* (Foucault), delving into this question has its fascination. The structure is described as built up from elements, which form a pattern. Patterns stabilise and maintain the order over time. Stabilising, however, is a laborious process, because it means if one element changes, the entire system is in danger of collapsing unless it adapts to the new situation. This is a highly complex and fragile process and involves changes across all subsystems. The viewpoint of the *longue durée* makes it fascinating to see how patterns not only survive themselves but also help systems to survive and adapt, in the case of Europe often from antiquity right into second modernity, or however we want to describe the era we are in.<sup>68</sup> Different challenges and tasks for systems emerge. The question then arises: how will they react?

67 Gladigow, *Welche Welt passt zu welchen Religionen?* 1999, 13 f.

68 With the example of the human body as a recurrent topic, see Koch, *Boom of Body Dis-*



This systematic interest is linked to the even more general overarching question: how do religions respond to the change of a demand in orientation and what happens when traditional religions cannot cover this demand anymore? In a wider perspective, this is not a question about religion in the narrow sense anymore, but a question that connects to the general problem of social coherence posed by Émile Durkheim in 1911 and the question of how, in the era of the ›Anthropocene,‹ science, technology, and religion as frames of reference can be assessed.

### LEGITIMATION

While Gladigow rejects any essentialising form of defining religion, he makes use of a variety of models that determine features of cultures and societies and, then, applies these to ›religion as a cultural pattern.‹ Legitimation, and special forms of authorising and creating validity, are seen as a crucial definiens for religious systems. The main concept of legitimation is based on the perspective of the sociology of knowledge as introduced by Berger and Luckmann in their seminal work *The Social Construction of Reality* in 1966. They embed the concept of legitimation in a wider framework of a dynamic relationship between objectified structures of meaning making, the process of internalisation, and the capability to externalise and change the plausibility structures of a culture. Without expanding on this theme, which has been discussed by other scholars, for example Bruce Lincoln and Kippenberg, it should be highlighted that the concept of legitimation and authorisation cannot only be taken as key to understanding religious systems, but that understanding the repertoire of religious forms of legitimising power, worldview, and perceptual regimes teaches us about the repertoire of political and social mechanisms at large. Gladigow puts this repertoire in a central position and emphasises strategies such as special authorship (books dictated by a god); special sources (revelation of truths); the reference to old age and traditions (*ad fontes* pattern); the connection between act and consequence (praying and making a sacrifice—being healed).

An important background for the analysis of legitimation processes in both religious sources and academic communication is developed in the ar-

ticle »Interpretive Models« (*Interpretationsmodelle*),<sup>69</sup> published in the *HrwG*. This article presents a general typology of ›simple and complex patterns‹ religious worldviews consist of: from socio-morphic models—gods are families and fight and love as humans do—and biomorphic ones—»mother earth« is an organism, suffering like a creature—to complex models, such as technomorphic imaginations of bodies being composed, the cosmos being constructed like a temple, or narratives that combine models of composition and decomposition of the world, and complex narratives in economic and moral terms, imagining humans as burdened by guilt and being offered ›salvation.‹ This repertoire does not only help to characterise certain types of religions but also allows the study of the links between religions as providers of interpretive models and the plausibility structures of the societies and environments they emerged from. Drawing from the work of Ernst Topitsch, Blumenberg's metaphorology, model theory, and an awareness of the rhetorical character of the human-reality relation, this article can count as an important element of the epistemology of Gladigow's work. Humans understand the world in models, dependent on the plausibility structures of the cultures they live in; religious models make use of dramatising patterns and special forms of legitimation and, in this way, differ from scientific formation of models, which provide us with a position of critique. As explained above, in this sense, Gladigow's own writing can be seen as a de-dramatising strategy, aiming at abstraction in order to make more concrete how ›world-making‹ works. Studying ›legitimation‹ based on an anthropological understanding of how humans relate to their environment goes much further than an epistemology of suspicion against religions would suggest.

#### EUROPEAN HISTORY OF RELIGION (EHR)

In this volume, we dedicated a whole section to this topic, which Gladigow sees as both a disciplinary research concept and as a »pattern of (re) presentation« (*Darstellungsmuster*) of historical reality. It has been influential and has raised critical questions as well, its main point being that we do not only need a better history of religion in Europe, but a better and unbiased understanding of the structures that have developed in Europe and a better

69 Gladigow, *Interpretationsmodelle* 1993.

understanding of how these structures have impacted Europe's immense influence, especially after and alongside the call for critically »provincialising Europe.«<sup>70</sup> The authors highlight different aspects of the concept and how it can be critically adapted to recent developments and challenges.<sup>71</sup> Rather than taking Europe as a model for modernisation, expecting the world would follow—which has rightly been contested and rejected over the last decades—Gladigow models Europe as a specific »constellation,« including its religious layers and the impact religions have had on its formation. This does not exclude analyses of comparable processes, but rather invites conversation with the concept. Rethinking pluralism as a structural element at play long before modernisation is one element that helps to uncover the complexity of its secular-religious landscape.

The relevance of this task can be seen when Gladigow's conceptual approach is applied to »complex societies« beyond the so-called »West« and in relation with the notion of a world society. If we look at the challenges of recent developments—forced migration, the rise of populism and a growing hostility towards a pluralist society—the structural analysis of a »European constellation« and its history become instrumental in understanding and responding to these developments. We need more specific knowledge about the water many scholars swim in, not less.

### GLADIGOW IN CONTEXT: IMPACT AND FUTURE POTENTIAL

Writing about Gladigow's work is a demanding task, the biggest danger being that one says in a longer and less precise way what he has said in a shorter and better one. Another option is to apply what we have learned from him to his own products. This is what we attempt to do in the last sections. For the volume, we asked colleagues who are related to Gladigow in different ways to contribute their own perspectives and to shed light on different aspects of his work and considering the following questions:

---

70 This title of Dipesh Chakrabarty's book stands for a larger critical corpus of literature.

71 See the contributions of Auffarth, Grieser, and Hermann.

- In what way does the concept or model discussed in your chapter differ from the ›usual‹ approach in our discipline and in other discourses in (a) the context of its emergence and (b) its application?
- Which are the new, exciting, revolutionary ideas and where are they developed, critiqued?
- What aspects have been taken up and been further considered in the research landscape?
- What unrealised potential do you see in Gladigow's concepts?

The contributors have taken up this request for a new conversation with Gladigow's work, and they have asked questions along the line of recent debates and changed circumstances. Authors test the concepts they work with against more recent developments, for example what a global history can look like (Hermann), how post- and de-colonising discourses can be brought into conversation with the concept of modernity Gladigow examines (Koch), or whether in times of ›engaged science‹ the position of ›methodological agnosticism‹ is still the consensus in the field (Junginger). Others apply systematic questions in an extended way and in conversation with Gladigow's approach, such as the relationship between religion and violence, which is still often depicted in a notoriously polarised way (Kippenberg); and how an empirical approach can integrate better data and approaches in and from the former GDR (Kehrer). Another aspect of Gladigow's work is highlighted by outlining his influential role in the German Association for the Study of Religion; the chapter gives an impression what it meant to professionalise the discipline, with regard to its institutional, but also ideological dimensions (Seiwert). More detailed studies refine what Gladigow has often only sketched as a proposal, for example the relation between religion and science (Makrides) and the relation between religion and literature in its relevance for the contemporary ›market of sense-making offers‹ (Dix). Critical revision of the approach to the history of religion has been provided through reflection of Gladigow's position in the disciplinary history (Rüpke) but also in the re-reading of the reception of the concept of a European History of Religion (Auffarth, Grieser). The refinement and development of subdisciplines features in Koch's article on an economics of religion, and Mohr reflects on one of the products of an aesthetics of religion. Reflecting on the scope of the reference works that Gladigow has (co)initiated shows how his work has been implemented and

has helped to build up the structures of a renewed SoR as a discipline, profiled and in cooperation with other perspectives (Cancik-Lindemaier and Cancik). Another advancement of basic ideas outlined by Gladigow happens in a theory project, which creates a conversation between the cognitive sciences and semiotic and evolutionary theories, applying these grand theory perspectives to the field of religion for the first time in this constellation, a project that will facilitate conversation across disciplinary borders (Krech).

We have composed three sections for the contributions, the first one beginning in the context of Tübingen where Gladigow spent the major part of his career. This context includes the institutional work for the German Association for the Study of Religion (then DVRG, now DVRW) and the production of the *HrwG*, introduced above. Also, the collaboration between colleagues and the parameters of the *Seminar für Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft* in Tübingen are explored by the contributors. The second section focusses solely on the concept of the European History of Religion. It is relevant because it received high attention in the field and has been discussed with regard to other regional histories of religion and with regard to an entangled global history of religion as well. It is also taken as a point of departure for reflecting on the blind spot of (European) scholarship and positionality and encourages responses to the postcolonial situation. Section Three makes space for the refinement and development of the subdisciplines Gladigow has proposed and for the continuation of his thinking in relations, models, and mechanisms. Leaving behind the traditional confinement to religions as world religions, the systems-theoretical focus on communication between the societal subsystems allows observation of religion as a »culture within cultures« and of transfer processes between them. Testing and thinking further about these relations, the contributions address economy, literature, media, and natural sciences and introduce theoretical background from a variety of academic disciplines, including evolutionary biology and semiotics.

It would not be a good sign if there were no critical voices among the contributions, as relevance in academic discourse is produced by critical evaluation. Authors ask at which points Gladigow's work needs to be updated and modified, for example, facing the radical criticism of modernisation and secularisation as major elements of social theory. Changing standards of what a history of religion can and should be are a matter of discussion. Also, the concept of the »religious subject« has been challenged over time, even if we do

not integrate trans- and post-human ideas of the cyborg becoming the better human. Why Gladigow has rarely referred to aspects of power explicitly and why concepts such as discourse analysis have not been discussed is a legitimate question. Critics have taken these views as starting points to complement Gladigow's work but also to reject it. Rather provocatively we could ask, is Gladigow a modernist and what does this mean? Is his concept of a ›reflected Euro-centrism‹ still bearable or is it more important than ever to shed light on the blind spots? How far ahead into the future could his work be relevant when thinking about the changes new media has brought about for a globalisation of communication and publics?

We also asked, is Gladigow a critical thinker? The answer depends on what is understood as ›critical,‹ an engagement for or against a position or—in the Kantian sense—thinking through the conditions, genealogy, and consequences of a situation or phenomenon. Gladigow does not discuss this theme explicitly as it has been by scholar of religion Russell McCutcheon or in recent debates about engaged scholarship, which refer to both active involvement and critical analysis and are based on the insight that science as a cultural activity is never independent of class, race, gender, and culture and always produces situated knowledge. The question remains whether this insight leads to a de-differentiation between analysis and engagement or to a greater effort to distinguish them.

Gladigow's position becomes clear through his work, which is not *about* critique, but questions the most basic assumptions and what seems to be self-evident when thinking about ›religion.‹ This perspective is both aware of its culture-bound situation and goes beyond it by opening the view on structures that have been excluded from historical writing and the perception in mainstream culture. For Gladigow, the critique lies in the analysis. The fine but important line between knowledge and campaigning emerges from training and discipline, which are increasingly hard to convey to students: why refining a question and ridding it of expectations, normative claims, and wishful thinking can be more »critical« than knowing in advance what is the right thing to ask and to do. Being interested, as Max Weber puts it, also in ›inconvenient facts‹ is something that needs to be trained and requires forms of knowledge other than popularisation and engagement.

This position does not exclude normative questions from academic discourse. An underlying value system and a personal attitude shine through in

the discussion about a »polytheism of values,«<sup>72</sup> proposed by the philosopher Odo Marquard, and in remarks about the inhumaneness of extreme moral or physical religious practices or about historical figures who barely escaped the stake for having expressed their unaccepted views of reality. A clear engagement of the scholar is also not excluded. In Gladigow's case this engagement is directly related to knowledge politics and his conviction that the SoR has to offer an important mode of knowledge to members of an increasingly complex (world) society. He has acted as a committee member, advising the school curriculum for the counties of the former GDR after the fall of the wall in 1989. He developed the concept of »cultural competence« and asked how the ability to adapt to fast societal changes can be trained, preventing the rejection of pluralism and a possible turn to »fundamentalisms.«<sup>73</sup>

With our choice of the title and the image on the front page of this book we refer to Gladigow's more general understanding of the SoR and its role in contemporary society. »Religion in Culture – Culture in Religion«,<sup>74</sup> this title of one of his articles that concludes some of the thoughts developed over a longer period suggests a dynamic relationship, a reversed image of two elements interacting with one another. The reader trained in the history of the SoR instantly recognises that the ›cultural turn‹ has been rotated one turn further, from Geertz's famous »Religion as a Cultural System« (1967) to a dialectical movement. Religion is not only seen as an element of culture, but culture is also seen as shaped by religion, an endless relationship when put in historical perspective. Many of the pictures produced by M. C. Escher are concerned with such structural interdependences, especially his explorations of the Moebius strip, which was inspired by the Islamic art of tessellations and their geometric background.<sup>75</sup> There is the artistic fascination with a mathematical form, which allows one to perceive two sides of a thing (the black

72 This debate took place in the 1960s in Germany, building upon Max Weber's discussion, and the observation that, from the viewpoint of human experience, polytheism would be the ›natural‹ religion (see also Dix in this volume). While Gladigow comments that this debate is somewhat outdated, because it is related to systems of gods (*Conversation*, 3), taking it up as a background for an understanding of the recent success of populism and neo-fascist attempts to singularise culture and the public sphere seems worthwhile.

73 *Europäische Religionsgeschichte*, 38.

74 *Religion in der Kultur—Kultur in der Religion* 2003.

75 »Patterned Freedom«, © Volker Scheub (felt pen drawing, inspired by M. C. Escher's »Swans«, 1938).

and the white birds), which nevertheless has only one surface. It shows, as an analogy, how culture and religion can be perceived as different categories yet create one another in an endless movement of mutual formation.

The graphic designer who created the image for this volume, however, extends this motif by isolating the constitutive forms (the birds), showing that new patterns emerge: the birds of the endless movement can de-couple from the system, they ›learn to fly.‹ These ›flying birds‹ do not simply escape unchanged. If we take this as an analogy for the study of the mutual formation of religion and culture, then de-coupling from the system is possible through analysis and shifting perspectives: new patterns emerge, and a perspective from which things can be seen from a different angle. This perspective is bound to the constitutive patterns—no ›eye-of-God perspective‹ is claimed—but they are not the same. A position is created from which we can reflect, critique, and understand our own products. While Escher's fascination with the mathematical figure solves the problem of the difference between form by demonstrating the perspectivity of us perceiving reality, our version allows for the view that the cultural sciences are able to help de-couple from this movement and to create the opportunity to relate to it and to decide.

We cannot be sure whether this mathematical-artistic dialectic represents the vision of a SoR our author in focus could subscribe to. He has written clearly enough about this vision, and he has seen a draft of both the picture and the introduction. In different ways we are grateful for the intellectual challenge, the personal support, and the humane humour we were lucky enough to experience together with him. With this volume, we would like to honour the innovative, critical, and influential work of Burkhard Gladigow. The only adequate way to do this is by thinking along with him, re-thinking his diagnoses and conceptual outlines, and to critically think through them further.



## BIBLIOGRAPHY

- ASAD, TALAL:** *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore, Maryland: John Hopkins University Press 1993.
- ASAD, TALAL:** *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity.* Redwood City/CA: Stanford University Press 2003.
- ASPREM, EGIL:** *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900-1939.* (WESTERN ESOTERIC TRADITIONS) ALBANY/NY: SUNY PRESS 2018.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche in der europäischen Religionsgeschichte.* (Religionen in der pluralen Welt 1) Berlin/Münster: LIT 2007.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit. In: Hans G. Kippenberg; Jörg Rüpke, Kocku von Stuckrad (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus I.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 193-218.
- BLUMENBERG, HANS:** An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric. [Transl. Robert M. Wallace] In: Kenneth Baynes; James Bohman; Thomas McCarthy (eds.): *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MA: MIT Press 1987, 423–458.
- BORRELLI, ARIANNA; GRIESER, ALEXANDRA:** Aesthetics of Knowledge. In: Anne Koch, Katharina Wilkens (eds.): *The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion.* London et al.: Bloomsbury Academic 2019, 33–46.
- BULBULIA, JOSEPH; SLINGERLAND, EDWARD:** Religious Studies as a Life Science. In: *Numen* 59 (2012), 564–613.
- CHAKRABARTY, DIPESH:** *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton/NJ: Princeton University Press 2000.
- GEERTZ, ARMIN W. (ED.):** *Origins of Religion, Cognition and Culture.* Durham: Acumen 2013.
- FOUCAULT, MICHEL:** *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* New York: Vintage Books/Random House 1994. [French original: *L'archéologie du savoir.* Paris: Gallimard 1969].
- GLADIGOW, BURKHARD:** see joint bibliography.

- GLADIGOW, BURKHARD; GRIESER, ALEXANDRA; KOCH, ANNE:** *Conversation with Burkhard Gladigow 20. 03. 2012*, 2 hrs 50 minutes; unpublished, recorded, transcribed and slightly adapted for better legibility. Translations by Alexandra Grieser.
- JOHANNSEN, DIRK; KIRSCH, ANJA; KREINATH, JENS (EDS.):** *Narrative Cultures*. (Supplements to Method and Theory of the Study of Religion) Boston, Leiden: Brill 2020.
- KIPPENBERG, HANS G.:** *Discovering the Religious History in the Modern Age*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press 2002. [German original: München: Beck 1997].
- KIPPENBERG, HANS G., RÜPKE, JÖRG, STUCKRAD VON, KOCKU (HRSG.):** *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. 2 vols. Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht 2009.
- KNOTT, KIM:** How to study religion in the modern world. In: Linda Woodhead; Hiroko Kawanami; Christopher Partridge (eds.): *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London, New York: Routledge 2009, 13–36.
- KOCH, ANNE:** The Study of Religion as Theorienschmiede for Cultural Studies: A Test of Cognitive Science and Religious-Economic Modes of Access. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 18.3 (2006), 254–272.
- KOCH, ANNE:** Reasons for the Boom of Body Discourses in Humanities and Social Sciences. A Chapter in European History of Religion. In: Annette Berlejung, Jörg Dietrich, Johannes F. Quack (eds.): *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 3–42.
- KOCH, ANNE; WILKENS, KATHARINA (EDS.):** *The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion* (HCCAR). London et al.: Bloomsbury Academic 2019.
- KRAWCOWICZ, BARBARA (ED.):** *Imagining Smith. Mapping Methods in the Study of Religion*, London: Equinox forthcoming.
- LUHMANN, NIKLAS:** Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution. In: Karl-Wilhelm Dahm, Niklas Luhmann, Dieter Stoodt (eds.): *Religion—System und Sozialisation*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand 1972.
- SABBATUCCI, DARIO:** Kultur und Religion. In: Cancik, Hubert; Gladigow, Burkhard; Laubscher, Matthias (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Vol. 1. Stuttgart et al.: Kohlhammer 1988, 43–58.

- SMITH, JONATHAN Z.:** Earth and Gods. In: *The Journal of Religion* 49 (1969) 103–127. Repr. in Smith: *Map is not territory. Studies in the history of religions*. Leiden: Brill 1978 = Chicago 1993, 104–128.
- STUCKRAD, KOCKU VON:** *Die Seele im 20. Jahrhundert. Eine Kulturgeschichte*. München: Fink 2019.
- STUCKRAD, KOCKU VON:** Naturwissenschaft und Religion: Interferenzen und diskursive Transfers. In: Kippenberg, Hans G.; Rüpke, Jörg; Stuckrad von, Kocku (eds.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Vol. 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 441–468.
- TAVES, ANN:** *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton, NJ: Princeton University Press 2009.
- WIEBE, DON:** A Report on the Special Executive Committee Meeting of the International Association for the History of Religions in Delphi. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 32 (2020).

DER KONTEXT DER DISZIPLIN  
—  
THE CONTEXT OF THE DISCIPLINE



# PROFESSIONALISIERUNG DER RELIGIONSWISSENSCHAFT: BURKHARD GLADIGOW IN DER DEUTSCHEN VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE

HUBERT SEIWERT

Das Werk Burkhard Gladigows findet seinen sichtbarsten, ja materiellen Ausdruck im umfangreichen Corpus seiner Publikationen, von denen wichtige Impulse für die Erschließung neuer Forschungsperspektiven der deutschen Religionswissenschaft ausgegangen sind. Ohne Zweifel ist es die intellektuelle Wirkung eines Gelehrten, die am meisten gelobt wird und den Ruhm begründet. Ich will in diesem Beitrag jedoch auf einen Bereich wissenschaftlicher Tätigkeit eingehen, der seltener mit Lobesreden bedacht wird und leicht in Vergessenheit gerät, weil er sich im Hintergrund vollzieht. Ich meine Gladigows Wirken als Wissenschaftsorganisator, der maßgeblich zur Institutionalisierung und Professionalisierung der Religionswissenschaft in Deutschland beigetragen hat. Dies betrifft einerseits seinen Beitrag zur Profilierung der Religionswissenschaft an der Universität Tübingen, den ich jedoch nur aus der Ferne beobachten konnte und deshalb hier nur am Rande erwähne. Besser vertraut bin ich dagegen mit seinem Wirken in der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG), deren Entwicklung er über mehrere Jahrzehnte entscheidend mitgeprägt hat. Es war auch eine Tagung der DVRG, auf der ich Gladigow 1980 zum ersten Mal begegnet bin, und unsere Beziehung danach wurde vor allem durch Zusammenarbeit auf dem Feld wissenschaftlicher Dienstleistungen für die *scientific community* der Religionswissenschaft geprägt. Der vorliegende Band, mit dem Gladigows wissenschaftliche Leistung geehrt wird, bietet mir die Gelegenheit, seinen Beitrag zur Entwicklung der DVRG und der institutionellen Transformation der Religionswissenschaft in Deutschland während der letzten Jahrzehnte in den Blick zu nehmen.

Wer im Jahr 2017 an der 32. Tagung der inzwischen in Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) umbenannten Fachgesellschaft in Marburg teilnahm, hatte Mühe, unter den fast 200 Vorträgen, die auf 60 Panels verteilt waren, eine Auswahl zu treffen. Die deutsche Religionswis-

senschaft präsentierte sich als eine akademische Disziplin, deren Kongresse im Guten wie im Schlechten denen anderer etablierter Wissenschaften gleichen: eine beeindruckende aber auch erdrückende Quantität von notgedrungen kurzen Referaten, eine enorme Diversifizierung wissenschaftlicher Themen und Forschungsansätze, eine gute Durchmischung von Vortragenden unterschiedlicher Alters- und Karrierestufen, neue Kontakte, alte Bekannte und Freunde in abendlichen Runden, sowie die *Schwierigkeit*, in einer Universitätsstadt wie Marburg genügend Hotelzimmer für 300 Teilnehmer zu finden. Längst ist die Religionswissenschaft zu einer institutionell etablierten wissenschaftlichen Disziplin geworden, soweit heute eine Geisteswissenschaft ohne Lehramtsausbildung an Universitäten etabliert sein kann. Die institutionellen Schwierigkeiten, mit denen sie konfrontiert ist, sind jedenfalls nicht von grundsätzlich anderer Art als die sonstiger als »kleine Fächer« bezeichneter Wissenschaften.

In welchem Maße sich die deutsche Religionswissenschaft und mit ihr die DVRG während der letzten vier Jahrzehnte verändert hat, wird deutlich, wenn wir die Tagung von 2017 in Marburg mit der vergleichen, auf der ich 1980 Gladigow erstmals begegnete. Es war in Bad Sooden-Allendorf, einem Ort, der bedeutend kleiner ist als Marburg, aber es gab keinen Mangel an Hotelzimmern für die angereisten etwa vierzig Teilnehmer und Teilnehmerinnen. Auch war es möglich, alle Vorträge, für die jeweils 45 Minuten zur Verfügung standen, zu verfolgen; es waren nicht mehr als elf.<sup>1</sup> Zumindest in quantitativer Hinsicht markiert diese Tagung den Tiefpunkt in der Geschichte der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte. Und doch begann mit ihr eine grundlegende Neuorientierung dieses Vereins, die im Verlauf von rund zwei Jahrzehnten so weit fortschritt, dass die Religionswissenschaft nach einem halben Jahrhundert institutioneller Marginalisierung schließlich als eigenständige Wissenschaft etabliert war. Die Weichen zu dieser Transformation der DVRG von einem Verein von Amateuren – Liebhabern einer exotischen Wissenschaft – zu einem professionellen wissenschaftlichen Fachverband wurden auf der Tagung in Bad Sooden-Allendorf gestellt.

Ich will die Geschichte dieser Transformation erzählen, so wie ich sie erlebt habe und in der Rückschau interpretiere. Wie jede historische Erzählung

---

1 Gladigow, *Bericht über die XV. Jahrestagung der DVRG in Bad Sooden-Allendorf* (16. 03.-19. 03. 1980) 1980, 14 f.

ist die Darstellung selektiv und subjektiv, auch wenn die historischen Daten, soweit wie möglich, anhand der Akten des DVRG Archivs überprüft wurden.<sup>2</sup> Subjektiv ist natürlich auch das narrative Arrangement, das die Rolle Gladigows hervorhebt und die Erzählung in eine Zeit vor und nach Gladigow gliedert, obwohl in dieser Geschichte auch viele andere Akteure, die hier nicht oder allenfalls am Rande erwähnt werden, wichtige Rollen gespielt haben.

### DIE DEUTSCHEN VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE IN DER KRISE

Die Geschichte der DVRG beginnt natürlich nicht mit Gladigow. Die Weichenstellung, die auf der Tagung 1980 mit der Wahl eines neuen Vorstands erfolgte, setzt ja voraus, dass die Vereinigung schon in bestimmten Bahnen war, die nun in eine neue Richtung gelenkt wurden. Man muss wissen, dass diese Neuorientierung eine Phase der Orientierungslosigkeit beendete, in die die Vereinigung ein Jahrzehnt zuvor geraten war. Deshalb will ich zunächst einiges zur Entwicklung in der Zeit vor Gladigow sagen.

Seit ihrer Gründung im Jahre 1950 bestand die DVRG als ein Verein von religionswissenschaftlich Interessierten. Einige davon waren Professoren, die meisten waren jedoch keine professionellen Wissenschaftler, sondern gehörten zum Kreis ihrer ehemaligen Schüler und Schülerinnen, unter denen nicht wenige Pfarrer waren. Das Interesse an Religionswissenschaft war in der Regel mit einem persönlichen Engagement für Religion verbunden und die Professoren waren überwiegend ausgebildete Theologen.<sup>3</sup> Dies gilt auch für

---

2 Ich danke Nikolas Magin, der für mich Recherchen im DVRG-Archiv in Marburg durchgeführt hat. Ein Teil der historischen Daten, die ich in diesem Artikel erwähne, basiert auf eigener Erinnerung, die so weit wie möglich anhand verfügbarer Dokumente überprüft wurde. Wichtige Informationen finden sich auch in Stephenson, *50 Jahre Religionswissenschaft in Deutschland. Erinnerungen von Gunther Stephenson* 2000.

3 In den beiden ersten Jahrzehnten ihres Bestehens wurde die DVRG durch Wissenschaftler geprägt, die schon vor dem Zweiten Weltkrieg in akademische Ämter berufen worden waren und der auf den Marburger Theologen Rudolf Otto (1869–1937) zurückgehenden »Marburger Schule« der Religionswissenschaft zuzurechnen sind. Alle Vertreter dieser Richtung, die an den Universitäten Marburg (Heinrich Frick [1893–1952], Friedrich Heiler [1892–1967], Kurt Goldammer [1916–1997] und Bonn (Gustav Mensching [1909–1978]) lehrten, waren ausgebildete Theologen. Schon in der Vorkriegszeit bestand eine gewisse Spannung zu der stärker historisch-philologisch orientierten Leipziger Religi-



den Marburger Ordinarius Friedrich Heiler,<sup>4</sup> der bis zu seinem Tod 1967 die beherrschende Gestalt des zunächst »Deutscher Zweig der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte« genannten Vereins war. Sein Nachfolger als Vorsitzender wurde Gustav Mensching, seit 1936 Ordinarius für vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Bonn. Wie Heiler vertrat er ein Verständnis von Religionswissenschaft, das stark durch die Religionsphilosophie des liberalen Theologen Rudolf Otto geprägt war.

Auf der Jahrestagung 1972 in Berchtesgaden wurde erstmals eine Satzung der DVRG beschlossen. Diese Tagung markiert zugleich den Beginn einer krisenhaften Umbruchphase. Die Mitgliederversammlung verlief hitzig. Der alte Vorstand hatte offensichtlich nicht mehr das Vertrauen der Mehrheit der Mitglieder. Mensching verzichtete deshalb überraschend darauf, erneut für das Amt des Vorsitzenden zu kandidieren, fiel aber auch bei der Wahl des stellvertretenden Vorsitzenden durch. Mit dem neu gewählten Vorstand wurde ein Generationenwechsel vollzogen. Mit Ausnahme von Kurt Goldammer hatte keines der Vorstandsmitglieder seine akademische Karriere vor 1945 begonnen oder war Inhaber einer Professur. Es schien, als habe die Rebellion gegen die Ordinarienuniversität schließlich auch die Religionswissenschaft erreicht.

Der Geist der Kritik, der die Universitäten seit den späten 60er Jahren durchwehte, betraf jedoch nicht nur die Institutionen und ihre etablierten Repräsentanten, sondern erfasste auch das von ihnen vertretene Wissenschaftsverständnis. Die wissenschaftstheoretischen Kontroversen, die in den Geistes- und Sozialwissenschaften unter der Chiffre ›Positivismusstreit‹ ausgetragen wurden, erreichten die Religionswissenschaft weitgehend unvorberichtet. Dies zeigte sich auf der DVRG Tagung 1975 in Darmstadt, als die Vorträge von vier Bonner Doktoranden zur religionswissenschaftlichen Methodologie tumultartige Reaktionen im Auditorium provozierten. Die Em-

---

onswissenschaft, die durch Walter Baetke (1884–1978) und danach durch dessen Schüler Kurt Rudolph (1929–2020) vertreten wurde. Ebenfalls stärker historisch-philologisch geprägt war die Tübinger Professur für Indologie und Religionswissenschaft (Helmuth von Glasenapp [1891–1963], Paul Thieme [1905–2001], Heinrich von Stietencron [1933–2018]). Jedoch traten in der DVRG vor 1980 weder die Leipziger noch die Tübinger Religionswissenschaftler aktiv in Erscheinung.

4 Heiler arbeitete Zeit seines Lebens an der Schaffung einer alle Christen umfassenden Geistkirche und ließ sich selbst zum Bischof der Gallikanischen Sukzession weihen. Siehe dazu Schimmel, *Friedrich Heiler (1892–1967)* 1968; Schimmel, *Friedrich Heiler* 1966.

pörung über die Anmaßung akademischer *Nobodies*, eine methodologische Reflexion der Religionswissenschaft einzufordern, ergriff selbst die, die die Vorträge nicht gehört hatten. Ein einflussreicher Ordinarius, der ungenannt bleiben wollte, versuchte die Publikation der vier umstrittenen Beiträge im Tagungsband zu verhindern und intervenierte schriftlich beim Verlag. Da die Mehrheit des Vorstandes trotzdem an der Publikation festhielt, trat Goldammer unter Protest von seinem Vorstandsamt zurück.<sup>5</sup>

Der Vorstand zerbrach so an dem missglückten Versuch der bislang dominanten religionswissenschaftlichen Schule, die Veröffentlichung abweichender wissenschaftlicher Meinungen zu unterdrücken. Es musste deshalb 1976 ein neuer Vorstand durch Briefwahl bestimmt werden. Der neue Vorsitzende Gunther Stephenson hat das Verdienst, mit großem persönlichen Einsatz die DVRG in einer schwierigen Phase institutionell am Leben gehalten zu haben. Er besaß als Bibliothekar jedoch nicht die Autorität, die Vereinigung wissenschaftlich in eine neue Richtung zu führen. Trotz des Rückzugs der schon in der Vorkriegszeit aktiven Altordinarien und des damit vollzogenen Generationenwechsels gab es Widerstände gegen eine Abkehr von traditionellen Positionen und die methodische und thematische Erweiterung der Religionswissenschaft.

Die institutionelle Krise der DVRG in den 1970er Jahren kann als Symptom einer Übergangsphase gedeutet werden, in deren Folge die westdeutsche Religionswissenschaft methodisch und thematisch erweitert und interdisziplinär anschlussfähig gemacht wurde. Die Kehrseite dieses Prozesses ist die weitgehende Aufgabe des Anspruchs, Religion als Phänomen *sui generis* zu begreifen und daraus eine grundsätzliche methodische Sonderstellung der Religionswissenschaft abzuleiten. Dies bedeutet, Religionswissenschaft als eine Sozial- oder Kulturwissenschaft zu verstehen, deren methodologischen Grundlagen sich nicht wesentlich von denen anderer Kulturwissenschaften unterscheiden, wohl aber von denen der Theologien. Natürlich war und ist dieses Verständnis nicht unumstritten. Es widerspricht der tief verwurzelten Überzeugung, dass Religion ihrem Wesen nach sich rein rationaler wissen-

---

5 Zu diesen Ereignissen, die zu einer »Zerreißprobe« der DVRG führten, vgl. Stephenson, *50 Jahre Religionswissenschaft in Deutschland* 2000, 18–19. Die vier umstrittenen Beiträge von Körber, Motzki, Neuf und Seiwert wurden unter der Überschrift »Methodologische Versuche« im Tagungsband veröffentlicht: Stephenson, *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* 1976, 293–354

schaftlicher Erkenntnis entziehe und Religionswissenschaft deshalb spezifischer Methoden bedürfe, um ihren Gegenstand angemessen zu erfassen. Dieses Verständnis einer methodologischen Kritik auszusetzen schien die Grundlagen der Disziplin als Wissenschaft besonderer Art in Frage zu stellen. Der Umstand, dass scheinbar selbstverständliche Voraussetzungen zum Gegenstand von Diskussionen wurden, führte zu Verunsicherung und provozierte Widerstände. Die daraus resultierenden Konflikte wurden jedoch nicht diskursiv ausgetragen, sondern manifestierten sich in unausgesprochenen Richtungskämpfen innerhalb der DVRG, die im Nachhinein als Geburtswehen eines neuen Verständnisses von Religionswissenschaft erscheinen.

Auf dem Kongress 1978 in Bonn wurde ein letzter Versuch unternommen, die lautgewordene Kritik an der Religionsphänomenologie und die Forderung nach methodologischer Reflexion zu bannen. Als Exorzist wurde der emeritierte Tübinger Philosoph Otto Friedrich Bollnow gewonnen. In seinem Eröffnungsvortrag versicherte er den Anwesenden, dass die von einigen jungen Wissenschaftlern vorgebrachten wissenschaftstheoretischen Überlegungen zwar heutzutage in vielen Disziplinen diskutiert würden, aber völlig das Wesen der Religionswissenschaft verkennten und keinen Anlass zur Beunruhigung darstellten.<sup>6</sup> Anscheinend trauten die Organisatoren des Kongresses der Wirksamkeit dieses Banns nicht ganz. Um der unkontrollierten Präsentation abweichender Meinungen vorzubeugen, wurden zu der Tagung nur Vorträge eingeladenen Personen zugelassen. Diese Beschränkung des Kreises der Referierenden provozierte jedoch erhebliche Kritik, die sich in der Mitgliederversammlung entlud.<sup>7</sup>

---

6 Der Vortrag wurde in zwei Versionen veröffentlicht. In der ersten Version wird explizit einer der vier Referenten, die Auslöser der Beunruhigung waren, namentlich erwähnt, auch wenn die bibliographische Angabe vorenthalten wird (Bollnow, *Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin* 1978, 33 f). In der zweiten, leicht erweiterten Version fällt auch der Name einer *damnatio memoriae* zum Opfer (Bollnow, *Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin* 1979).

7 Vgl. Flasche, Bericht über die XIV. Jahrestagung vom 15.–18. 05. 1978 in Bonn 1978.

## RELIGIONSWISSENSCHAFT IM DEUTSCHEN WISSENSCHAFTSSYSTEM

Natürlich lässt sich die Geschichte der Religionswissenschaft in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg nicht auf die Entwicklung der DVRG reduzieren. Religionswissenschaftliche Forschung und Lehre wurden nicht durch den Fachverband, sondern von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen betrieben, die keineswegs alle auch in der DVRG aktiv waren. Einzelne Forscher und Forscherinnen konstituieren jedoch noch keine wissenschaftliche Disziplin. Dazu bedarf es der Institutionalisierung von Diskursen, in denen die Disziplin reflexiv zum Gegenstand gemacht und ihre Identität verhandelt wird. Die methodologische Reflexion über Religionswissenschaft als Disziplin hatte in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert eine gewisse Tradition,<sup>8</sup> allerdings war das Fach kaum durch eigene Lehrstühle etabliert.<sup>9</sup> Durch die Gründung der DVRG bestand ein, wenn auch schwacher, institutioneller Rahmen, der durch die *International Association for the History of Religions* (IAHR) mit einer internationalen *scientific community* verbunden war, die die Existenz des Fachs unabhängig von seiner nationalen Bedeutungslosigkeit dokumentierte.

Man mag darüber streiten, ob die Differenzierung der Wissenschaft in unterschiedliche Fächer sinnvoll und nützlich ist oder ob nicht vielmehr Fächergrenzen die Perspektiven einschränken und einen disziplinären Tribalismus befördern. Andererseits ist die Differenzierung des Wissenschaftssystems eine soziale Tatsache, die zwar historisch kontingent, aber deswegen nicht weniger wirkmächtig ist. Eine ihrer Konsequenzen war und ist, dass Forschung und Lehre an Universitäten in unterschiedlichen Fächern organisiert ist, dass die Zuweisung von Ressourcen sich an Fächern und ihren Studiengängen orientiert und dass deshalb eine Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Disziplinen besteht, wenn die Ressourcen knapp sind. Das Ende der Ordinarien-

8 Beispiele dafür sind vor allem Hardy, *Was ist Religionswissenschaft?* 1898; Wach, *Religionswissenschaft* 1924; Lanczkowski, *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* 1974.

9 Bis in die frühen 70er Jahre bestanden in Deutschland außerhalb theologischer Fakultäten nur drei Lehrstühle für Religionswissenschaft (Bonn, Marburg, Leipzig), wobei Leipzig nach 1949 faktisch im Ausland lag. Hinzu kamen zwei weitere, in denen Religionswissenschaft mit anderen Disziplinen kombiniert war (Indologie in Tübingen, Iranistik in Göttingen), sowie eine Professur für Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage (FU Berlin).

universität, das gemeinhin mit der 68er Studentenbewegung in Verbindung gebracht wird, vollzog sich tatsächlich erst in den folgenden Jahrzehnten im Zuge der quantitativen Expansion der Universitäten und stetig wachsenden Zahl der Studierenden. Die damit verbundene Reorganisation des Hochschulwesens orientierte sich nicht mehr an traditionellen Lehrstühlen, sondern an Studiengängen und quantitativen Kriterien der Strukturentwicklung. Unter diesen Bedingungen wurde die Existenz der Religionswissenschaft während der 1970er und frühen 80er Jahre in mehrfacher Hinsicht prekär. Einerseits gab es nicht einmal eine Handvoll Universitäten, an denen das Fach mit einem eigenen Studiengang etabliert war. Zudem war die Zahl der Studierenden gering. Andererseits ging der quantitative Ausbau der Universitäten zunächst an der Religionswissenschaft vorbei, weil das Fach sowohl in den Wissenschaftsverwaltungen als auch an den Universitäten weitgehend unbekannt war. Religion wurde im akademischen Bewusstsein in erster Linie mit Theologie assoziiert. In den Sozialwissenschaften wurde angesichts einer scheinbar unaufhaltsamen Säkularisierung moderner Gesellschaften kein Bedarf an Religionsforschung gesehen. Selbst an den wenigen Universitäten, in denen Religionswissenschaft traditionell vertreten war, galt sie als exotisches Orchideenfach, dem allenfalls eine personelle Minimalausstattung zugestanden wurde und in dem freiwerdende Stellen regelmäßig Streichungen anheim zu fallen drohten.

Vor diesem Hintergrund kann man die Krise der DVRG während der 1970er Jahre auch als Symptom einer weitergehenden institutionellen Krise der Religionswissenschaft in Deutschland begreifen, die mit den tiefgreifenden Veränderungen der universitären Strukturen verbunden war. Unter den Bedingungen der Massenuniversität und der Konkurrenz um personelle Ressourcen befand sich die Religionswissenschaft im strukturellen Nachteil, weil sie sowohl in quantitativer Hinsicht als auch hinsichtlich ihrer Forschungsperspektiven in der Außenwahrnehmung nahezu bedeutungslos war. Es bestand ein eklatanter Widerspruch zwischen dem Selbstverständnis als eigenständige wissenschaftliche Disziplin und ihrer weitgehenden Ignorierung durch die akademische Öffentlichkeit.

Die Tatsache, dass die Tagung der DVRG im Jahr 1980 nicht mehr als vierzig Teilnehmende verzeichnete, offenbarte die strukturelle Schwäche der Disziplin. Es war nicht gelungen, den Generationenwechsel mit einer Anpassung an sich verändernde universitäre Strukturen zu verbinden. Dazu bedurfte es einer methodischen und thematischen Öffnung, um das Fach aus seiner

selbstgenügsamen Isolierung zu führen und an Nachbardisziplinen anschlussfähig zu machen. Dieser Prozess der Erweiterung religionswissenschaftlicher Forschungsperspektiven, der vor allem eine Annäherung an die Sozialwissenschaften zur Folge hatte, vollzog sich in den folgenden Jahrzehnten und soll hier nicht näher behandelt werden. Mir geht es vielmehr um die institutionellen Rahmenbedingungen, die dazu beitrugen, Religionswissenschaft zu einer im deutschen Wissenschaftssystem etablierten Disziplin zu entwickeln. Die DVRG spielte dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle, und es war nicht zuletzt Gladigow, der dazu den Anstoß gab.

## PROFESSIONALISIERUNG DER DEUTSCHEN RELIGIONSWISSENSCHAFT

Das Protokoll der Mitgliederversammlung in Bad Sooden-Allendorf 1980 verzeichnet 28 Teilnehmer.<sup>10</sup> Sie standen vor der Aufgabe, einen neuen Vorstand der DVRG zu wählen. Die Konflikte, die seit der Berchtesgadener Tagung zwischen Personen und den von ihnen vertretenen wissenschaftlichen Positionen bestanden, erschwerten einen personellen Neuanfang. Vor diesem Hintergrund hatte Gladigow bereits im Vorfeld der Mitgliederversammlung den Tübinger Ordinarius für Indologie und Religionswissenschaft Heinrich von Stietencron für das Amt des Vorsitzenden ins Gespräch gebracht. Obwohl von Stietencron selbst nicht an der Tagung teilnahm, wurde er mit großer Mehrheit gewählt. Tübinger Religionswissenschaftler waren bislang in der Vereinigung wenig in Erscheinung getreten und deshalb auch nicht in die inhaltlichen und persönlichen Auseinandersetzungen der vergangenen Jahre involviert. Der religionswissenschaftliche Studiengang in Tübingen war relativ neu, jedoch war das Fach durch die Einrichtung von zwei zusätzlichen Professuren 1978 (Gladigow) und 1980 (Günter Kehrer) nachhaltig gestärkt worden. Die damit verbundene Aufbruchsstimmung der Tübinger Religionswissenschaft mag einer der Gründe gewesen sein, zur organisatorischen und inhaltlichen Erneuerung der DVRG beizutragen.

Die Wahl von Stietencrons bedeutete in mancher Hinsicht den Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Vereinigung. Der neue Vorsitzen-

---

10 Kurzprotokoll der Mitgliederversammlung vom Montag, dem 17. 03. 1980.

de sah es als eine seiner wichtigsten Aufgaben an, »vorhandene Spannung zwischen einzelnen Schulen der Religionswissenschaft abzubauen.«<sup>11</sup> Damit wurde auch die Voraussetzung dafür geschaffen, die DVRG für Mitglieder attraktiv zu machen, die nicht das letztlich auf Rudolf Otto zurückgehende Verständnis von Religionswissenschaft vertraten, das die Vereinigung seit ihren Anfängen geprägt hatte. Insbesondere durch den Beitritt von in Forschung und Lehre aktiven Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen entwickelte sich die DVRG in der Folge von einem Verein religionswissenschaftlich Interessierter zu einem wissenschaftlichen Fachverband, der die deutsche Religionswissenschaft in ihrer Breite repräsentiert.<sup>12</sup> Diese organisatorische Stabilisierung und Erweiterung der DVRG war ein wesentlicher Faktor für einen Prozess, den Gladigow schon früh als »Professionalisierung« der Religionswissenschaft eingefordert hat.

In gewissem Sinne war die Religionswissenschaft natürlich seit der Gründung der ersten Lehrstühle am Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland insofern professionalisiert, als es professionelle Religionswissenschaftler gab. Aber im ausgehenden Jahrhundert hatten sich die akademischen Rahmenbedingungen gewandelt: Die Differenzierung der Wissenschaften in unterschiedliche Disziplinen manifestiert sich nicht in der Leistung einzelner Gelehrter und der Bezeichnung von Lehrstühlen. Die Anerkennung als eigenständige wissenschaftliche Disziplin erfolgt durch das akademische Umfeld, wozu sowohl andere Wissenschaften als auch die Wissenschaftsverwaltungen gehören. »Professionalisierung« der Religionswissenschaft bedeutet unter diesen Umständen die Etablierung von institutionellen und diskursiven Strukturen, die die Eigenständigkeit der Disziplin dokumentieren und zugleich ihre Relevanz für andere Disziplinen erkennbar machen.

Als eine Wissenschaft, deren Existenz noch in den 1980er Jahren selbst der akademischen Öffentlichkeit weitgehend unbekannt war, erfüllte die Religionswissenschaft nicht die Voraussetzungen einer im Kreis der Geistes- und

---

11 Stietenron, *Die Mitgliederversammlung der DVRG in Berlin am Freitag, den 05. 10. 1984*, 1985, 9 f.

12 1970 wurde in Konkurrenz zur DVRG ein später in »Deutsche Religionsgeschichtliche Studiengesellschaft« umbenannter weiterer Verband von religionswissenschaftlich interessierten Wissenschaftlern gegründet, der bis heute zu bestehen scheint, jedoch nicht Mitglied der IAHR ist. Vgl. Ahn, *Die Deutsche Religionsgeschichtliche Studiengesellschaft* 2000.

Sozialwissenschaften anerkannten Disziplin.<sup>13</sup> Trotz verschiedener Anträge des Vorstandes der DVRG weigerte sich die Deutsche Forschungsgemeinschaft, Religionswissenschaft in die Liste der durch eigene Gutachter vertretenen Fächer aufzunehmen, da sie zu unbedeutend sei. Es gab kein eigenes Publikationsmedium,<sup>14</sup> so dass religionswissenschaftliche Beiträge in theologischen, philologischen oder orientalistischen Zeitschriften erschienen und damit das Fach nicht als eigenständige Disziplin erkennbar war. Ein wichtiger Schritt zur disziplinären Professionalisierung war deshalb, dass 1991 der Vorstand der DVRG die Initiative einiger KollegInnen unterstützte, die *Zeitschrift für Religionswissenschaft* zu gründen, deren erstes Heft 1993 erschien. Unter den Gründungsherausgebern war auch Gladigow. Trotz anfänglicher Schwierigkeiten mit der Finanzierung konnte sich die Zeitschrift etablieren und wurde schließlich 2003, nach zehn Jahren, zur Mitgliederzeitschrift der DVRG gemacht. Nachdem sie lange Zeit und mit großem persönlichem Engagement der Verleger durch den Diagonal-Verlag in Marburg publiziert worden war, wird sie seit 2011 von dem international renommierten Verlag de Gruyter (Berlin; Boston) verlegerisch betreut.

Parallel zu der durch die DVRG betriebenen Professionalisierung erfuhr das Fach einen unerwarteten Zuwachs an universitären Standorten und Studiengängen. In Hannover und Bremen war Religionswissenschaft schon in den 70er Jahren als Teil der Lehramtsausbildung an Pädagogischen Hochschulen eingeführt worden und wurde nach der Integration in die dortigen Universitäten um religionswissenschaftliche Magister- bzw. Diplom-Studiengänge erweitert. Auch an der jungen Universität Bayreuth wurde das Fach etabliert. Nach dem Fall der Mauer gewann die zuvor isolierte Leipziger Religionswissenschaft neue Bedeutung und an der wiedergegründeten Erfurter

---

13 Eine Anfrage des Vorsitzenden der DVRG an die Wissenschaftsministerien sämtlicher Bundesländer und an alle Universitäten mit der Bitte um Auskunft zur Situation der Religionswissenschaft ergab im Jahr 1989, dass nur an wenigen Universitäten, an denen Stellen mit der Bezeichnung »Religionswissenschaft« (allein oder in Kombination) ausgewiesen waren, auch ein Studienabschluss in Religionswissenschaft möglich war. Einige Universitätsverwaltungen und Ministerien wussten nicht, dass an den betreffenden Universitäten Religionswissenschaft vertreten war. Vgl. Seiwert, *Zur Lage der Religionswissenschaft an Hochschulen der Bundesrepublik* 1990.

14 Die 1948 von Hans-Joachim Schoeps und Ernst Benz gegründete *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* hatte sich wegen ihres breiten Themenspektrums nicht als religionswissenschaftliche Fachzeitschrift etablieren können. Vgl. dazu Botsch, *Ein Käfer mit schillernden Flügeln* 2009.



Universität wurde das Fach im Sinne von Gladigows Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte ausgebaut. Im Unterschied zu den meisten anderen sogenannten Kleinen Fächern blieb die Religionswissenschaft weitgehend, wenn auch nicht vollständig, von Stellenstreichungen an Universitäten verschont.

Die neue akademische Sichtbarkeit des Fachs beruhte jedoch nicht allein auf der zunehmenden institutionellen Verankerung an Universitäten, sondern auch auf seiner inhaltlichen Profilierung. Einen herausragenden Beitrag leistete wiederum Gladigow als einer der Initiatoren und drei Tübinger Herausgeber des *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, das in fünf Bänden zwischen 1988 und 2001 erschien. Es ist der groß angelegte Versuch, eine religionswissenschaftliche Terminologie zu begründen, die eine klare Trennung von Objekt- und Metasprache vollzieht, und damit die theologisch geprägte Begrifflichkeit der Religionsphänomenologie zu überwinden.<sup>15</sup> Da dieses Werk in einem gesonderten Beitrag dieses Bandes behandelt wird, muss darauf hier nicht näher eingegangen werden. Mit seinem dezidiert kulturwissenschaftlichen Verständnis von Religionswissenschaft und seiner interdisziplinären Orientierung erlangte das Handbuch eine über die Fachgrenzen hinausreichende Bedeutung.

## INSTITUTIONELLE KONSOLIDIERUNG

Zu Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts hatte sich – gemessen an der Situation zwei Jahrzehnte zuvor – die Stellung der Religionswissenschaft im akademischen Leben Deutschlands somit deutlich verändert. Inhaltlich war eine Öffnung zu den Sozial- und Kulturwissenschaften vollzogen worden, institutionell war das Fach stabilisiert und seine Existenz nicht mehr grundsätzlich prekär. Gewiss trugen dazu auch externe Faktoren bei, nicht zuletzt ein erwachendes öffentliches Interesse an Religionen, das durch außen- und innenpolitische Ereignisse ausgelöst wurde.<sup>16</sup> Die Bedeutungszunahme und

15 Zur Konvergenz von religiöser und religionswissenschaftlicher Begrifflichkeit in der Religionsphänomenologie siehe Gladigow, *Imaginierte Objektsprachlichkeit* 2001. Zum Handbuch siehe den Beitrag von Cancik-Lindemaier und Cancik in diesem Band.

16 Wichtige außenpolitische Faktoren waren die Wahrnehmung einer Bedrohung durch den islamischen »Fundamentalismus« nach der iranischen Revolution von 1979 sowie

Professionalisierung der Religionswissenschaft war auch kein auf Deutschland beschränktes Phänomen, sondern hat Parallelen in anderen europäischen Staaten.<sup>17</sup> Gleichwohl spiegelt sich in der Entwicklung der DVRG die Transformation der Disziplin von einer akademischen Marginalie zu einem im Bereich der Kulturwissenschaften etablierten Fach. Auch wenn diese Entwicklung durch das Engagement zahlreicher Mitglieder gefördert worden war, kann Gladigow als eine ihrer treibenden Kräfte angesehen werden.

Selbstverständlich beruhen Stärken wie auch Schwächen der Religionswissenschaft in Deutschland in erster Linie auf den Leistungen der sie vertretenden WissenschaftlerInnen in Forschung und Lehre. Die Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte hatte jedoch wesentlichen Anteil daran, verstreute Kräfte zusammenzuführen und Religionswissenschaft als wissenschaftliche Disziplin wahrnehmbar zu machen. Die Institutionalisierung und Professionalisierung des Fachs, die unter dem Dach der DVRG durch ihre Vorstände und Mitglieder während der 1980er und 90er Jahre vorangetrieben worden waren, waren die Voraussetzung für seine Anerkennung durch die akademische Öffentlichkeit. Diese wurde formal durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft vollzogen, deren Gremien 2001 dem erneuten Antrag der DVRG zustimmten, Religionswissenschaft in die Liste der durch eigene Fachgutachter vertretenen Disziplinen aufzunehmen. Seitdem wird über religionswissenschaftliche Forschungsanträge nicht im Fachkollegium »Theologie« entschieden, sondern in dem neu eingerichteten Fachkollegium »Ethnologie, außereuropäische Kulturen, Religionswissenschaft«.<sup>18</sup> Das Vorschlagsrecht für die Benennung von Kandidaten für die Wahl religionswissenschaftlicher Gutachter wurde der DVRG übertragen.

---

des Einflusses der »Christian Right« auf die amerikanische Politik. Damit rückte Religion als auch in der Gegenwart wesentlicher politischer Faktor ins öffentliche Bewusstsein, wodurch Religionsforschung an Bedeutung gewann. Innenpolitische Faktoren waren die Sektenhysterie der 1990er Jahre und die zunehmende religiöse Pluralisierung durch Immigration. Religion wurde dabei als mögliche Ursache gesellschaftlicher Spannungen wahrgenommen, was einen Bedarf an Religionswissenschaft begründete.

17 Vgl. dazu Stausberg, *The study of religion(s) in Western Europe (II)* 2008; Stausberg, *The study of religion(s) in Western Europe (III)* 2009.

18 Unter dem Dach dieses neu eingerichteten Fachkollegium wurde eine ganze Anzahl nicht ausdrücklich genannter »Kleiner Fächer« versammelt, darunter die verschiedenen Asienwissenschaften, Afrikanistik, Judaistik und europäische Ethnologie. Der Vorstand der DVRG bestand auf einer expliziten Nennung der Religionswissenschaft, um zu verdeutlichen, dass sie nicht zu den außereuropäischen Kulturwissenschaften zählt.

Damit war das seit langem verfolgte Ziel erreicht worden, Religionswissenschaft als eigenständige, von der Theologie unabhängige Disziplin für die staatliche Wissenschaftsverwaltung sichtbar zu machen.<sup>19</sup> Für die DVRG bedeutete dies die Markierung einer neuen Phase der institutionellen Konsolidierung. Seit ihrer Gründung im Jahr 1950 als deutscher Zweig der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte, der krisenhaften Ablösung der Gründergeneration und der organisatorischen Erneuerung hatte sie sich zu einem professionellen Fachverband entwickelt, der die deutsche Religionswissenschaft national und international repräsentiert. Zugleich hat sich die Religionswissenschaft sowohl in quantitativer als auch qualitativer Hinsicht verändert. Die Zahl der Universitäten, an denen das Fach studiert werden kann, der religionswissenschaftlichen Professuren und vor allem der Studierenden hat sich vervielfacht. Parallel dazu haben sich die Schwerpunkte religionswissenschaftlicher Forschung und Lehre verschoben. Nicht zuletzt unter dem Einfluss von Gladigows Programm einer Europäischen Religionsgeschichte konzentriert sich religionshistorische Forschung nicht mehr fast ausschließlich auf außereuropäische und vergangene Religionen. Gesellschaftliche und politische Entwicklungen haben Religionen der Gegenwart in den Vordergrund gerückt, deren Erforschung sich in erster Linie sozialwissenschaftlicher Methoden bedient. Die Bezeichnung »Religionsgeschichte« für eine Disziplin, die Religion mit unterschiedlichen Methoden, Fragestellungen und Theorieansätzen zu ihrem Gegenstand macht, war unter diesen Umständen ein Anachronismus, der der methodischen Vielfalt und der Breite des Fachs nicht entspricht. Da im deutschsprachigen Raum der Name »Religionswissenschaft« seit langem als Bezeichnung der Disziplin etabliert ist, war es konsequent, dass die DVRG im Jahr 2005 durch eine Satzungsänderung in »Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft« (DVRW) umbenannt wurde. Es ist ein Zufall, dass diese Namensänderung mit Gladigows Eintritt in den Ruhestand zusammenfiel. Die Geschichte der DVRW geht natürlich weiter, aber meine Erzählung von Gladigows Wirken als einer ihrer Gestalter kann hier enden. Als langjähriges Mitglied des Vorstands und Vorsitzender

---

19 Diese Eigenständigkeit des Fachs spiegelt sich noch nicht in allen Bereichen der Wissenschaftsverwaltung. In bibliothekarischen Systematiken werden Theologie und Religionswissenschaft in der Regel zusammengefasst. Die Fachsystematik des Statistischen Bundesamtes listet Religionswissenschaft unter der Rubrik »Philosophie« und nicht unter »Kulturwissenschaften«.

(1997–2001) prägte er wie kaum ein anderer die Vereinigung über ein Vierteljahrhundert von 1980 bis 2005. Die DVRW hat seine Verdienste 2009 durch die Verleihung der Ehrenmitgliedschaft gewürdigt.

## LITERATURVERZEICHNIS

- AHN, GREGOR:** Die Deutsche Religionsgeschichtliche Studiengesellschaft (DRSG). In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 32. 2000, 28 f.
- BOLLNOW, OTTO F.:** Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. Methodenprobleme der Religionswissenschaft. In: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge* 4 (1978), 23–48.
- BOLLNOW, OTTO F.:** Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 31 (1979), 225–238. 366–379.
- BOTSCH, GIDEON:** Ein Käfer mit schillernden Flügeln. Hans-Joachim Schoeps, Ernst Benz und die Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. In: Gideon Botsch, Joachim H. Knoll und Anna-Dorothea Ludewig (Hrsg.): *Wider den Zeitgeist. Studien zum Leben und Werk von Hans-Joachim Schoeps (1909–1980)*. (Haskala, 39) Hildesheim, Zürich u. a.: Olms 2009, 273–312.
- FLASCHE, RAINER:** Bericht über die XIV. Jahrestagung vom 15.–18. 05. 1978 in Bonn. In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 11. 1978, 3–5.
- GLADIGOW, BURKHARD:** Bericht über die XV. Jahrestagung der DVRG in Bad Sooden-Allendorf (16. 03.–19. 03. 1980). In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 13. 1980, 14–17.
- GLADIGOW, BURKHARD:** Religionswissenschaft in Tübingen. In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 20. 1988, 18–22.
- HARDY, EDMUND:** Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 1 (1898), 9–42.
- KURZPROTOKOLL** der Mitgliederversammlung vom Montag, dem 17. 03. 1980. gem. der Niederschrift von A. Herrmann. In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 13. 1980, S. 18.

- LANCZKOWSKI, GÜNTER (HRSG.):** *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE:** Friedrich Heiler. Zu seinem 75. Geburtstag am 30. 01. 1967. In: *Numen* 13 (1966), Heft 3, 161–163.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE:** Friedrich Heiler (1892–1967). In: *History of Religions* 7 (1968), Heft 3, 269–272.
- SEIWER, HUBERT:** Zur Lage der Religionswissenschaft an Hochschulen der Bundesrepublik. In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 22. 1990, 8–11.
- STAUSBERG, MICHAEL:** The study of religion(s) in Western Europe (II): Institutional developments after World War II. In: *Religion* 38 (2008), Heft 4, 305–318.
- STAUSBERG, MICHAEL:** The study of religion(s) in Western Europe (III): Further developments after World War II. In: *Religion* 39 (2009), Heft 3, 261–282.
- STEPHENSON, GUNTHER (HRSG.):** *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.
- STEPHENSON, GUNTHER:** 50 Jahre Religionswissenschaft in Deutschland. Erinnerungen von Gunther Stephenson. In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 32. 2000, 4–26.
- STIETENCRON, HEINRICH VON:** Die Mitgliederversammlung der DVRG in Berlin am Freitag, den 5. 10. 1984. A. Bericht des Vorsitzenden. In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 17. 1985, 8–12.
- WACH, JOACHIM:** *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig). Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1924.

# »SYSTEMATISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT« UND »RELIGIONSGESCHICHTE«: VON WACH ZU GLADIGOW

JÖRG RÜPKE

Der deutsche Begriff der »Religionswissenschaft« lässt sich nur schwer übersetzen, wofür auch immer eine solche Übersetzung verlangt ist. Sind es »Religious Studies« oder ist es »Storia delle religioni«? Schon mit diesen beiden Begriffen deuten sich Schwierigkeiten an, die sich nicht auf das Element »Wissenschaft« und seine fehlende Äquivalenz mit »Science« beschränken. Nicht darum geht es entsprechend in diesem Kapitel und nicht darum geht es in den Arbeiten von Burkhard Gladigow, die hier ins Zentrum gerückt werden.<sup>1</sup> Es geht vielmehr um das Verständnis des Faches »Religionswissenschaft« als einer Disziplin mit zwei Brennpunkten, die mehr sind als die Addition von Geschichten von Religionen und einer typologischen Zusammenfassung der so gesammelten Phänomene in einer »verstehenden« und »Vergleichenden Religionswissenschaft«, wie sie die deutsche Religionswissenschaft der Nachkriegszeit nach 1945 und ihre universitären Studienordnungen implizit oder explizit prägte und auch im anglophonen Bereich mit dem Nebeneinander von »History of Religion(s)« und »Method and Theory« präsent ist. Vor diesem Hintergrund ist Gladigows in Deutschland federführende Bemühung um eine religionswissenschaftliche Systematik und eine neue religionswissenschaftliche Historik herauszuarbeiten (2). Aber um zu verstehen, was gemeint ist, wenn er etwa im Jahr 2008 davon spricht, »systematische Erwägungen und historische Beispiele werden sich abwechseln und – hoffentlich – im Blick auf ein Darstellungsmuster ergänzen«,<sup>2</sup> bedarf es eines noch weiteren Rückblicks (1).

---

1 Ich danke den Herausgeberinnen und dem Herausgeber für zahlreiche kritische Anmerkungen und Anstöße, vor allem aber dem hier Behandelten selbst für die Ausbildung, Anregungen und Förderung, die ich durch ihn seit einer Gastvorlesung an der Universität Bonn im Jahr 1982 und dem Studium in Tübingen seit 1983 bis hin zur Habilitation im Fach »Religionswissenschaft« erfahren habe. – Ich zitiere viele seiner ursprünglich separat erschienen Aufsätze nach der 2005 publizierten Sammlung *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*.

2 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 2008, 81.

JOACHIM WACH: DIE GENESE EINES FACHKONZEPTE<sup>3</sup>

Das Binom von systematischer Religionswissenschaft und Religionsgeschichte geht auf den 1898 in Deutschland geborenen und nach dem Entzug der Lehrerlaubnis durch die Nationalsozialisten 1935 in die USA emigrierten Joachim Wach zurück. Nach einem Studium der Theologie, Philosophie und orientalischer Sprachen in Leipzig, München, Freiburg/Breisgau und Berlin war Wach 1922 mit einer Arbeit über »Grundzüge einer Phänomenologie des Erlösungsgedanken« an der Universität Leipzig promoviert worden;<sup>4</sup> zwei Jahre später habilitierte er sich ebenda für das Fach »Religionswissenschaft«. Diese dafür angefertigte Schrift trug den Titel »Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung«.<sup>5</sup> So wichtig diese Arbeit für die jüngere Diskussion seit den 1980er Jahren geworden ist und so sehr sie von Zeitgenossen diskutiert wurde, so wenig prägte sie Wachs eigene Arbeit und deren Rezeption in der Folgezeit. Trotz der Verschiebung des Tätigkeitsschwerpunktes in den anglophonen Raum wurde sie erst 1988 ins Englische übersetzt.<sup>6</sup>

Was die Rezeption prägte, war das schnell folgende dreibändige Werk über das Verstehen, eine Aufarbeitung hermeneutischer Theorien, philosophischer wie theologischer Verstehenslehren. Es erschien in den Jahren 1926 bis 1933<sup>7</sup> und brachte dem 1929 auf eine außerordentliche Professur in Leipzig berufenen Wach schon 1930 einen zweiten, nun theologischen Dokortitel der Universität Heidelberg ein. Daneben entwickelte Wach das Feld der Religionssoziologie.<sup>8</sup> Während dieses Feld auch die Tätigkeit an der Brown University von 1935 bis 1945 prägte, galten die Arbeiten an der University of Chicago von 1945 bis zu seinem Tod 1955 vor allem dem Problem des Verstehens fremder Religion.<sup>9</sup>

3 Dieser erste Abschnitt beruht weitgehend auf Rüpke, *Systematische Religionswissenschaft* 2009.

4 Wach, *Erlösungsgedanke* 1922.

5 Wach, *Prolegomena* 1924. Zur Biographie: Flasche, *Wach* 1978; knapp Flasche, *Klassiker* 1997; Grundmann *Wach* 2001, 1–20.

6 Wach, *Introduction* 1988.

7 Wach, *Verstehen* 1926–1933.

8 Wach, *Religionssoziologie* 1931, Wach, *Sociology* 1944.

9 Zu dieser Periodisierung ausführlich Flasche, *Wach* 1978.

Für das Verständnis des früheren Werkes ist die spätere wissenschaftliche Arbeit nicht unwichtig. Wach entfaltet das in den Prolegomena unausgesprochene Postulat des irreduziblen, nicht völlig auf anderes zurückzuführenden Charakters von Religion als religiöser Erfahrung und Gemeinschaftsbildung. Eine Wissenschaft von der Religion verdient damit eine systematische Komponente, die die überhistorische Struktur des Religiösen herausarbeiten muss. In der Konkurrenz der wissenschaftlichen Disziplinen zieht sie damit aus Wachs Perspektive mit den erfolgreichen Disziplinen der Soziologie und ihren ›sozialen Fakten‹ oder der (Anthropo-)Geographie gleich, deren Gegenstände, die in ihrer Faktizität unbestritten sind, eine systematische Untersuchung des überhistorischen Einflusses auf Menschen und ihre Kultur ermöglichen. Zugleich ändert sich das Verhältnis zur Theologie: Es ist der geographisch und historisch erweiterte Erfahrungsraum der Religionswissenschaft, der die theologische Normenbegründung auf einen festeren Boden stellen kann. In einem solchen Bemühen, das Problem der Wertbegründung zu lösen, wird der wissenschaftsgeschichtliche Ort der von Wach geübten Kritik am Historismus sichtbar. Die Erfahrung des beschleunigten technischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Wandels in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte einen Historisierungsschub ausgelöst, der auch Wertsysteme und Deutungsentwürfe zunehmend eingeschlossen hatte.<sup>10</sup> Gerade als empirische Wissenschaft kann die Religionswissenschaft eine Eigenständigkeit für ihre systematischen Fragestellungen gewinnen.<sup>11</sup>

Entsprechend steht das erste Kapitel der Habilitationsschrift unter dem Titel »Die Emanzipation der Religionswissenschaft« (1–20). Im Auge hat der Verfasser die Philosophie und die Theologie. Das Verhältnis beider zur Religionswissenschaft ist ein je anderes. Er versteht die Philosophie als die eigentliche »Mutterwissenschaft« der Religionsforschung: »Der sogenannten deistischen Religionsphilosophie fällt dieses Verdienst zu. Die Aufklärungsphilosophie setzte ihr Werk fort« (7, Anm. 1). Es ist die Philosophie und ihre Frage nach der Möglichkeit von Religion überhaupt, gegen die sich die Betonung des Charakters der Religionswissenschaft als empirische Disziplin richtet. Dessen ungeachtet bleibt die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Religionswissenschaft eine philosophische Aufgabe – dieser Tatsache bewusst

10 Raphael, *Geschichtswissenschaft* 2003, 156.

11 Flasche, *Wach* 1978, 301.



hatte sich Wachs mit seiner Arbeit zugleich um eine philosophische Lehrbefugnis bemüht. Dieser Absicht war allerdings kein Erfolg beschieden.

Anders als die Philosophie erscheint die Theologie eher als Konkurrentin, die sich nicht nur gegen den möglichen Relativismus religionswissenschaftlicher Forschung wehrte. Die Abgrenzung gegenüber der Theologie erfolgt begrifflich vor allem über das Adjektiv »empirisch«. So bestimmt der Anfang des zweiten Kapitels »die Aufgabe der Religionswissenschaft« (21–71) mit den Sätzen:

Den Gegenstand der Religionswissenschaft bildet die Mannigfaltigkeit der empirischen Religionen. Sie gilt es zu erforschen, zu verstehen und darzustellen. Und zwar wesentlich nach zwei Seiten hin: nach ihrer Entwicklung und nach ihrem Sein, »längsschnittmäßig« und »querschnittmäßig«. Also eine historische und systematische Untersuchung der Religionen ist die Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft (21).

Die Abhandlung diskutiert am Ende des dritten Kapitels weitere mögliche Konkretisierungen der Systematik. Dazu gehörten insbesondere die Religionssoziologie von Werner Sombart, Ernst Troeltsch, Max Scheler und Max Weber sowie die Religionspsychologie. Letztere wird dann aber als eigenständige Disziplin abgelehnt. Zwar seien ihre Fragen aufzunehmen, aber die Reichweite möglicher Antworten und der psychologische Faktor werde deutlich überschätzt (107–112). Dagegen wird die Religionssoziologie als eigenständige Disziplin skizziert. Sie müsse eine »Lehre von den Formen der religiös bestimmten Vergesellschaftung« enthalten und »die Bedeutung der soziologische Kräfte, Mächte und Verhältnisse auf die Religionen ... und umgekehrt die Einwirkungen der Religionen auf das soziale (Gemeinschafts-) Handeln und die Organisation der Gesellschaft« untersuchen (105). Und sie müsse darauf beschränkt bleiben. Insofern gilt: »Die Einteilung der allgemeinen Religionswissenschaft in Religionsgeschichte und systematische Religionswissenschaft ist erschöpfend, außer diesen beiden gibt es keine anderen religionswissenschaftlichen Disziplinen« (107). In diesem Sinne ist auch Wachs eigene spätere Religionssoziologie zu verstehen.

Wie kein anderes Kapitel zeichnet sich dann die Darlegung der Religionsgeschichte durch eine Sättigung an Hinweisen auf vorliegende reli-

gionswissenschaftliche Forschung aus. Die Argumentation wendet sich in unterschiedliche Richtungen. Zunächst richtet sie sich gegen universalgeschichtliche »Gesamtkonstruktionen« (72), da sie nur als geschichtsphilosophische Entwürfe denkbar seien (76). Die zu untersuchende »Entwicklung« wird – das richtet sich gegen den niederländischen Religionswissenschaftler Cornelis Petrus Tiele (1830–1902) – nicht als die »Entwicklung des religiösen Menschen«, sondern als Veränderung der »objektiven Religion«, der »religiösen Formen« verstanden. Was Wachs spätere Arbeiten ausbuchstabieren, wird hier schon grundgelegt, wenn er im Folgenden fordert: »Die Formen im Zusammenhang mit ihrem *jeweiligen Mittelpunkt* zu erforschen, ist die Aufgabe des Religionshistorikers, der mehr will als die Veränderung der Formen studieren« (alles 79). Gegen zeitgenössische evolutionistische Theorien formuliert er: »*Mittelpunkt* und *Einheit* der Entwicklungslinien und -kreise sind der Forschung in den einzelnen Religionen und Religionskreisen gegeben und nirgends sonst« (83–84). Ganz im historistischen Programm verortet und wohl auch in spezifischer Polemik gegenüber dem ebenfalls in Leipzig lehrenden Karl Lamprecht und dessen genetisch-periodisierender Geschichtsauffassung,<sup>12</sup> verlangt er, die Religionen seien »vor allem aus sich selbst zu begreifen und einzigartig und unvergleichlich in ihrer Eigenart« (84). Wie wichtig das Verständnis des Werdens aus dem je »eigenen Prinzip« ist, zeigt die nachfolgende Warnung: »Hier zeigt sich immer wieder die große Gefahr, der so viele Religionshistoriker erliegen, über der Formengeschichte das Wesen zu vergessen« (85).

Im Folgenden wendet sich Wach dann dem zu, was er »spezielle Religionsgeschichte« nennt. Diese fokussiert auf einzelne Religionen oder Gemeinschaftsformen, Lehren oder Rituale einzelner oder mehrerer Religionen (das wird als formal bzw. historisch-systematisch bezeichnet). Sie kann auch andere Einteilungen vornehmen: nach Raum – das hält Wach für sinnvoll – oder Epochen – dem kann er nichts abgewinnen (94) – oder typologisch – was leider oft inkonsequent gehandhabt würde (96). Im Sinne der Trennung der Teildisziplinen (91–93) wird hier ein streng historischer Zugriff nachdrücklich angemahnt, der Ursprungsuntersuchungen wie Geschichten von Frömmigkeit oder Ritualen ausdrücklich für möglich erklärt (89).<sup>13</sup>

12 Siehe Schorn-Schütte, *Karl Lamprecht* 1984; s. a. Schorn-Schütte, *Arbeitsgebiet* 2017.

13 Zu solchen zeitgenössischen Ursprungsgeschichten Krech, *Religionsforschung* 2002, 81.

An die »Spezialisierung« schließt Wach eine Erörterung der »Ausdehnung« an und nennt eine Reihe erfolgreicher Arbeiten, die die »kulturelle Bedingtheit« (101) der Religionsgeschichte entschieden berücksichtigt haben; die Liste reicht von Franz Cumont und Helmuth von Glasenapp bis zu Richard Reitzenstein und Adolf Erman. Gerade in Arbeiten zur klassisch-antiken Religionsgeschichte sieht er die größten Fortschritte in dieser Richtung. Die Wirtschaftsordnung wird beispielhaft als weiterer »Wirkungszusammenhang« genannt (103); hier kann man einen Anknüpfungspunkt für die siebenzig Jahre später von Burkhard Gladigow initiierte Religionsökonomie sehen.<sup>14</sup>

Was bleibt nun für die systematische Religionswissenschaft? Es ist die Frage nicht nach Geschichte und Werden, sondern die Reflexion »auf die individuelle Erscheinung in ihrem Sein respektive auf das Typische in ihr, ihr Wesen in einem ... noch zu erörternden Sinn« (ebd.). Wach verwahrt sich gegen die Vereinnahmung eines solchen Interesses noch durch die Geschichte, der er allenfalls die Frage nach Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung zugesteht (166). Er ordnet sich explizit in den »augenblicklich auf allen Fronten geführt[en] ... Kampf gegen den ›Historismus‹«, gegen »die Hypertrophie des Historischen« ein (168) und findet dafür in Troeltsch einen wichtigen Gewährsmann (169). Den Historiker interessierte

die Entwicklung, das Werden. Seine Arbeit steht unter genetischem Gesichtspunkt. Der Systematiker dagegen will Querschnitte legen, ihn interessiert nicht das Werden, sondern das Gewordene.

Das wird exemplifiziert:

Der Historiker erforscht die Entstehung des Islam, seine Geschichte in der Zeit. Dem Systematiker schwebt eine Darstellung des Islam vor, in der die Unterschiede in der Zeit aufgehoben sind, ein System der islamischen Religion.

---

14 S. dazu Koch, *Economics of Religion*, in diesem Band.

Oder zunächst kleinteiliger:

Er wird die Praxis einer Religion zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Bereich, einem Land, einer Provinz, einem Ort untersuchen, er wird eine Lehre und einen Kultbrauch systematisch darzustellen suchen, das Evangelium eines Propheten oder die Übung einer Gemeinde oder Kirche in einem Zeitabschnitt. Der genetische Gesichtspunkt ist dabei ausgeschaltet (177).

Was Wach hier skizziert, trifft, wie wir sehen werden, in großem Umfang auf die weltweite Praxis von Religionswissenschaft oder ›Religious Studies‹ zu.<sup>15</sup> Aber Wach selbst bleibt dabei nicht stehen. Die zunächst materiale Systematisierung wäre nämlich in einem weiteren Schritt durch Abstraktion in eine formale Religionssystematik zu überführen. Es geht um das Gemeinsame, das Identische in Form oder Charakter. »Ich vergleiche und suche so eine oberste abstrakteste Klasse von religionswissenschaftlichen Begriffen zu gewinnen«, die wiederum die Arbeit des Historikers leiten können (178). Wach räumt die Grenzen eines solchen induktiven Verfahrens deutlich ein: Niemals wird sich auf diese Weise ein »System« ergeben, dessen Zusammenhänge und »Begriffe den Charakter der *Notwendigkeit* besitzen«. Hier wird »die Ergänzung der formalen Systematik durch religionsphilosophisch gewonnene Kategorien notwendig«, wird die Grenze erreicht, »in der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie zusammenstoßen« (179).

Die sich anschließenden Ausführungen zu der notwendig dominierenden vergleichenden Methode vertiefen die Polemik gegen ein rein genetisches Vorgehen und betonen die Notwendigkeit, Beschaffenheit und Wesen individueller Erscheinungen, ihren je eigentümlichen Sinn zu erfragen (182), ihren »Bündigkeitscharakter«, ihre Stimmigkeit zu berücksichtigen (185) – erst damit sind die Voraussetzungen weiterer Abstraktion gegeben (186). Immer wieder wird so der empirisch-induktive Charakter der systematischen Begriffe betont, die die formale Religionssystematik zu bilden hat. Und wieder führt das zu einer Rückwendung, zur Unterstreichung des faktischen Vorrangs der materialen Systematik, die dem empirischen Charakter der Disziplin näher

---

15 Überblick bei Alles, *Religious Studies* 2008.

steht (188). Schließlich zielt die Systematik auf die »Erforschung der *Bildung* der Religionen« (191), der unterschiedlichen Faktoren, die hier zusammenführen.

Wie bereits angedeutet, muss man Wachs Verhältnisbestimmung von systematischer Religionswissenschaft und Geschichte gerade in ihren Unschärfen vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung um den Historismus sehen. Wach nimmt mit seinem fundamentalen Festhalten an historischer Forschung als Basis alles Weiteren durchaus eine historistische Position ein. Für ein solches Verständnis seiner Position liegt es näher, die 1922 publizierte Definition von Troeltsch als die später von Friedrich Meinecke verbreitete zu Grunde zu legen. Troeltsch versteht Historismus als

die Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts geworden ist. Wir sehen hier alles im Flusse des Werdens, in der endlosen und immer neuen Individualisierung, in der Bestimmtheit durch Vergangenes und in der Richtung auf unerkannt Zukünftiges. Staat, Recht, Moral, Religion, Kunst sind in dem Fluß des historischen Werdens aufgelöst und uns überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich.<sup>16</sup>

Ebenfalls historistisch ist das Betonen der Individualität in Begriffen wie »individuelle Totalität« als möglicher Gegenstand einer isolierenden, nicht mehr auf Genese und Entwicklung zielenden Analyse, das aber die durch die radikale Entwicklungsperspektive aufgeworfenen Probleme nicht löst.

Wach teilt mit Troeltsch auch die Kritik am Historismus. Aber wo Troeltsch das Problem des drohenden Werterelativismus zu lösen sucht, sucht Wach die Begründung einer systematischen Disziplin »Religionswissenschaft«, die »Religionen« als individuelle Totalitäten, als Kollektivakteure untersucht. Damit fällt er in der Problemanalyse hinter Troeltsch zurück: Wo dieser gerade die Auflösung von Systemen wie Religion und Recht sieht, die es überhaupt erst neu – und zwar mit Hilfe der Philosophie – zu begründen gelte, setzt Wach die Fortexistenz eines systematischen Zusammenhanges »Religion« stillschweigend voraus und problematisiert nur seine Erfassung.

<sup>16</sup> Troeltsch, zit. nach, Oexle, *Troeltschs Dilemma* 2000, 27; s. ebd. 41 f.

Dieser Zugriff hat konstruktivistischen Charakter. Das durch die zeitliche Veränderung unrettbar verflüssigte Objekt Religion wird erst durch die Systematik der Analyse endgültig stillgestellt und somit geschaffen. Dieser Vorgang wird aber durch die ständige Betonung der »empirischen« Basis verdeckt. Begrifflich ersetzt Wach dafür »Entwicklung«, die für bloße Veränderung in der Zeit steht, durch das »Werden« aus einem Mittelpunkt heraus.<sup>17</sup>

Dieser Balanceakt führt zu seiner Antwort auf die Frage, ob eine Systematik überhaupt möglich sein kann. Die eine Antwort ist deutlich: Auf induktivem Wege ist das – theoretisch – nicht möglich; theoretisch bedarf es hier einer religionsphilosophischen Konstruktion, sozusagen von oben. Die andere Antwort dagegen ist gegenteilig, aber nur implizit. An der Möglichkeit einer solchen Systematik und der Möglichkeit, eine religionsphilosophisch deduktiv gewonnene Begrifflichkeit mit der induktiv religionswissenschaftlich gewonnenen zusammenzubringen, will er nicht zweifeln. Und an dieser Stelle stößt man auf eine überraschende Parallele beim Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow.

#### HISTORISCHE UND SYSTEMATISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT BEI BURKHARD GLADIGOW

In der deutschsprachigen Religionswissenschaft steht spätestens seit den frühen 1980er Jahren Burkhard Gladigow für eine Neubegründung einer systematischen Religionswissenschaft, die längere Zeit als Tübinger Schule apostrophiert wurde und nicht ohne den in derselben Abteilung wirkenden Religionssoziologen Günther Kehler und den Altertumswissenschaftler Hubert Cancik gedacht werden kann. Sichtbarer noch als die wissenschaftliche Programmatik – vorgelegt zunächst in Aufsätzen an verschiedensten Orten<sup>18</sup> – war die wissenschaftliche Praxis einer Religionswissenschaft, die sich als systematisierender Ort einer zumal »alte« Kulturen thematisierenden Kulturwissenschaft darstellte.<sup>19</sup> Bemerkenswert ist, dass eines der wichtigsten Ergeb-

17 Wach, *Prolegomena* 1924, 78 f.

18 Zusammenfassend, wenn auch in Auswahl publiziert in Gladigow, *Kulturwissenschaft* 2005.

19 Präzise beschrieben von Christoph Auffarth in Auffarth/Rüpke, Einleitung 2005, 7–21.

nisse dieser Neubegründung neben dem »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe«<sup>20</sup> eine programmatische Ausrichtung der Disziplin als Europäische Religionsgeschichte wurde – und spätestens hier wird der Vergleich mit Wach hilfreich.

Denn um einen Vergleich, nicht eine Interpretationsgeschichte geht es. Die Tübinger Programmatik orientiert sich nicht am Wach der »Allgemeinen Religionswissenschaft«, sondern nimmt ihren Ausgangspunkt in der Polemik gegen eine Religionsphänomenologie, die sich auf Gerardus van der Leeuw bezieht,<sup>21</sup> aber in ihrer Pragmatik stark durch den Wachschen Begriff des Verstehens geprägt ist. Gladigow zielt dabei zum einen gegen eine Religionsphänomenologie, die zwar vordergründig Wesensbestimmungen von Religion vornehmen will, aber durch die damit implizierte Annahme eines irreduziblen externen Faktors letztlich auf Aussagen über das Göttliche oder Gott zielt. Methodisch, und das ist das zweite Ziel der Gladigowschen Polemik, verwirkliche sich diese phänomenologische Form der Religionswissenschaft in einer Religionsphilologie, die sich vor allem auf theologische Texte religiöser Traditionen konzentrierte. Indem hier ein hermeneutischer Zugriff dominiert, tritt damit die Religionswissenschaft selbst in die Rolle von Theologie und damit in ein Konkurrenzverhältnis, statt ein Verhältnis von Objekt- und Metasprache.

Gegen diese Form religionswissenschaftlicher Praxis wird Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft bestimmt: Religion wird als eine bestimmte Form von Kultur gefasst, die entsprechend durch die Negativform ihres kulturellen Kontextes bestimmt werden kann, ohne dass es einer positiven Bestimmung etwa eines Kerns bedürfte. In diesem Sinne sympathisiert Gladigow mit dem Programm der »römischen Schule« Raffaele Pettazonis und Dario Sabbatuccis<sup>22</sup> der »Entleerung des religiösen Gegenstandes«, der sich *vollständig* in kulturwissenschaftlichen Begriffen beschreiben lasse. In diesem Sinne erklärt ein deiktischer Satz »Das ist Religion« nichts. Stattdessen kann man Religion als einen

20 Cancik, Gladigow, Kehrer und Kohl, *HrwG* 1988–2001.

21 Leeuw, *Einführung* 1925, Leeuw, *Phänomenologie* 1933, Leeuw, *Phänomenologie* 1956; engl. Leeuw and Turner, *Essence and Manifestation* 1938; s. Gladigow, *Kulturwissenschaft* 2005, 31 f.; zur Religionsphilologie ebd., 32 f.

22 Ebd., 34. Siehe Sabbatucci, *Pettazzoni* 1963; Sabbatucci, *Kultur und Religion* 1988, 43–58.

»besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- oder Symbolsystems ... d. h. als Kommunikationssysteme mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angegebbarer Funktionen« (...) verstehen. Es bedarf also einer »Aufarbeitung der Elemente des Zeichensystems, ihrer Konstellationen und ihrer ›Bedeutungen‹ für ›Geber‹ und ›Empfänger«, Zeichen, die »kognitive, emotionale, normative, soziale und kulturelle Prozesse auslösen, steuern und in Relationen zueinander setzen können.«<sup>23</sup>

Wichtig ist, dass diese Zeichen nicht nur aufgrund von zugeschriebenen Bedeutungen Sinnstiftung zu leisten vermögen, sondern auch selbst Eigenlogiken und Institutionalisierungen aufweisen, die allerdings wiederum in je neuen kulturellen Kontexten Veränderungen unterliegen.

Der Blick richtet sich nicht nur auf Konzepte, sondern auch auf Praktiken religionswissenschaftlicher Forschung. Gerade die Kritik an der Religionsphilologie macht so sensibel für die verführerische Nähe von diskursiver Wissenschaft und den diskursiven Bereichen des Gegenstandes. Die Konsequenz daraus lautet, dass weder durch die religiöse ›Eigenterminologie‹ die Notwendigkeit einer religionswissenschaftlichen Metasprache entfällt noch eine aufgrund ihrer hohen diskursiven Durchdringung ›vollständige‹ Religion (und dazu dient dann immer das Christentum) als Messlatte der Beschreibung geeignet ist. Das bedingt und verlangt eine mühsame Begriffsarbeit, in der Begriffe unterschiedlichster Herkunft auf ihre jeweilige Nützlichkeit abzuklopfen sind.

Paradigmatisch darf dafür die in Gladigows eigenen Publikationen zwischen 1993 und 2009 entfaltete Religionsökonomie stehen. So produktiv auch die Fragen und empirischen (im Wachschen, historischen Sinne) Befunde sind, so wenig entlasten sie von der Reflexion der hier eingesetzten Begriffe. Unablässig fragt Gladigow, wo es sich um bloß (aber eben produktiv) eingesetzte Metaphorik ökonomischer Begrifflichkeit handelt, und wo um eine substanzielle Eigenlogik ökonomischer Systeme.<sup>24</sup> Die Antwort hält er dabei prinzipiell offen. Ein solcher Verdacht führt ihn auch zur Kritik an

23 Gladigow, *Kulturwissenschaft* 2005, 34 f., s. a. 50.

24 Z. B. Gladigow, *Religionsökonomie* 1995, Gladigow, *Gütertausch* 2008, s. Koch *Economics of Religion*, in diesem Band.



Pierre Bourdieus Begriff des religiösen Feldes, indem er auf die inhärente Logik der Bedingungen der Positionseinnahme im Feld verweist, die gerade keine Wahlmöglichkeit religiöser Zeichen mehr formulieren lässt.<sup>25</sup> Was hier als Determination des Kontextes, von außen, erscheint und daher abzulehnen ist, deckt sich mit Gladigows Kritik an Friedrich Max Müller, der letztlich eine Determination von innen betreibt, wenn er unterstellt, dass im Vergleich verschiedener Religionen die eine Religion erscheine.<sup>26</sup>

Die methodische Option, die sich hier andeutet, lautet, komplexe Religionsgeschichten zu verfolgen, die eine umfangreiche Kontextualisierung religiöser Zeichen und Zeichenpraktiken ermöglichen, ohne damit Generalisierungen und Identifizierungen angebbarer Konstellationen auszuschließen. Gladigow selbst hat das seit den 1980er Jahren vor allem an etwas, was er als »Europäische Religionsgeschichte« charakterisiert hat, in zahlreichen Einzelstudien wie Syntheseversuchen vorgeführt. Wie der Aufsatz zur »Mediterranen Religionsgeschichte« zeigt, versteht er »Europäische Religionsgeschichte« ausdrücklich als Paradigma für einen solchen Zugriff, nicht als Sonderfall.<sup>27</sup> »Europäisch« wie »mediterran« sind dabei nicht einfach geographische Gegebenheiten, sondern anschlussfähige Charakterisierungen einer historischen Anstrengung, sinnvolle zeitliche und räumliche Grenzen für solche komplexen Religionsgeschichten zu bestimmen.<sup>28</sup> Deren typische Konstellationen und Pragmatiken der Zeichenverwendung stellen sich dabei gerade nicht als ahistorische »Religionen«, sondern orts- und zeitgebundene Prozesse dar. Professionalisierung, Symbolkontrolle, vor allem aber das Verhältnis zu anderen Orientierungssystemen – im Falle der Europäischen Religionsgeschichte zu »Wissenschaft«, aber auch zu Recht und Ökonomie – bilden solche Charakteristika auf aggregierter Ebene. Beispiele dafür wären wirtschaftliche Rationalisierungen unter dem Einfluss religiöser Vorstellungen, von der Arbeitsethik einiger Formen des Mönchtums (Benediktiner/innen, Zisterzienser/innen) bis hin zur »protestantischen Ethik«. Beispiele dafür wären die spätantike christliche wie auch rabbinisch-jüdische Übernahmen römischen Rechtsdenkens in eigene Organisations- und Lebensführungsformen und die Folgen

25 Gladigow, *Gütertausch* 2008, 140.

26 Gladigow, *Kulturwissenschaft* 2005, 45; s. a. 25 und Stausberg, *Comparison* 2011, 23 f.

27 Gladigow, *Mediterrane Religionsgeschichte* 2002.

28 Dazu die Beiträge von Alexandra Grieser, Adrian Hermann und Christoph Auffarth in diesem Band.

der Ausbildung eines systematischen »kanonischen Rechts«. Gladigow selbst hat vor dem Hintergrund europäischer Theologie- als Universitätsgeschichte insbesondere Beispiele naturwissenschaftlicher Mystik und Heilserwartung, von der Physikotheologie der Frühen Neuzeit bis zu naturwissenschaftlichen Weltbildern des zwanzigsten Jahrhunderts beigesteuert.<sup>29</sup>

Zu erhärten freilich wären solche Phänomene als spezifische, als Charakteristika einer *europäischen* Religionsgeschichte dann, wie Gladigow deutlich macht, durch einen Vergleich mit anderen komplexen Konstellationsgeschichten von Orientierungssystemen. Damit bezieht er sich kaum auf eine »histoire croisée« oder eine »global history«, sondern wohl eher auf regionale Studien, die das Verhältnis von religiösen Praktiken, daran anknüpfenden Weltbildern, religiösen Akteuren und ihren Reflexionen wie ihren sozialen Praktiken in Politik, Wirtschaft, Recht untersuchten. Wenn Gladigow dafür keine entsprechende Forschungspraxis und daraus folgend keine ausreichenden Daten für einen Vergleich vorliegen sieht, ist ihm Recht zu geben. Der Grund dafür scheint mir darin zu liegen, dass zwei in den letzten Jahren häufig gestellte, sehr viel schlichtere Diagnosen den Blick darauf grundsätzlich verschließen: Das ist zum einen die Feststellung des »Eingebettetseins« (*embeddedness*) von Religion; anstelle einer analytischen Trennung und differenzierten Beschreibung wird damit einfach die umfassende wechselseitige Durchdringung ausgesagt. Zum anderen ist es die grundsätzlichere Diskussion über die Anwendbarkeit des Religionsbegriffes jenseits europäischer Traditionen überhaupt, angestoßen durch den Postkolonialismus.<sup>30</sup> Pragmatisch ergibt sich daraus aber keine Suche nach neuen Konzepten aus nicht-europäischen Sprachen, die gegen »Religion« abgeglichen und auch in ihrer Anwendbarkeit auf europäische Phänomene überprüft werden könnten. Vielmehr resultiert daraus der komplette Verlust eines Vergleichsbegriffes unterhalb von anderen (europäischen) Allgemeinbegriffen wie »Gesellschaft« oder »Kultur« für Zusammenhänge (oder »Felder«), in welchen etwa auf Transzendenz, Ahnen oder Götter bezogene Praktiken eine wichtige Rolle spielten.

Aber gerade die Möglichkeit solcher Vergleiche spielt für Gladigow eine Rolle. Wie die gesamte Formulierung der religionswissenschaftlichen Programmatik ist bei ihm auch die Diskussion des Vergleichs von einer wissen-

---

29 Gladigow, *Kulturwissenschaft* 2005, 247–288.

30 Umfassend Masuzawa, *Invention* 2005.

schaftsgeschichtlichen Reflexion begleitet, die Religions-Wissenschaft immer auch als Teil des Gegenstandsbereiches Religion reflektiert. Religionsvergleich als europäische Wissenschaftspraxis ist damit für Gladigow nicht bloß kolonialen Interessen geschuldet und entsprechend postkolonialer Kritik ausgesetzt, sondern selbst Teil einer spezifisch religiösen Praxis, in der fremde »Religionen« als eigene Sinnoptionen konstruiert werden.<sup>31</sup> Ein Blick auf die globale Praxis von »Religious Studies« weist in der Tat aus, welche beschränkte Bedeutung der Religionsvergleich für die Forschungspraxis außereuropäischer Forschung besitzt.<sup>32</sup> Es ist aufschlussreich, dass Gladigow gerade im Blick auf den Vergleich Wachs Zurückhaltung kritisch auf dessen Voraussetzung von Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung zurückführt und darin die Dominanz eines typologischen statt historisch-vergleichenden Zugriffs angelegt sieht.<sup>33</sup> Gladigow formuliert – mit Recht! – zahlreiche methodologische Kautelen an dieser Form komplexer Religionsgeschichten, beginnend mit seiner Kritik einer allein auf sprachliche *Quellen*, und damit auf die kognitive Dimension, abstellenden Beschreibung, über die Notwendigkeit wie jeweils spezifisch verzerrende Perspektivierung aus soziologischer oder psychologischer Sicht bis hin zum Problem des jeweils leitenden Interesses beim Vergleich.<sup>34</sup> Im Blick auf die Komplexitätsanforderungen solcher Forschung muss die Frage erlaubt sein, ob deren Ergebnisse sich als lehrbare Fachprofile – so von ihm selbst propagiert – eignen, da sie nur schwer die Formulierung methodischer Kernkompetenzen und eines Wissenskerns oder gar dessen Reduktion zum Zwecke des Erlernens neuer Sprachen erlauben.<sup>35</sup> Als kritische Anfrage an eine Praxis singulärer oder additiver Vermittlung isolierter religiöser Traditionen besitzt sie in jedem Fall hohe Aktualität.

---

31 Gladigow, *Mediterrane Religionsgeschichte* 2002, 61.

32 Erneut dienen mir die bei Alles, *Religious Studies* 2008 zusammengestellten Durchmusterungen als Datengrundlage.

33 Gladigow, *Kulturwissenschaft* 2005, 52.

34 Gladigow, *Kulturwissenschaft* 2005, 43. 48. 52.

35 Vgl. dazu Rüpke, *Europa* 2009a.

## PERSPEKTIVEN

Aber wie lässt sich nun die Programmatik einer systematischen Religionswissenschaft umsetzen, die immer wieder in eine anspruchsvolle religionsgeschichtliche Forschung umschlägt? In eine empirische Arbeit, die in höherem Maße Anschluss an geschichtswissenschaftliche Forschungspraxis und Methodendiskussion suchen sollte, weshalb Gladigow den fehlenden Bezug zu dieser Disziplin als Nachbardisziplin bedauert?<sup>36</sup> Nur selten und geradezu beiläufig lässt Gladigow das Bild »einer Systematischen Religionswissenschaft, die deskriptive und analytische Grundbegriffe generiert«, aufscheinen.<sup>37</sup> Ganz unausgeführt bleibt an anderer Stelle die Forderung, eine »neue Komparatistik« vom »Wesen der Religion« weg auf eine Systematik hin aus[zu]richten.<sup>38</sup> Bei aller Differenz im Einzelnen wird an dieser Stelle der in meinem eigenen Beitrag hier verfolgte Vergleich mit Joachim Wach erhellend. Die Spannung zwischen Empirie und Systematik findet keine theoretische, sondern eine pragmatische Auflösung. Wo Wach 1924 vor der religionsphilosophischen Systematik selbst zurückschreckt und in der Folge auf Institutionen, Vergemeinschaftung und Verstehen zielt, zieht Gladigow eine ahistorische Systematik nicht einmal in Erwägung. Die Grundbegriffe bleiben historisch geformte und weiterhin historischer Formung unterliegende Instrumente, Perspektiven der Beschreibung und Analyse, die sich vielfach kreuzen, aber gerade keine systemische Eigenlogik von Religion ausbuchstabieren, sondern historische Konstellationen nachzeichnen können. In diesen Konstellationen kann das, was zu Vergleichszwecken als »Religion« identifiziert wird, sehr unterschiedliche Institutionalisierungen und selbstreflexive Systematisierungen annehmen, ja sich auch in sehr unterschiedlicher Weise an Praktiken der Sinnstiftung beteiligen und sehr unterschiedliche Funktionen übernehmen. Systematisch ist das Fragen mit immer neuen, reflektierten und am historischen Material zu erprobenden Begriffen; insofern ist die interdisziplinäre Offenheit für Instrumente, für Begriffe wie als Heuristik dienende Theorien, konstitutiv. Religionswissenschaft ist notwendig theorieaffin, bedient sich

---

36 Gladigow, *Kulturwissenschaft* 2005, 49.

37 Ebd., 32.

38 Ebd., 61. Siehe zur Vergleichsproblematik in der Religionsgeschichte auch Kripal, Anzali, Jain and Prophet, *Comparing Religions* 2014, 79–81.

systemtheoretischer oder kultursemiotischer, evolutionsbiologischer oder juristischer Begriffe. Sie wird aber nicht selbst zu einer Religionstheorie. Sie liefert keine Ergebnisse, die ein aussagenlogische Systematik aufwiesen.

Auch als systematische Disziplin definiert sich Religionswissenschaft, so könnte man den Gladigowschen Anstoß zusammenfassen, nicht über eine ahistorische Systematik, sondern eine bestimmte historische Praxis. Als historische Disziplin darf sie, wenn sie von Geschichtswissenschaft bei aller methodischen Nähe unterschieden bleiben will, nicht auf einen »systematischen« Anspruch verzichten, den Anspruch, langfristige Konstellationen und historisch kontingente Eigenlogiken bestimmter Zeichen- und Orientierungssysteme durch eine im kulturübergreifenden Vergleich geschärfte (und das heißt: differenzsensible) Heuristik und Beschreibungssprache besser fassen zu können. Diese Position setzt ein Disziplinenverständnis von Religionswissenschaft fort, das sich auf Wach und die Historismuskrise des frühen zwanzigsten Jahrhunderts zurückverfolgen lässt und mit dem Binom von Systematik und Geschichte eine Spannung beschreibt, die fruchtbar werden kann, wenn sie ausgehalten wird.

Für die deutschsprachige Religionswissenschaft hat dieser Anstoß, getragen über Tübingen hinaus durch ein loses Netzwerk von Forschenden derselben Generation und einer Reihe von Schülerinnen und Schülern, einer in Philologien, *Area Studies* und sozialwissenschaftlich untersuchte Gegenwartsreligion auseinanderdriftenden Disziplin wichtige zentripetale Impulse gegeben. International ist das weitgehend unbemerkt geblieben. Das lag und liegt nicht nur an Gladigows weitgehend fehlenden Präsenz zumal im englischen Sprachraum. Inhaltlich konnten diese Überlegungen nicht an eine entsprechende und anhaltende Diskussion in den strukturell anders aufgestellten *Religious Studies* anknüpfen.<sup>39</sup> Wichtiger noch, sie würden weder an die Einwände gegen den Religionsbegriff selbst, wie sie vor allem als postkoloniale Kritik vorgetragen wurden, noch an die Diskussion über eine szientistische Reformulierung der Religionswissenschaft als evolutionsbiologische und kognitivistische systematische Disziplin anschließen, so sehr sie, wie gezeigt, sich solcher Begriffe heuristisch bedienen könnte.<sup>40</sup> Das hat auch

39 Siehe hierzu die Erläuterung dieser Differenz in diesem Band: Grieser und Koch, *Introduction*.

40 Vgl. etwa die Darstellung bei Strenski, *Theories* 2015 und Paden, *Comparative religion* 2016.

sein Gutes: Wenn in der einen Richtung immer wieder droht, das Kind mit dem Bade auszuschütten, sprich Religionswissenschaft auf Begriffs- und Diskursgeschichte von »Religion« zu beschränken, und in der anderen Richtung kulturelle Differenzen in anthropologischen Generalisierungen verloren zu gehen drohen, bietet das spannungsreiche Binom von »systematischer Religionswissenschaft und Religionsgeschichte« einen gangbaren und fruchtbaren dritten Weg, der »europäische Religionsgeschichte« in einem gutem Sinne »provinzialisiert« und so Generalisierungen mittlerer Reichweite erlaubt.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALLES, GREGORY D. (ED.):** *Religious studies: A global view*. London: Routledge 2008.
- AUFFARTH, CHRISTOPH; JÖRG RÜPKE:** Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Burkhard Gladigow, Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer 2005, 7–21.
- CANCIK, HUBERT; BURKHARD GLADIGOW; GÜNTER KEHRER; KARL-HEINZ KOHL (HRSG.):** *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. 5 Bände. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001.
- FLASCHE, RAINER:** *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*. (Theologische Bibliothek Töpelmann 35) Berlin: de Gruyter 1978. [= Habil. Marburg 1975].
- FLASCHE, RAINER:** Joachim Wach (1898–1955). In: Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck, 290–302, 401–2.
- GLADIGOW, BURKHARD:** s. Gesamtbibliographie.
- GRUNDMANN, CHRISTOFFER H.:** Einleitung [zum Nachdruck von] *Joachim Wach, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* [1924]. (Theologische Studien-Texte) Waltrop: Spenner 2001.
- KRECH, VOLKHARD:** *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. (Religion und Aufklärung 8) Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- KRIPAL, JEFFREY J.; ATA ANZALI; ANDREA R. JAIN; ERIN PROPHET:** *Comparing Religions: Coming to Terms*. Malden: Wiley Blackwell 2014.

- LEEUEW, GERARDUS VAN DER:** *Einführung in die Phänomenologie der Religion, Christentum und Fremdreigionen.* München: Reinhardt 1925.
- LEEUEW, GERARDUS VAN DER:** *Phänomenologie der Religion.* (Neue theologische Grundrisse) Tübingen: Mohr 1933, durchges. und erw. Aufl. <sup>2</sup>1956.
- LEEUEW, GERARDUS VAN DER; J. E. TURNER:** *Religion in Essence & Manifestation. A study in phenomenology.* (Sir Halley Stewart Publications 5) London: Allen & Unwin 1938.
- MASUZAWA, TOMOKO:** *The invention of world religions: Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism.* Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- OEXLE, OTTO GERHARD:** Troeltschs Dilemma. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.): *Ernst Troeltschs ‚Historismus‘.* Gütersloh: Mohn 2000, 23–64.
- PADEN, WILLIAM E.:** *New patterns for comparative religion: Passages to an evolutionary perspective, Scientific studies of religion: inquiry and explanation.* London: Bloomsbury Academic 2016.
- RAPHAEL, LUTZ:** *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme: Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart.* München: Beck 2003.
- RÜPKE, JÖRG:** Europa und die europäische Religionsgeschichte. In: Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke; Kocku von Stuckrad (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 3–14.
- RÜPKE, JÖRG:** Gibt es »systematische Religionswissenschaft«? Eine historische Lektüre. In: Richard Faber; Susanne Lanwerd (Hrsg.): *Aspekte der Religionswissenschaft.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, 205–218.
- SABBATUCCI, DARIO:** Raffaele Pettazoni. In: *Numen* 10 (1963): 1–41.
- SABBATUCCI, DARIO:** Kultur und Religion. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1, 1988, 43–58.
- SCHORN-SCHÜTTE, LUISE:** *Karl Lamprecht: Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik, Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1984.
- SCHORN-SCHÜTTE, LUISE (HRSG.):** »Über das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte«: *Der Briefwechsel zwischen Karl Lamprecht und Ernst Bernheim sowie zwischen Karl Lamprecht und Henri Pirenne 1878–1915.* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 46) Köln: Böhlau, 2017.
- STAUSBERG MICHAEL:** Comparison. In: Michael Stausberg; Steven Engler

- (eds.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge 2011, 21–39.
- STRENSKI, IVAN:** *Understanding Theories of Religion: An Introduction*. Chichester: Wiley Blackwell 2015.
- WACH, JOACHIM:** *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig) Leipzig: Hinrichs 1922.
- WACH, JOACHIM:** *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig) Leipzig: Hinrichs 1924.
- WACH, JOACHIM:** *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. 3 Bände. Tübingen: Mohr 1926–1933.
- WACH, JOACHIM:** *Einführung in die Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr 1931.
- WACH, JOACHIM:** *Sociology of Religion*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1944.
- WACH, JOACHIM:** *Introduction to the History of Religions*. New York: Macmillan 1988.





# DAS »HANDBUCH RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER GRUNDBEGRIFFE« PROGRAMM UND REALISIERUNG (1969–2001)

HUBERT CANCIK – HILDEGARD CANCIK-LINDEMAIER

## 1. DER GEGENSTAND

### 1.1. HANDBUCH RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER GRUNDBEGRIFFE

Das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (künftig: *HrwG*) ist erschienen in den Jahren 1988 bis 2001: fünf Bände, etwa 2500 Seiten, verlegt bei Kohlhammer, Stuttgart. Das Werk hat eine lange Vor- und Frühgeschichte in Tübingen, dem Universitätsdorf am Neckar. Im Jahre 1969 wurde dort, im Zuge der allgemeinen Universitätsreformen der späten sechziger Jahre, der Fachbereich »Altertums- und Kulturwissenschaften« eingerichtet. Die meisten MitarbeiterInnen des Handbuchs waren Mitglieder dieser neuen, kleinen, heterogenen Institution:

Die Herausgeber: Hubert Cancik und Burkhard Gladigow (beide Tübingen, klassische Philologie, Religionsgeschichte und Religionswissenschaft, 1988–2001); Matthias Laubscher (Tübingen, Ethnologie, 1988–1989); Karl-Heinz Kohl (Frankfurt am Main, Ethnologie, 1989–2001)

»unter Mitarbeit von«: Hans. G. Kippenberg (Groningen – Bremen, Religionswissenschaft, 1988–2001), Günter Kehr (Tübingen, Soziologie, 1989–2001), Hildegard Cancik-Lindemaier (Tübingen, Klassische Philologie, 1998–2001)

Das Handbuch war kein Projekt dieses Fachbereichs, auch kein Drittmittelprojekt. Keine organisierte und geförderte Forschungsgruppe hat Konzept und Realisierung getragen, sondern eine informelle Gruppe von DozentIn-

nen, DoktorandInnen und höchst engagierten Hilfskräften, ein engagierter Verlag und der Impuls der neuen Institution.<sup>1</sup>

## 1.2. AUFBAU, ARTIKELTYPEN, VERFASSERINNEN

Das Handbuch war auf vier Bände geplant, musste jedoch auf fünf Bände erweitert werden. Das folgende Schema zeigt Aufbau und Erscheinungsdaten des Handbuchs:

- Bd. 1 Einleitung; Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Cancik); Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft (Gladigow).  
Systematischer Teil: Kultur und Religion (Sabbatucci); Religions-Soziologie (Kehrer); Religions-Philosophie und -Psychologie (Zinser); Religions-Geographie (Hoheisel); Religions-Ästhetik (Cancik/Mohr); Religions-Ethnologie (Schlatter); Didaktik der Religionswissenschaft (Körper);  
Wissenschaftsgeschichte: Prosopographie I; Religions-Philosophie: Prosopographie II (Bauer). Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus – 1988.
- Bd. 2 Apokalyptik – Geschichte – 1990.
- Bd. 3 Gesetz – Kult – 1993.
- Bd. 4 Kultbild – Rolle – 1998.
- Bd. 5 Säkularisierung – Zwischenwesen; Register, die angesetzten »Grundbegriffe« sind hier mit \* gekennzeichnet – 2001.

Das Handbuch enthält 66 »Dachartikel«, in denen die »Grundbegriffe« dargestellt sind, auf denen Religionswissenschaft als ein möglichst rationales, objektives, modernes System sich aufbauen kann (Beispiele: Aggression; Sublimierung; Zeichen). Hinzu kommen etwa 120 »Sachartikel« und etwa 300 »Definitions-/Kurzartikel«, in denen religiöse Erscheinungen und Ausdrücke aus Geschichte und Gegenwart prinzipiell aller Religionen, soweit möglich,

<sup>1</sup> Anträge zur Förderung an das Ministerium von NRW (durch Peter Eicher, Paderborn), an die DFG, an die Thyssen-Stiftung (durch Wolfgang Röllig, Tübingen) waren erfolglos. Hierbei ist zu beachten, dass für das Gebiet Religionswissenschaft zu diesem Zeitpunkt meist keine fachspezifischen Gutachter eingesetzt waren.

nach diesen Prinzipien erläutert (Beispiele: Asyl; Antisemitismus), antiquierte Begriffe analysiert, umdefiniert oder ausgeschieden werden (Beispiel: Heidentum).<sup>2</sup>

Den Dachartikeln liegt folgendes Aufbauschema zugrunde:

- Definition, Worterklärung, Begriffsgeschichte;
- Konstitution in dem zugehörigen Begriffsfeld;
- Religionsgeschichtliche Beispiele;
- Verzahnung mit anderen Begriffen durch ein Verweisfeld;
- Bibliographische Notiz.

Außer den beiden Prosopographien im ersten Band gibt es keine Personen-Artikel; es gibt keine Abbildungen, nur wenige Schemata (z. B. 1,128), keine Beschreibung einzelner Religionen. Das Ziel ist Begriffsbildung und Wissenschaftsgeschichte, Theorie, Analyse und Kritik.<sup>3</sup>

Da Religionswissenschaft als empirische und historische Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaft aufgefasst wurde, mussten zu ihrer »Begründung« mehrere Disziplinen und verschiedene Richtungen herangezogen werden. Dementsprechend ist die Anzahl der AutorInnen verhältnismäßig groß, deutlich über einhundert, und zwar aus folgenden Fächern:<sup>4</sup> Soziologie, Psychoanalyse, Ethnologie, Klassische Philologie, Ägyptologie, Theologie (evangelische, katholische), Philosophie, Politologie, Jurisprudenz. Es gibt wenige ausländische AutorInnen,<sup>5</sup> den historischen Gegebenheiten entsprechend

2 Zu einem frühen Stadium der Planung vgl. Cancik, *Stichwortkontrolle* 1978.

3 Das *Metzler Lexikon Religion*, hrsg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr, 4 Bde., Stuttgart 1999–2002 bietet, zumal mit dem Schwerpunkt »Religion in den Medien« reichlich Entschädigung für die enthaltsame Begriffsarbeit. – Wir danken Hubert Mohr für seine kritische Lektüre dieses Beitrags.

4 Eine kleine Auswahl möge einzelne Namen erinnern: a) Günter Kehrer; b) Hanna Gekle; c) Karl-Heinz Kohl, Matthias Laubscher, Gerhard Schlatter; d) Hubert Mohr, Jörg Rüpke; e) Jan Assmann; f) Klaus Berger, Jürgen Ebach, Ekkehard Hieronimus, Fritz Stolz, Eugen Drewermann, Roland Kany, Dietmar Mieth; g) J. Edgar Bauer; Walter Jaeschke, Ernst Topitsch; h) Rudolf Wolfgang Müller; i) Johannes Neumann; j) Religionswissenschaft: Christoph Auffarth, Ulrich Berner, Carsten Colpe, Joan P. Culianu, Sigurd Körber, Dario Sabbatucci.

5 J. Culianu, B. Hardin, A. Palmisano, M. Massenzio, D. Sabbatucci; zur »Römischen Schule« vgl. hier 2.2.

wenige Autorinnen,<sup>6</sup> aber viele (damals) junge Autoren<sup>7</sup> und jetzt, eine volle Generation nach dem Erscheinen des ersten Bandes, eine sich verlängernde Liste der Verstorbenen.<sup>8</sup>

## 2. DER TÜBINGER KONTEXT

### 2.1. 1969: DER FACHBEREICH »ALBERTUMS- UND KULTURWISSENSCHAFTEN«

Das Handbuch hat eine lange Vor- und Frühgeschichte. Viele und verschiedenartige Einflüsse haben seine Genese und das Konzept geformt: die Universitätsreformen der späten sechziger Jahre, der Aufbau einer neuen Fakultät (seit 1969), neue personelle Konstellationen, etwa durch die Berufung (1973) von Heinrich von Stietencron (1933–2018), als Nachfolger von Paul Thieme (1959–1973), zum Direktor des Seminars für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft im Fachbereich 11. In dieses Seminar wechseln zwei wichtige Initiatoren und Autoren des Handbuchs: 1974 der Graecist Burkhard Gladigow aus dem Philologischen Seminar (FB 11), 1980 der Soziologe Günter Kehr aus der Evangelisch-Theologischen Fakultät.<sup>9</sup>

Der neue Fachbereich entstand im Zuge der Universitätsreformen der 1960er Jahre, indem die große alte Philosophische Fakultät in mehrere Fachbereiche aufgeteilt wurde. Die sogenannten »Kleinen Fächer« – personell unterbesetzte Einrichtungen zur Forschung und Lehre über riesige Kontinente und Epochen: Ethnologie, Ägyptologie, Orientalistik, Hethitologie, Indologie, Sinologie; Archäologie, Kunstwissenschaft, Sprachwissenschaft,

<sup>6</sup> Unter anderen Aleida Assmann, Dorothea Baudy, Hemma Boneberg, Hildegard Cancik-Lindemaier, Susanne Lanwerd, Brigitte Luchesi, Donata Pahnke, Monika Tworuschka.

<sup>7</sup> Christoph Auffarth, Hemma Boneberg, Dorothea Baudy, Gerhard J. Baudy, Andreas Bendlin, Rolf Gehlen, Hanna Gekle, Peter Habermehl, Roland Kany, Susanne Lanwerd, Stefan Meyer, Hubert Mohr, Stefan Monhardt, Ulrich Nanko, Donata Pahnke, Jörg Rüpke, Gerhard Schlatter, Robert Strubel.

<sup>8</sup> Joan P. Culianu (1991); Sigurd Körber (1991); Ekkehard Hieronimus (1998); Fritz Stolz (2001); Dario Sabbatucci (2002); Ernst Topitsch (2003); Carsten Colpe (2009); Johannes Neumann (2013).

<sup>9</sup> 1974 wird eine Dozentur für Religionswissenschaft an der Abteilung »Vergleichende Religionswissenschaft« im »Seminar für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft« geschaffen; die Stelle wird 1978 in eine Professur (C3) umgewandelt.

Klassische Philologie – wurden von der »Geschichte«, »Philosophie« und »Neu-Philologie« gelöst und in dem Fachbereich 11 zusammengefasst.<sup>10</sup> Der Fachbereich erhielt, wohl eher zufällig, den zukunftssträchtigen Namen »Alttertums- und Kulturwissenschaft(en)«.<sup>11</sup>

Die also gebündelten »Kleinen Fächer« standen nun zwischen mächtigen und traditionsreichen Fakultäten. Für die religionswissenschaftliche Arbeit besonders wichtig waren die Evangelisch-Theologische Fakultät mit ihrer alten »Tübinger Schule« und dem neuen *Institutum Iudaicum* (gegründet 1957) sowie die jüngere, reformfreundige Katholisch-Theologische Fakultät (Herbert Haag, Hans Küng, Johannes Neumann).<sup>12</sup>

Der neue Fachbereich musste eine eigene, gemeinsame Grundlage, jenseits einer allumfassenden »Philosophie« und »Geschichtswissenschaft« erst noch finden, seinen Namen rechtfertigen und die kulturwissenschaftlichen Fragen und Methoden in den einzelnen Fächern konkretisieren. Als Exempel für die kulturwissenschaftliche Begründung einer geisteswissenschaftlichen Disziplin bot sich die »Vergleichende Religionswissenschaft« an.<sup>13</sup> Das Fach war zu diesem Zeitpunkt personell nicht besetzt; durch seine aktive Unterstützung der nationalsozialistischen Kultur- und Religionspolitik war es schwer belastet. Unter der Führung von Jakob Wilhelm Hauer (1881–1962)

10 Die Umbenennung des ehemaligen Instituts für Volkskunde zu »Empirische Kulturwissenschaft« und die Benennung des Fachbereichs 11 sind voneinander unabhängig (Mitteilung von Hermann Bausinger vom 18. 09. 1987); vgl. Cancik, Von Ferdinand Christian Baur 1996/97. – Der Name wurde später vereinfacht zu »Fachbereich für Kulturwissenschaft«.

11 Der erste Dekan des Fachbereichs war Wolfgang Röllig (UAT 298/2840, Protokoll zum 19. 12. 1969). Für diese und weitere Angaben aus dem Universitätsarchiv Tübingen (UAT) sind wir Ulrich Nanko (Tübingen/ Rottenburg) zu Dank verpflichtet.

12 Dazu Baur 1860, *Tübinger Schule*; Harris 1975, *Tübingen School*; Morgenstern – Rieger 2015, *Das Tübinger Institutum Iudaicum*, besonders zu Gerhard Kittel (1888–1948), Otto Michel (1903–1993), Martin Hengel (1926–2009), Reinhold Mayer (geb. 1926). Pläne, dieses Institut dem Fachbereich Alttertums- und Kulturwissenschaften zuzuordnen, sind gescheitert (um 1975). – Eine »Katholische Tübinger Schule« formierte sich im späten 19. Jahrhundert.

13 Über den Studiengang Religionswissenschaft wurde, anhand des von einem Arbeitskreis erarbeiteten Konzeptpapiers, gegen Ende 1971 in den Fachbereichssitzungen ausführlich diskutiert; der Bezug auf ein Schulfach Religion als nicht konfessionell gebundenes Lehrfach wurde ausdrücklich thematisiert, die Konstitution einer Studienkommission für den Studiengang Religionswissenschaft in Auftrag gegeben. Am 18. 02. 1972 wurde der Studienplan Religionswissenschaft samt Prüfungsordnung verabschiedet (UAT 298/2841, Protokoll zum 18. 02. 1972).

firmierten Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft in den Jahren 1940–1945 als »Arisches Seminar«. <sup>14</sup> Die beiden Nachfolger von Hauer, Helmut von Glasenapp (seit 1946) und Paul Thieme (1960–1973), hatten diese Geschichte des Fachs nicht thematisiert. Jetzt aber wurden die völkischen, antisemitischen, nationalsozialistischen Traditionen der Religionswissenschaft und Theologie in Tübingen aufgearbeitet. <sup>15</sup> Die kritische Orientierung der Tübinger Religionswissenschaft und des Handbuchs ist auch ein Ergebnis dieser Bemühungen in den verschiedenen Disziplinen. Die starke Berücksichtigung von Wissenschaftsgeschichte im Handbuch, und zwar sowohl im systematischen Teil als auch in den Dach-Artikeln macht diese Neu-Orientierung deutlich. Das ist der wissenschaftsgeschichtliche Teil der Vorgeschichte des *HrwG*.

## 2.2. IMPULSE UND KONFLIKTE

Der »weite« Begriff von Kultur, wie er sich Anfang der sechziger Jahre auch in den deutschsprachigen Geistes- und Sozialwissenschaften verbreitete, ist nicht beschränkt auf die Leistungen der hohen Kultur, Kunst und Wissenschaft oder auf die Veranschaulichung geschichtsphilosophischer Vorstellungen, sondern umfasst die Alltags- und Populärkultur, die Kultur der Minoritäten und Unterschichten, der Frauen und Kinder, der Dissidenten und Marginalisierten, die Arbeitswelten, die Freizeit- und Feierkultur im Bildungsverein und beim Bierabend.

»Kultur« ist ein verhältnismäßig kohärenter, teilweise autonomer Bereich der Gesellschaft. Die Religionen bilden ein kulturelles Subsystem. <sup>16</sup> Deshalb

<sup>14</sup> Vgl. Junginger, *Das »Arische Seminar«* 2003.

<sup>15</sup> Außer J. W. Hauer und seiner »Deutschen Glaubensbewegung« wurden Otto Weinreich und Walter F. Otto bei den Philologen, Gerhard Kittel und Otto Michel bei den Evangelischen Theologen Gegenstand Wissenschaftsgeschichtlicher Untersuchung im Bereich Religionsgeschichte, Religionswissenschaft, Theologie: Vgl. Cancik, *Dionysos 1933* 1986; Junginger, *Das »Arische Seminar«* 2003; Morgenstern – Rieger 2015, *Das Tübinger Institutum Judaicum*; übergreifend Wiesing, *Die Universität Tübingen* 2010.

<sup>16</sup> Nur wenige Hinweise: Geertz, *Interpretation of Cultures* 1973; Geertz, *Dichte Beschreibung* 1983, darin: Religion als kulturelles System (1966); Burke, *Was ist Kulturgeschichte?* 2005; Ginzburg, *Benandanti* 1980; Ginzburg, *Spurensicherungen* 1983; Davies, *Society and Culture* 1975. – Zusammenfassend: *Kulturgeschichte heute* 2018. – Zu den kulturwissenschaftlichen Traditionen der Antike und in den Klassischen Altertumswissenschaften vgl. Franz, *Anrufung und Herausforderung* 2008.

beginnt der »Systematische Teil« des Handbuchs mit dem Grundsatzartikel von Dario Sabbatucci (1923–2002): »Kultur und Religion« (Bd. 1, 43–58).

Weitere Impulse kamen aus der französischen *Annales*-Schule<sup>17</sup> und der *Scuola di Roma*.<sup>18</sup> Probleme und Dissens ergaben sich vor allem aus folgenden Positionen des Handbuchs:<sup>19</sup>

- a) aus der Begründung von Religionswissenschaft in Kultur-, Human-, Gesellschafts-, Verhaltens- und Geisteswissenschaften und der Einbeziehung der monotheistischen Weltreligionen in eine vergleichende Religionsgeschichte, aus der Ablehnung der Religionsphänomenologie (Mircea Eliade) und der ausdrücklichen Berücksichtigung von Religionskritik;<sup>20</sup>
- b) aus der Forderung nach einem konfessionsfreien Religionskundeunterricht an höheren Schulen, von seinen Verächtern »Ersatzunterricht« genannt. Das Handbuch sollte der Ausbildung von Lehrern für »Religionskunde« dienen, war Handreichung für DozentInnen und Studierende der Religionswissenschaft, die künftigen Ethik-LehrerInnen, und für weiterbildende Einrichtungen bestimmt. Deshalb steht ein Artikel zur »Didaktik der Religionswissenschaft« (Sigurd Körber) im »Systematischen Teil« des ersten Bandes;
- c) aus der »Aufarbeitung«, »Bewältigung«, Ausscheidung von völkischer und nationalsozialistischer Religionswissenschaft (Jakob Wilhelm Hauer, Otto Huth, Walter F. Otto, Otto Weinreich) an einer Universität, die nach Erlass der Nürnberger Rassengesetze (15. 9. 1935) keine jüdischen KollegInnen zu entfernen brauchte.

17 Marc Bloch und Lucien Febvre, 1878–1956; vgl. Mohr, *École des Annales* 1988; vgl. Schöttler, *Die »Annales«-Historiker* 2015.

18 Raffaele Pettazoni, 1883–1953; Ernesto de Martino, 1908–1965; Angelo Brelich, 1913–1977; vgl. de Martino, *Fine del mondo*; Lanternari, *Grande festa*; Sabbatucci, *Mito, rito, storia*. Bd. 62 (1996) der *Studi e Materiali delle religioni* enthält ein »Omaggio a Dario Sabbatucci«.

19 Vgl. hier Abschnitt 5 zu den Rezensionen.

20 Zinser, *Religionskritik*, S. 317: »Die Religionskritik gehört deshalb unabweislich zumindest als Gegenstand in die Religionswissenschaft.«



### 3. DIE KONZEPTION

#### 3.1. DAS PROGRAMM 1977/78

Für MitarbeiterInnen und AutorInnen verfassten die vier ersten Herausgeber – H. Cancik, P. Eicher, B. Gladigow, M. Laubscher – einen vierseitigen Text: »Zur Konzeption des Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe« (1977/78). Die Verfasser gehen von der Beobachtung aus, dass den weit gefächerten Arbeitsgebieten der Religionswissenschaft zumeist ein kulturtheoretisches Instrumentarium zugrunde liegt, welches faktisch oder programmatisch die Kompatibilität mit den verschiedenen Methoden und Arbeitsgebieten herzustellen sucht. Das Handbuch sollte diese faktisch geübte Begriffssprache der Religionswissenschaft explizieren und auf die in ihr latent vorhandene Kulturtheorie beziehen:<sup>21</sup>

Das solchermaßen herausgehobene Begriffssystem soll zur inneren Kohärenz gebracht werden und mit den Human- und Gesellschaftswissenschaften kompatibel gehalten werden. Ein in sich und mit den anderen Human- und Gesellschaftswissenschaften kohärentes Begriffssystem ist für die Weiterentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft von konstitutiver Bedeutung. Die Voraussetzungen für eine solche begriffliche Stratifikation und Theoriebildung sind vor allem in den gegenwärtigen Human-, Gesellschafts- und Verhaltenswissenschaften selbst gegeben.

Das Ziel ist also ein dreifaches: die Feststellung oder Festlegung der inneren Kohärenz des Begriffssystems; die äußere Kompatibilität mit den genannten Wissenschaften; die möglichst extensive Erfassung des Gegenstandsbereichs.

Dieses Ziel soll durch Dachartikel, die Spezial-(Sach-)Artikel und die terminologischen Artikel (z. B. Fetisch, Mana, Tabu) erreicht werden sowie durch die vorangestellte Exposition der religionswissenschaftlichen Einzeldisziplinen:<sup>22</sup>

---

21 *Zur Konzeption*, 1977/78, S. 1.

22 *Ebd.*, S. 2–3.

Diese Einführung stellt nicht nur die einzelnen religionswissenschaftlichen Disziplinen historisch-genetisch und methodisch-kritisch nebeneinander, sondern entfaltet auch systematisch das spezielle Verhältnis dieser Disziplinen zueinander. Ein Desiderat bleibt die Einordnung dieser Disziplinen in den Rahmen einer allgemeinen Wissenschaftsgeschichte. Auf das diffizile Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie wird dabei ebenso Wert gelegt wie auf die zunehmende Integration der religionswissenschaftlichen Einzeldisziplinen durch die Human- und Gesellschaftswissenschaften. Diese Selbstdarstellung der religionswissenschaftlichen Einzeldisziplinen führt zugleich in die religionswissenschaftliche Begriffsbildung und Argumentationsstrukturen ein.

Der Gegenstand des Handbuchs ist die Religionswissenschaft, nicht die Vielfalt der Religionen. Das Anschauungs- und Belegmaterial ist deshalb einerseits bewusst begrenzt – die sogenannten Hochreligionen, die antike Religionsgeschichte, rezente Religionen –, andererseits werden homologe Systeme, die in stärker ausdifferenzierten Kulturen neben die Religionen getreten sind – Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Ideologien –, besonders berücksichtigt. Als Darstellungsform wird den verehrten Autoren »gehobene Fachprosa« empfohlen und als Stilmuster Max Weber oder Theodor Mommsen.

Die Handreichung schließt mit hohen Hoffnungen:<sup>23</sup>

Eine gelungene Systematisierung von Religionswissenschaft im Rahmen einer allgemeinen Kulturtheorie dürfte für die Einzeldisziplinen zum unentbehrlichen Arbeitsinstrument werden und auch für die Hochschuldidaktik und allgemeine Bildungsvermittlung in den Bereichen von Schulen, Fortbildung, Volkshochschulen, Akademien usw. von großer Bedeutung sein. Diese Systematisierung betrifft Fachgebiete wie die Philosophie, Soziologie, Theologie, Philologie, Literaturwissenschaften, Pädagogik, Politikwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Nach den Vorarbeiten der Herausgebergrup-

---

23 Ebd., S. 3–4.

pe und zahlreichen Zusagen kompetenter Fachvertreter besteht die Hoffnung, das Projekt 1980 zum Abschluss zu bringen.

Einige dieser Erwartungen haben sich nicht erfüllt.

### 3.2. GRUNDSÄTZE

Aus diesem programmatischen Text mit seiner gattungsbedingten Topik und Rhetorik, aus Einleitung und Nachwort des Handbuchs,<sup>24</sup> den Vorworten und Beiträgen der Herausgeber in den Religionswissenschaftlichen Ringvorlesungen, die das Handbuch vorbereiten sollten (s. hier 4.2),<sup>25</sup> sowie, gelegentlich, aus Protokollen von Tagungen und Sitzungen der Herausgeber lassen sich grundsätzliche Annahmen erheben, die in den folgenden Punkten verkürzt und gedrängt zusammengefasst werden sollen.<sup>26</sup>

- Religionswissenschaft wird verstanden als eine empirische Kulturwissenschaft. Sie beschreibt, typisiert, vergleicht, erklärt die religiösen Handlungen, Texte und Vorstellungen in ihrem je besonderen kulturellen Kontext. Religionswissenschaft ist deshalb universal, geschichtlich, notwendigerweise interdisziplinär.
- Die Begründung einer Wissenschaft von Religion kann nicht ihrerseits religiös sein. – Beispiel: Mathematik wird begründet durch Mengentheorie, formale Logik, Beweistheorie.
- Gegenstand der Religionswissenschaft ist nicht, was Gegenstand einer Religion ist. Religionswissenschaft untersucht nicht das Wesen einer Gottheit, das Numinose, das Unendliche als solches, sondern die Vorstellungen der Menschen, ihre Mythen und Riten, Symbolsysteme, ihre Kommunikation. Religionswissenschaft ist nicht religiös. Ihr Gegenstand ist nicht Gott, sondern Gottesvorstellungen.

24 *HrwG I*, 17-40. *HrwG V*, 441-442.

25 Besonders wichtig das Vorwort H. von Stietenrons, in: von Stietenron, *Name Gottes* 1975.

26 Beispiel: Protokoll der Herausgebersitzung vom 8. 12. 1976 mit dem Schwerpunkt »Grundbegriffe«.

Theologie wird verstanden als Glaubenslehre, die innerhalb des jeweiligen religiösen Systems verbleibt. Sie ist Gegenstand von Religionswissenschaft, nicht ihre Begründung. Theologie tradiert und reflektiert, oft mit Hilfe externer Instrumentarien (Philosophie, Recht, Textwissenschaften), Glaubenssätze (Symbola/Bekenntnisse, Dogmata, Kanones, Rituale) und aktualisiert sie (Anpassung, Modernisierung der »äußeren« Formen). Theologie ist nicht Begründung von Religion, sondern deren Systematisierung, Rationalisierung, Vertiefung. Religion wird begründet durch Tradition, Offenbarung, Einsetzung.

- Religionswissenschaft macht keine Werbung für eine bestimmte Religion, auch nicht für Religion an sich. ReligionswissenschaftlerInnen sind keine MissionarInnen, keine ProphetInnen ihrer eigenen Religiosität. Wer Religionswissenschaft als eine besondere »Erlösungslehre« betrachtet – *saving discipline* (M. Eliade<sup>27</sup>) –, missbraucht die Wissenschaft. Religionswissenschaft untersucht auch Missbrauch und Dysfunktionalität von Religion (Religionskritik). Sie besteht auf relativer und absoluter Religionsfreiheit als Menschenrecht; d. h. auch: religionsfrei leben, d. h. ohne Religion, ist ein Menschenrecht.
- Der unvermeidliche Eurozentrismus westlicher Religionswissenschaft wird bewusstgemacht.<sup>28</sup> Exotismus und Archaisierung sind möglichst vermieden.<sup>29</sup>

27 Eliade, *Im Mittelpunkt* 1977, 287.

28 *HrwG* s. v. Imperialismus, Kolonialismus; Register s. v. Mission; ein Ethnologe ist Co-editor.

29 Negatives Beispiel: Burkert, *Homo necans* 1972, 8 f., ausgeführt bei Kippenberg, von Stuckrad, *Einführung* 2003, 172-173 (Sündenbock und Tieropfer); »Gerade in der Mitte der Religion droht faszinierende blutige Gewalt«, schreibt Burkert, um am Beispiel des griechischen Opfers genüsslich fortzufahren: »[D]ies ist der Akt der Frömmigkeit, Blutvergießen, Schlachten – und Essen. [...] Nicht im frommen Lebenswandel, nicht in Gebet, Gesang und Tanz allein wird der Gott am mächtigsten erlebt, sondern im tödlichen Axtschlag, im verrinnenden Blut und im Verbrennen der Schenkelstücke. [...] Grunderlebnis des »Heiligen« ist die Opfertötung. Der homo religiosus agiert und wird sich seiner selbst bewusst als homo necans.« Zur Korrektur vgl. Cancik-Lindemaier, *Opferphantasien*; 2006 dies.: *Tun und Geben* 2006.

### 3.3. GRUNDBEGRIFFE

Die moderne Großforschung hat mit Hilfe reicher Infrastruktur und Vorarbeiten umfangreiche und ausgreifende lexikographische Werke erarbeitet: die *Geschichtliche(n) Grundbegriffe* (seit 1972), das *Historische Wörterbuch der Philosophie* (seit 1971), die *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (seit 1980) und später die *Ästhetische(n) Grundbegriffe* (seit 2000).<sup>30</sup> Diese Arbeiten sind begleitet von ausgedehnter Grundlagenforschung zu Ideengeschichte (*history of thought*), Begriffsgeschichte, historischer Semantik.<sup>31</sup>

Der Ausdruck »Grundbegriffe« im Titel des Handbuchs ist eine Erbschaft aus dem Ursprung dieses Unternehmens (s. hier 4.1). Der Zusatz »Handbuch« (Manuale, Encheiridion) verweist auf die bescheidenen Dimensionen des Tübinger Unternehmens hinsichtlich Umfang, Infrastruktur und Vorarbeiten in den Bereichen Wissenschafts- und Begriffsgeschichte und Theorie der Religionswissenschaft.<sup>32</sup>

Grundbegriffe (*notiones fundamentales*) sollten möglichst einfach sein, durch möglichst wenige Merkmale bestimmt (Beispiel: Einheit, Bewegung, Größe). Derartige Begriffe sind fundamental im Hinblick auf die Ebene(n), auf die das System der Begriffe gebaut werden soll. Eine »Tieferlegung der Fundamente« ergibt mit den neuen Fundamenten andere Grundbegriffe. So führt eine »Begründung der Ornithologie« auf die allgemeine Tierkunde, und die Tieferlegung der Fundamente auf die verschiedenen Wissenschaften vom Leben. Ähnlich verhält es sich mit den Grundbegriffen des Handbuchs, die jeweils eine eigene Geschichte haben und oft in verschiedenen Systemen verortet sind. Der Begriff »Sprache«, der den »Grund« legt für die Untersuchung von religiösen Phänomenen wie Gebet, Zauberspruch, Glossolie, Archaismen in liturgischen Texten, Mündlichkeit, Exegese, Symbol, Allegorese u. a. m., wird seinerseits begründet durch die Begriffe Zeichen, Kommunikation, Struktur. Diese Schichtungen der Begriffe und ihre Verbindungen konnten

30 Diese Untersuchungen waren durchaus im Blick der Herausgeber und Mitarbeiter des Handbuchs, vgl. Cancik, *Feststellung* 1988, 21 f.; Bibliographie 39 f. – Vgl. auch Christoph Auffarth: *Allowed and forbidden words*, 2016, 211–222; 546–550.

31 *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd.1, 1955; vgl. die Artikel Grundlagenforschung, Grundlagenkrise (sc. der Mathematik, um 1920), Grundlagenstreit. In: Mittelstraß u. a. (Hrsg.), *Enzyklopädie* Bd. 1, 1995. s. v. – Eine neuere Zusammenfassung dieser Forschungsrichtung gibt Pernau, *Neue Wege* 2018.

32 Vgl. Gladigow, *Gegenstände*, 1988 26 f.

im Handbuch nur unzureichend, etwa durch das Verweisfeld am Ende eines Artikels dargestellt werden.<sup>33</sup> Eine gewisse Kohärenz dieser Begriffe und ihre Kompatibilität mit dem Begriffssystem der Human- und Gesellschaftswissenschaften konnte jedoch erreicht werden.<sup>34</sup>

Das Handbuch hat sich, trotz der angedeuteten Unsicherheiten, auf 66 »Grundbegriffe« festgelegt.<sup>35</sup> Zur Veranschaulichung seien abschließend die ersten und die letzten dieser Gruppe mit der Angabe der VerfasserInnen und ihrer Fachdisziplin zusammengestellt.

Aggression	Hanna Gekle	Psychoanalyse
Amt	Johannes Neumann	Kath. Theologie, Kirchenrecht
Anfang	Thomas Böhm	
Angst	Renate Schlesier	Religionswissenschaft
Anthropogonie/ Kosmogonie	Jürgen Ebach	Evang. Theologie, Altes Testament
Apologetik/ Polemik	Hubert Cancik	Klassische Philologie
Auto-/ Heterostereotyp	Günter Kehrer	Soziologie
<i>belief-system</i>	Günter Kehrer	Soziologie
[...]		
Sublimierung	Hartmut Zinser	Religionswissenschaft
Symbol	Dietmar Mieth	Kath. Theologie
Theologie	Kurt Rudolph	Religionswissenschaft
Vergleich, religions- wissenschaftlich	Kurt Rudolph	Religionswissenschaft

33 Vgl. das Verweisfeld zum Artikel Sprache von Reinhard Wonneberger.

34 Neuere Arbeiten zu den angedeuteten Problemen: Taylor, *Critical Terms* 1998; Segal, von Stuckrad, *Vocabulary* 2015; Kippenberg, von Stuckrad, *Einführung* 2003. – Ausdrücklich in die Tradition des *HrwG* stellt sich das *Wörterbuch der Religionen*. Hrsg. Christoph Auffarth; Hans G. Kippenberg; Axel Michaels. [Redaktion Alexandra Grieser] Stuttgart 2006, vii »Diese Arbeit wird hier fortgesetzt, zusammengefasst und, wo nötig, revidiert.« Dazu kommen 2. eigensprachliche Begriffe. »Das Prinzip der Eigensprachlichkeit achtet auf die Verschiedenheit der Kulturen und will sie nicht mehr einem europäischen Begriffssystem unterwerfen.«

35 Vgl. *HrwG* 1, 20, Anm. 1: »Sie sind im Register durch \* gekennzeichnet.« – Liste in: *HrwG* 5, 445–454.

Weltbild	Ernst Topitsch	Philosophie/Soziologie
Zeichen	Stefan Monhardt	Klassische Philologie
Zeit	Thomas Böhm	

## 4. DIE REALISIERUNG

### 4.1. DIE ANFÄNGE

Zu den Voraussetzungen von Planung und Realisierung des Handbuchs gehört, wie bereits ausgeführt, die Einrichtung des Fachbereichs »Altertums- und Kulturwissenschaften« (1969), die spezifische Situation der Disziplin »Vergleichende Religionsgeschichte« und die glückliche personelle Konstellation in einer abgelegenen, kleinen, dichten, von Geisteswissenschaften geprägten Universität mit kurzen Wegen und vielen Nahbeziehungen. Der früheste konkrete Anstoß für das Handbuch ist eine Anfrage des Kösel-Verlags (Dr. Christoph Wild, München) bei Dr. phil. Peter Eicher (Tübingen). Der Verlag wollte das zweibändige Handbuch theologischer Grundbegriffe von Heinrich Fries (1962/63), im Lichte der ökumenischen und modernisierenden Bestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. 10. 1962 – 8. 12. 1965) überarbeitet, neu herausbringen. Eicher war von 1970 bis 1975 Assistent in der Abteilung »Fundamentaltheologie«, von 1975 bis 1977 bei Johannes Neumann in der Abteilung »Kirchenrecht« der Katholisch-Theologischen Fakultät.<sup>36</sup> An derselben Fakultät studierte und lehrte Dr. phil. Hubert Cancik damals »Altes Testament« und philologisch-historische »Einführungswissenschaft« (seit 1. 11. 1968). Ihre Zusammenarbeit brachte das geplante Handbuch in den Sog der sich neu formierenden Religionswissenschaft im Fachbereich Altertums- und Kulturwissenschaften.

Das Konzeptpapier für das Handbuch war im Frühjahr 1977 erarbeitet (s. hier 3.1). Der Vertrag zwischen den Herausgebern Hubert Cancik, Peter Eicher, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Ethnologie) und dem

<sup>36</sup> Peter Eicher (geb. 1943 in Winterthur, Schweiz); 1970: *Die anthropologische Wende*, Diss. phil Fribourg (bes. zu Karl Rahner); 1976: *Offenbarung – Prinzip der neuzeitlichen Theologie*, Diss. theol. Tübingen; 1977-2008: Professor für systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Paderborn, 1984: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 4 Bde., Kösel-Verlag, München <sup>2</sup>1991, <sup>3</sup>2005..

Münchener Verlag wurde am 9. 4./9. 7. 1979 unterzeichnet. Zu diesem Zeitpunkt sind, auf Wunsch des Verlags, noch Darstellungen ausgewählter Einzelreligionen vorgesehen.<sup>37</sup> Mit dem Fortgang der Arbeiten wurden jedoch die Differenzen zwischen allgemeiner und vergleichender Religionswissenschaft einerseits und Theologie andererseits deutlicher. Die Berufung von Peter Eicher nach Paderborn (April 1977) beschleunigte eine Trennung der theologischen von den religionswissenschaftlichen Themen und Zielen,<sup>38</sup> ermöglichte ein weiteres Handbuch, das *Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe* (hrsg. von Peter Eicher im Kösel-Verlag München 1984) und führte zur Auflösung des Vertrags für das religionswissenschaftliche Handbuch.<sup>39</sup>

Der Wechsel zum Verlag Kohlhammer, Stuttgart, vertreten durch Jürgen Schneider, gelang schnell.<sup>40</sup> Er war dadurch erleichtert, dass der Tübinger Latinist und Germanist Ernst Zinn (1910–1990) bereits die Verbindung geschaffen hatte zu dem Bremer Pastor Christel Matthias Schröder (1915–1996), dem Gründer und Herausgeber der inzwischen gewaltigen Reihe *Die Religionen der Menschheit* (Bd. 1, 1961).<sup>41</sup> Die Nähe des auf Theorie, Systematik und Wissenschaftsgeschichte ausgerichteten Handbuchs zu den großen und sehr kleinen vergangenen und zeitgenössischen Religionen jenseits des europäisch-mediterran dominierten Ausgangspunktes des Handbuchs wurde für die Herausgeber sehr fruchtbar.

37 Buddhismus, Christentum, Germanische Religionen, Griechische Religion, Islam, Judentum; für »Gnosis« und »Römische Religion« hatte Cancik bereits, voreilig, Autoren verpflichtet (Klaus Koschorke und Dario Sabbatucci; Schreiben von Cancik an Wild/Kösel, 10.10.1980).

38 Vom 30. 3.–1. 4. 1978 organisierte Eicher in Paderborn eine Tagung über »Religion als Subsystem«; hier wurden drei Pilot-Artikel für das Handbuch vorgestellt: Initiation (Laubscher), Polytheismus (Gladigow), Tradition (Cancik).

39 Auflösungsvereinbarung zwischen den Tübinger Herausgebern und dem Kösel-Verlag vom 15.–23. 12. 1980. – Die Planungen für das neue theologische Handbuch begannen 1979.

40 Vertragsabschluss Cancik, Gladigow, Laubscher mit dem Verlag Kohlhammer im März 1981; Änderungszusatz vom 25. 10. 1989: Matthias Laubscher scheidet aus, Karl-Heinz Kohl übernimmt ab Bd. 3 die Betreuung des Bereichs Ethnologie.

41 Zu Ernst Zinn vgl. Cancik, *Zum Gedenken*, 1991. – Zu Christel Matthias Schröder vgl. Junginger, *Christel Matthias Schröder*, 2001. Schröder hat noch 1937 mit einer Monographie, *Rasse und Religion. Eine rasse- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, gegen die »*Deutsche Gottschau*« von [Jakob] Wilhelm Hauer argumentiert. *Die Religionen der Menschheit*: Herausgeber-Vertrag vom September 1980 mit Hubert Cancik, Peter Eicher, Burkhard Gladigow, Martin Greschat.



#### 4.2. VOR- UND NEBENARBEITEN, ARBEITSMITTEL

Die Vorarbeiten zum Handbuch wurden begleitet von religionswissenschaftlichen Ringvorlesungen für HörerInnen aller Fakultäten und Gäste aus der Stadt. Herausgeber und MitarbeiterInnen des Handbuchs bildeten eine Kerngruppe, die als VeranstalterInnen und ReferentInnen von 1974/75 bis 1987/88 zehn Vorlesungsreihen organisiert und publiziert haben.<sup>42</sup> Die ReferentInnen sind überwiegend Tübinger KollegInnen aus allen Fakultäten, die auch im Hinblick auf die Gewinnung von AutorInnen für das Handbuch eingeladen wurden. Darunter sind nicht wenige Theologen beider Konfessionen: Peter Beyerhaus, Peter Eicher, Hartmut Gese, Norbert Greinacher, Hubertus Halbfas, Martin Hengel, Ernst Käsemann, Walter Kasper, Bernhard Lang, Jürgen Moltmann, Johannes Neumann, Karl Ernst Nipkow, Dieter Schellong. Die Serie wurde, den ökumenischen Ursprüngen des Handbuchs gemäß, in einem katholischen Verlag (Patmos, Düsseldorf, betreut von Hugo Zulauf) publiziert.<sup>43</sup> Der Beginn der Drucklegung des Handbuchs – der erste Band erscheint 1988 – ist das Ende dieser Serie.<sup>44</sup>

In jenen Jahren herrschte eine gewisse lexikographische Euphorie in Tübingen. Für die umfangreiche *Religion in Geschichte und Gegenwart* wurde die vierte, völlig neue Auflage erarbeitet (Verlag Mohr Siebeck, Tübingen, Bd. 1: 1998), für das Bibellexikon (hrsg. von Herbert Haag, Verlag Benziger, Zürich 1982) eine dritte; das innovative, forschungsintensive *Historische Wörterbuch der Rhetorik* (Wilfried Barner, Walter Jens, Gerd Ueding; Verlag Niemeyer, Tübingen) publizierte 1992 den ersten Band, der Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, den vielbändigen *Neuen Pauly* (Bd. 1: 1996) und das *Metzler Lexikon Religion* in vier Bänden (1999–2002), initiiert und organisiert von Tübinger ReligionswissenschaftlerInnen.

42 Eine Aufstellung steht im Anhang. – Die letzten beiden Ringvorlesungen, organisiert von Burkhard Gladigow, sind noch nicht veröffentlicht. Eine bearbeitete Neuauflage der gesamten Reihe, einschließlich der beiden unveröffentlichten Teile, wäre eine nützliche Aufgabe für die Tübinger Religionswissenschaft.

43 Weitere religionswissenschaftliche Vorlesungsreihen und Tagungen wurden in einer neuen Reihe publiziert, dem *Forum Religionswissenschaft*, das im Verlag Kösel, München erschien. Die Titel sind ebenfalls im Anhang verzeichnet.

44 Das erste Manuskript war 1982 eingegangen: Bernhard Lang, »Buchreligion«, drei Pilotartikel bereits 1978.

Ein Umstand beförderte alle diese Unternehmungen: die Erleichterung, Beschleunigung, Verbilligung geisteswissenschaftlicher Arbeit durch die neuen Techniken der digitalen Revolution.<sup>45</sup> Traditionsbewusste Verlage in Tübingen akzeptierten noch mit Bleistift geschriebene Manuskripte, sofern diese leserlich waren. Inzwischen hatten sich aber elektrische Schreibmaschinen ausgebreitet, die anspruchsvolleren (IBM) mit auswechselbaren Kugelköpfen für verschiedene Schriftsysteme und mit Korrekturband. Es gab noch den traditionellen Bleisatz, die Fahnen- und die oft mehrfache Umbruchkorrektur auf Papier mit Rotstift und Postversand. Aber der Facsimilator (»Fax-Gerät«) breitete sich aus, der Brief und Manuskript als telefacsimile schnell durch eine Telefonleitung schickte. Es gab zunächst noch keine elektronische Datenübermittlung; man arbeitete am Großrechner im Rechenzentrum der Universität; es gab zunächst keine Standleitungen in die Seminare, geschweige denn den PC am Arbeitsplatz oder zu Hause.

Die lange Entstehungsgeschichte des Handbuchs, die erst 2001 mit dem Erscheinen eines zusätzlichen, des fünften Bandes endete, durchlief alle Phasen der digitalen Revolution in den Geisteswissenschaften.<sup>46</sup>

45 Archeget der Tübinger Nachkriegs-Lexikographie ist das *Goethe-Wörterbuch*. Auf Anregung von Wolfgang Schadewaldt wurde es im Jahre 1946 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften ins Leben gerufen. Im Jahre 1951 wurde Schadewaldt nach Tübingen berufen und die Tübinger Arbeitsstelle gegründet. Seit 1978 erscheint das Goethewörterbuch im Verlag Kohlhammer, Stuttgart (2018: Bd. 6, 12. Lieferung). – Schließlich sei noch eines gescheiterten Projekts gedacht. Im Jahre 1970 kam das ebenfalls im Jahre 1946 von Georg Picht begründete Platon-Archiv – Platons Werke, auf ca. 600.000 Karteikarten verzettelt – nach Tübingen. Ein Platon-Lexikon ist nicht zustande gekommen. Die Geschichte wird berichtet von Hellmut Flashar, Zettel's Traum. Georg Picht und das Platon-Archiv, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* V/1, 2011, 94–104; Zusammenfassung von Uwe Walter: <https://blogs.faz.net/antike/2011/04/26/mit-platon-nicht-fertig-geworden-georg-pichts-zettelkasten/> (18. 02. 19). – Eine eigene Geschichte haben das *Lexikon der Alten Welt*, Artemis Verlag Zürich 1965, und das voluminöse *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, begründet von Gerhard Kittel, 1933–1979, Verlag Kohlhammer Stuttgart.

46 Unsere Führer in der Welt der digitalen Revolution waren Dr. theol. Wilhelm Ott, der Gründer und Leiter der nichtnumerischen Abteilung des Rechenzentrums der Universität Tübingen, und Dirk G. Kottke (Klassische Philologie). Alle Phasen des Handbuchs hat Hubert Mohr (Klassische Philologie) begleitet, die Lemmalisten auf grünem Endlospapier DIN A3 organisiert; als Autor hat er wertvolle Anstöße zur Wissenschafts- und Begriffsgeschichte gegeben, vgl. die Aufstellung seiner Artikel in *HrwG* 5, 458. Für den *Neuen Pauly* hat Dr. Matthias Kopp die digitale Substruktur geschaffen. Ausdrücklich erinnert sei auch die zuverlässige Unterstützung – unentbehrlich und meist unsichtbar – durch Beate Butter-Baumann (Klassische Philologie).

## 5. REZEPTION

Die Skizze der Geschichte eines fünfbändigen Handbuchs, die hier entworfen wurde, seiner Ursprünge und Anfänge, der institutionellen und personellen Voraussetzungen, der hochgesteckten Ziele und der bescheidenen Arbeitsmittel, ist zum einen ein Beitrag zur Geschichte religionswissenschaftlicher Arbeit an der Universität Tübingen. Sie ist zum anderen ein kleiner Beitrag zur Geschichte dieser Universität. Denn der lange Zeitraum, den Planung und Realisierung in Anspruch nahmen, von etwa 1970 bis in das erste Jahr des dritten Jahrtausends, ist zugleich die Zeit des Fachbereichs 11, der 1969 aus der alten Philosophischen Fakultät aus- und zu Beginn des dritten Jahrtausends in die neue Philosophische (Groß-)Fakultät rückgegliedert wurde.

Die Wirkung des Unternehmens in Tübingen und darüber hinaus ist schwer festzustellen. Jürgen Schneider, seinerzeit zuständiger Lektor des Verlags Kohlhammer, der das unternehmerische Risiko trug, erinnert sich

vor allem daran, dass eigentlich erst mit dem HrWG Grundlagen und Orientierungskriterien für ein spezifisch religionswissenschaftliches Verlagsprogramm geboten wurden. Aber auch für die bereits in den 1980er Jahren (vermutlich auch schon früher) von den »Tübingern« debattierte und dann immer konkreter werdende Neuaufstellung der RdM war das in seiner Konzeption stehende und ab Ende der 80er Jahre erscheinende HrWG wichtiger, hilfreicher Planungshintergrund und -impulsgeber.<sup>47</sup>

Für Schneider, den »Vermittler zwischen Geistesansprüchen und Markterfordernissen«,

[...] waren angesichts der HrWG-fundierten Neuformierungsanstrengungen für das RW-Programm, mit denen die Geschäftsleitung sehr einverstanden war, Erfordernisse wie Umfangserweiterungen oder Terminverschiebungen gut begründbar. Die notwendig gewordene Erweiterung des Handbuchs auf 5 Bände war, dessen bin ich mir

<sup>47</sup> Dieses und das folgende Zitat aus: Jürgen Schneider an Hildegard Cancik-Lindemaier, 31. 12. 2018; »RW-Programm«; gemeint sind u. a. die »Religionen der Menschheit« (RdM).

sicher, für die Nutzer dieses nun wirklich ›ersten, umfassenden, explizit religionswissenschaftlichen Lexikons im deutschsprachigen Raum« letztlich ein großer Gewinn – trotz längerer Erscheinungsdauer und erheblich höherem Ladenpreis gegenüber der ursprünglichen Umfangs-/Preisankündigung.

Die Anzahl der Besprechungen ist verhältnismäßig hoch, da jeweils die einzelnen Bände, besonders der systematische erste Band, und das schließlich vorliegende Gesamtwerk angezeigt wurden. Nur auf wenige kann an dieser Stelle hingewiesen werden.<sup>48</sup>

- a) Eine aufmerksame, kluge Besprechung des ersten Bandes druckte die Zeitschrift *Spirita*.<sup>49</sup> Anliegen und Positionierung des Unternehmens werden deutlich, die Schwächen konkret benannt: »die Zurkenntnisnahme neuerer Theorie- und Methodendiskussionen der Geschichtswissenschaft in unserer Wissenschaft [ist] zunehmend in den Hintergrund gedrängt« (S. 60); die »Religionsästhetik, eine der anstößigen Freiheiten, die sich das Buch herausnimmt, hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck«; die Frage, »ob die Konzentration auf die abendländische Religionsgeschichte nicht den ›Verdacht auf Eurozentrismus« nahelegt«, sei »mit einem deutlichen Ja zu beantworten«; immerhin wird der in Tübingen (und in Berlin) betriebenen Religionswissenschaft zugestanden, dass die Kritik des Eurozentrismus »in diesen Kreisen am deutlichsten und scharfsinnigsten« formuliert wird (S. 61). Hervorgehoben wird Sigurd Körbers Beitrag zur »Didaktik der Religionswissenschaft«: »ein Plädoyer für religionswissen-

48 Wenigstens genannt seien: Holger Jebens, Religionswissenschaft, in: *diesseits* 8 (1989). – Josep Boada, in: *Actualidad bibliografica de filosofia y teologia*, Hrsg.: Institut Teologia Fundamental, Barcelona/E 57 (Januar – Juni 1992) 28–29. – Knapp und differenziert in Lob und Kritik: Annette Wilke, in: *Theologische Revue* 100 (2004) 101–103. – Manfred Voigts betont die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Konfrontation von Begriffen aus religiösen Eigensprachen und der wissenschaftlichen Perspektive von außen. Sender Freies Berlin III: Horizonte, gesendet am 12. 01. 11991, 19:05–19:30. – Oberflächlich: Max Seckler (Katholische Theologie, Fundamentaltheologie). In: *Theologische Quartalschrift* 1995, 72 f (zu Bd. 3). Desgleichen Theo Sundermeier (Evangelische Theologie, Missionswissenschaft), Verlust der Sache? Ein Diskussionsbeitrag zum Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. I–V, 1988–2001. in: *Evangelische Theologie* 62 (2002), 318–321

49 *Spirita. Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Marburg 6 (1989), 60–62, gezeichnet »maw«.

schaftliches Engagement in Erziehung und Kulturpolitik«. Die Besprechung schließt mit froher Erwartung (S. 62):

Der Stoff ist da, die Arbeit kann beginnen. [...] Welche Anstrengung die Konzeption eines Handbuches angesichts der dürftigen Infrastruktur einer kleinen Wissenschaft bedeutet, wissen die Herausgeber selbst am besten. [...] Gerade deshalb seien die Hrsg. nachdrücklich dazu ermuntert, auf dem eingeschlagenen Weg gemeinsamer religionswissenschaftlicher Unternehmungen fortzufahren.

Haben sich dem Rezensenten diese Erwartungen erfüllt?

- b) In der Mitte des Weges, als zwei Bände erschienen und der dritte im Druck war, stellte Dr. Norbert Copray im *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel* kritische Fragen:<sup>50</sup> »Wozu ist Religionswissenschaft überhaupt wichtig, und worin liegt ihr akademische Existenzberechtigung?« Richtig wird bemerkt (S. 813), dass in dem Handbuch

die begriffliche Ebene eine stärkere und wichtigere Rolle spielt als die Phänomenebene, dass sehr viel die Begriffe untersucht werden, die Begriffsgeschichte dargestellt wird, gezeigt wird, was mit diesen Begriffen religionswissenschaftlich bisher passiert ist, wo sie herkommen, wo sie hinführen, dass aber sozusagen die Erfahrung, das Phänomen, was etwa im Bereich der Phänomenologie wichtig war, kürzer kommt. Ist dieser Eindruck richtig?

Die Zustimmung des Herausgebers ist sicher, aber ungeschickt formuliert:

Völlig richtig. Es sind »Religionswissenschaftliche Grundbegriffe«, wie der Titel des Buches angibt, also keine narrative Darstellung. Wir haben das bei vielen Artikeln immer wieder herausgestrichen. Es soll keine Darstellung sein. Zwar ist die Grundlage theoretisch-empirisch, es wird nur analysiert, was beobachtet werden oder im Prinzip beob-

<sup>50</sup> Norbert Copray, Über das »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe«. In: *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel* 19, 8. 3. 1991, 812–813 (Telefon-Interview mit Hubert Cancik).

achtet werden kann; aber es soll keine narrative Religionsgeschichte werden.

Weitere Fragen betreffen den Begriff »Religion«, der kein Stichwort im Handbuch geworden ist; die Einführung der Begriffe »Aggression« und »Frustration« als religionswissenschaftliche Grundbegriffe und das Thema »Gewalt und Religion«; den Unterschied zu Mircea Eliade. Copray stellt fest:

Sie vertreten einen viel geschichtlicheren Ansatz, während Eliade gerade darum bemüht ist, das Heilige wieder in seiner Reinheit herauszuschälen und die Geschichte und die Kultur als unnütze oder als belastende Prägungen abzustreifen [...] deshalb wird er wahrscheinlich von Theologen gern gelesen.

Auch hier musste der Herausgeber zustimmen: Das Handbuch fördert keine faszinösen Erlebnisse, Irrationalismus oder die Rückkehr in den archaischen Ursprung. Es versucht vielmehr Aufklärung, ein Verständnis von Kultur und Religion unter den Bedingungen der Moderne.

c) Karl-Wolfgang Tröger (Humboldt-Universität, Berlin, Evangelische Theologie) hat alle Bände des Handbuchs in der *Theologischen Literaturzeitung* besprochen – umsichtig, knapp und kritisch informierend.<sup>51</sup> Die geringe Beachtung außereuropäischer Länder und nichtchristlicher Religionen wird beanstandet, das Fehlen ausgerechnet der Disziplin Religionsgeschichte im Systematischen Teil des ersten Bandes zu Recht gerügt. Anlässlich des Erscheinens des letzten Bandes stellt Tröger zusammenfassend fest:

51 HrwG, Bd. 1–2, in: *ThLZ* 117/4 (1992) 261–263. – Bd. 3, in: *ThLZ* 119/12 (1994) 1057–1061. – Bd. 4, in: *ThLZ* 125/4 (2000) 379–381. – Bd. 5, in: *ThLZ* 129/11 (2004) 1165–1167. – Die Besprechung von Friedrich Wilhelm Graf, Professor für systematische Theologie und Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität, im Feuilleton der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 3. 10. 2002 ist zu umfangreich, gelehrt und anspruchsvoll formuliert, als dass sie hier knapp referiert werden könnte. Der für F. W. Graf entscheidende Einwand ist im letzten Satz formuliert: »Der akademische Anspruch, sich religiöse Symbolgehalte differenzlos rational transparent machen zu können, spiegelt nur einen irrationalen Wissenschaftsglauben, der selbst bloß zu den Objekten kritischer Religionsforschung gehört.« Die *petitio principii* ist offensichtlich.

Das Gesamtwerk, das von 1988 bis 2001 erschien, ist damit [sc. den Registern] bestens erschlossen. Nimmt man Konzeption und Planung des Handbuchs hinzu, dann repräsentiert das Werk religionswissenschaftliche Erkenntnisse der letzten 30 Jahre des 20. Jhs. Der Versuch, »Religionswissenschaft als eine empirische Wissenschaft im Rahmen der Kulturwissenschaften zu begründen und an ausgewählten Beispielen zu verdeutlichen, welchen Gewinn Begriffsgeschichte, kritische Begriffsanalyse, Wissenschaftsgeschichte für die Arbeit an Religion und Religionen erbringen« (Nachwort, 441), hat sich gelohnt. Er hat kräftige Impulse ausgelöst und seine Wirkung auch auf jene Benutzer des Handbuchs nicht verfehlt, die von der Theologie und von einer anderen Religionskonzeption herkommen. Ziel dieses Handbuchs, so betonen die Herausgeber am Schluss des Gesamtwerkes, ist »die Klärung allgemeiner, fundierender Begriffe der Religionswissenschaft und ihrer Kohärenz mit den Kultur-, Human- und Sozialwissenschaften« (441). Das geht schließlich alle an, die sich mit dieser Materie befassen. Davon abgesehen, ist das Handbuch eine Fundgrube an Grund- und Spezialwissen zu den einzelnen Stichwörtern mit Problemstellungen und einer Fülle von Fakten, Namen, Daten und Literaturhinweisen.

- d) Fritz Graf, klassischer Philologe mit einem religionswissenschaftlichen Schwerpunkt in der Antike, skizziert in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*<sup>52</sup> zuverlässig Aufbau und Zielsetzung des Handbuchs; er bestimmt dessen Stellung in der nationalen und internationalen Wissenschaftslandschaft: »in seinem resoluten (und zugleich unsicheren) Aufbruch in eine internationale Forschung eminent deutsch«. Graf kennt die besondere Situation im Deutschland der siebziger Jahre, als mit dem Handbuch eine »radikal säkulare« Religionswissenschaft konzipiert wurde, die sich als historische Anthropologie, Sozialwissenschaft, als eine empirische Wissenschaft im Rahmen der Kulturwissenschaften versteht:

In den siebziger Jahren, als das Handbuch in Tübingen konzipiert wurde, war dies ungewöhnlich, besonders in Deutschland, und Vor-

52 Fritz Graf, Dämon ja, Gott nein, in: *FAZ* vom 29. 07. 2002.

bilder waren selten. Die angelsächsische social anthropology war zu sehr auf ethnologische Gesellschaften fokussiert, und Mircea Eliade, der damals in Chicago vielleicht am breitesten eine anthropologische Religionswissenschaft vertrat, war zu mystisch und zu individualistisch-verblasen, als dass die jungen Tübinger ihm folgen konnten. Anregungen kamen von Frankreich und von Italien – in Frankreich weniger von der Religionswissenschaft als von einer Geschichtswissenschaft, für die Georges Duby und Lucien Febvre Mentalitäten und gesellschaftlich vermittelte Bilder entdeckt hatten, während die italienische Scuola di Roma seit ihrem Begründer Raffaele Pettazoni Religion als Teil von Gesamtkultur verstand, schon um gegenüber dem bedrohlich nahen Vatikan ein eigenes Profil zu haben. [...] Sein Enkelschüler Dario Sabbatucci ist denn auch der einzige Nichtdeutsche, der zum systematischen Teil beigetragen hat, und zwar das programmatische Kapitel »Religion und Kultur«, während die französische École des Annales ein eigenes wissenschaftshistorisches Kapitelchen erhielt und ihre Vertreter in der Prosopographie weit überdimensional dargestellt werden: ein programmatischer Overkill, der im Rückblick als jugendlicher Überschwang eher erheitert als befremdet.

Nach mancherlei Kritik – die Religionsethnologie »hätte Besseres verdient« –, Hinweisen auf Unklarheiten, Widersprüche und Lücken – »zu vage und in seiner Bibliographie längst überholt« [Artikel »Zeit«] – formuliert Graf seinen Schluss:

Und das Grundanliegen, Religionswissenschaft aus dem Einflussbereich von Theologie und Missionswissenschaft hinüber in die Human- und Sozialwissenschaften zu nehmen, ist heute noch ebenso aktuell, wenn nicht noch aktueller in einer Universitätslandschaft, deren reduzierte theologische Fakultäten zunehmend die Religionswissenschaft als Beschäftigungs- und Legitimationsmittel ausgemacht haben. [...] Aber der Zugriff auf Religion ist an einer theologischen Fakultät und durch Theologen ein tendenziell und oft auch faktisch anderer. Andererseits werden seit je und in zunehmendem Maße religiöse Themen in den Philologien und den Geschichtswissenschaften abgehandelt – öfter mit ungenügender methodologischer Fundie-



rung, weil über Religion jeder Mensch als homo naturaliter religiosus reden kann. Eine Religionswissenschaft im Verband der Kulturwissenschaften muss hier als Anreger und notwendiges Korrektiv wirken.

Ein Vierteljahrhundert nach dieser Diagnose haben Fritz Graf's Feststellungen nichts an Bedeutung und Aktualität verloren.

## 6. BIBLIOGRAPHIE

**ARCHIVQUELLEN:** UAT Universitätsarchiv Tübingen.

**AUFFARTH CHRISTOPH, JUTTA BERNARD, HUBERT MOHR (HRSG.):** *Metzler Lexikon Religion*. 4 Bde. Stuttgart, Weimar: Metzler 1999–2002.

**AUFFARTH, CHRISTOPH:** Allowed and forbidden words: Canon and Censorship in ‚Grundbegriffe‘, ‚Critical Terms‘, Encyclopaedias. Confessions of a person involved, in: Ernst van den Hemel; Asja Szafraniec (eds.): *Words. Religious Language Matters*. New York: Fordham UP 2016, 211–222; 546–550.

**BAUR, FERDINAND CHRISTIAN:** *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart*. Tübingen: Fues 2. Auflage 1860.

**BURKE, PETER:** *Was ist Kulturgeschichte?* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

**BURKERT, WALTER:** *Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32) Berlin; New York 1972; 2. Aufl 1997.

**CANCIK, HUBERT:** Stichwortkontrolle durch EDV für das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. In: *Protokolle des Colloquiums über die Anwendung der EDV in den Geisteswissenschaften*. Zentrum für Datenverarbeitung der Universität Tübingen. Tübingen 1978.

**CANCIK, HUBERT:** Dionysos 1933. W. F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik. In: Richard Faber; Renate Schlesier (Hrsg.): *Die Restauration der Götter*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1986, 105–123.

**CANCIK, HUBERT:** Zum Gedenken an Ernst Zinn. In: *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*. Darmstadt: Luchterhand 1990 (1991), 145–147.

- CANCIK, HUBERT:** Von Ferdinand Christian Baur zu Ernst Bloch: Religionswissenschaftliche Arbeit an der Universität Tübingen seit der Spätaufklärung. In: *Studi e Materiali* 62, n. s. XX 1/2 (1996 [gedruckt 1997]), 75–96.
- CANCIK-LINDEMAIER, HILDEGARD:** Opferphantasien. Zur imaginären Antike der Jahrhundertwende in Deutschland und Österreich (1987); Tun und Geben. Zum Ort des sogenannten Opfers in der römischen Kultur. In: Dies.: *Von Atheismus bis Zensur. Römische Lektüren in kulturwissenschaftlicher Absicht*. Hrsg. von Henriette Harich-Schwarzbauer; Barbara von Reibnitz. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006, 193–209; 211–229.
- DAVIES, NATALIE ZEMON:** *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, Calif.: University Press 1975.
- DE MARTINO, ERNESTO:** *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocaliss culturali*. Torino: Einaudi 1977.
- ELIADE, MIRCEA:** *Im Mittelpunkt*. Wien: Europaverlag 1977.
- ELIADE, MIRCEA (HRSG.):** *The Encyclopedia of Religion*. 16 Bde. New York: Macmillan 1987.
- FRANZ, MICHAEL:** Anrufung und Herausforderung. Lesarten antiker Kulturtheorie von Johannes Stroux (1946) bis zu Reimar Müller (2003). In: *Weimarer Beiträge* 1 (2008), 256–287.
- GEERTZ, CLIFFORD:** *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books 1973.
- GEERTZ, CLIFFORD:** *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- GINZBURG, CARLO:** *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Syndikat 1980 (italienische Erstausgabe Torino: Einaudi 1966).
- GINZBURG, CARLO:** *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach 1983.
- GLADIGOW, BURKHARD:** s. Gesambibliographie am Ende dieses Bandes.
- HABERMAS, JÜRGEN:** *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- HARRIS, HORTON:** *The Tübingen School*. Oxford: Clarendon 1975.
- JUNGINGER, HORST:** *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft*.

- Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches.* Stuttgart 1999.
- JUNGINGER, HORST:** Christel Matthias Schröder (1915–1996) und seine Bedeutung für die deutsche Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 9 (2001), 235–268.
- JUNGINGER, HORST:** Das »Arische Seminar« der Universität Tübingen 1940–1945. In: Heidrun Brückner u. a. (Hrsg.): *Indienforschung im Zeitenwandel.* Tübingen: Attempo 2003, 177–207.
- KEHRER, GÜNTER:** *Religionssoziologie.* Berlin: De Gruyter 1968.
- KEHRER, GÜNTER:** *Einführung in die Religionssoziologie.* Darmstadt: WBG 1988.
- KIPPENBERG, HANS G.:** *Die Entdeckung der Religionsgeschichte.* München: Beck 1997.
- KIPPENBERG, HANS G.; KOCKU VON STUKRAD:** *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe.* München: Beck 2003.
- LANTERNARI, VITTORIO:** *La grande festa.* Bari: Feltrinelli, 2. Aufl. 1976.
- LANWERD, SUSANNE:** *Mythos, Mutterrecht und Magie. Zur Geschichte religionswissenschaftlicher Begriffe.* Berlin: Reimer 1993.
- Kulturgeschichte heute. Zum hundertsten Band des Archiv für Kulturgeschichte.* WIEN: Böhlau 2018.
- MITTELSTRASS, JÜRGEN (HRSG.):** *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie.* 4 Bde. Stuttgart: Metzler 1995–1996.
- MOHR, HUBERT:** Die „École des Annales“. In: *HrwG* 1, Stuttgart 1988, 263–271.
- MORGENSTERN, MATTHIAS, REINHOLD RIEGER (HRSG.):** *Das Tübinger Institut Judaicum. Beiträge zu seiner Geschichte und Vorgeschichte seit Adolf Schlatter.* (Contubernium Bd. 83). Stuttgart: Steiner 2015.
- PERNAU, MARGRIT (HRSG.):** Neue Wege der Begriffsgeschichte. In: *Geschichte und Gesellschaft* 44 (2018) H. 1.
- SABBATUCCI, DARIO:** *Il mito, il rito e la storia.* Roma: Bulzoni 1978.
- SCHÖTTLER, PETER:** *Die »Annales« – Historiker und die deutsche Geschichtswissenschaft.* Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- SEGAL, ROBERT A., KOCKU VON STUCKRAD (HRSG.):** *Vocabulary for the Study of Religion.* Leiden u. a.: Brill 2015.
- STIETENCRON, HEINRICH, VON (HRSG.):** *Der Name Gottes.* Düsseldorf: Patmos 1975.

- TAYLOR, MARC C.:** *Critical terms for religious studies*. Chicago u. a.: University Press 1998.
- WIESING, URBAN U. A. (HRSG.):** *Die Universität Tübingen im Nationalsozialismus*. (Contubernium Bd. 73). Stuttgart: Steiner 2010.
- ZINSER, HARTMUT:** Religionskritik. In: *HrwG 1*, Stuttgart 1988, 310–318.
- ZINSER, HARTMUT (HRSG.):** *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin: Reimer 1988.

## 7. ANHANG: DIE DAS HRWG VORBEREITENDEN VERANSTALTUNGEN UND PUBLIKATIONEN<sup>53</sup>

- 1975 Heinrich von Stietencron (Hrsg.): *Der Name Gottes*. Düsseldorf: Patmos 1975,  
 1. Tübinger religionswissenschaftliche Ringvorlesung (WS 1974/75),  
 mit Beiträgen von: Peter Beyerhaus, Alexander Böhlig, Helmut Brunner, Hubert Cancik, Werner Eichhorn, Josef van Ess, Hartmut Gese, Burkhard Gladigow, Martin Hengel, Walter Kasper, Matthias Laubscher, Josef Simon, Heinrich von Stietencron.
- 1976 Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Religion und Moral*. Düsseldorf: Patmos 1976,  
 2. Tübinger religionswissenschaftliche Ringvorlesung,  
 mit Beiträgen von: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Tilemann Grimm, Heinz Halm, Hildebrecht Hommel, Günter Kehrer, Wolfgang Korff, Wolfgang Marschall, Karl Ernst Nipkow, Wolfgang Röllig, Martin Scharfe, Heinrich von Stietencron.
- 1978 Hubert Cancik (Hrsg.): *Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung*. Düsseldorf: Patmos 1978,  
 3. Tübinger religionswissenschaftliche Ringvorlesung,  
 mit Beiträgen von: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Hubertus Halbfas, Heinz Halm, Utz Jeggle, Wolfgang Kretschmer, Wolfgang Marschall, Hans Mayer, Peter Schreiner [Indologe].
- 1979 Heinrich von Stietencron (Hrsg.): *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und*

<sup>53</sup> Tübinger religionswissenschaftliche Ringvorlesungen, die nach 1983 stattfanden, sind nicht mehr als Ensemble publiziert.

- ihre Bewältigung in den Religionen*. Düsseldorf: Patmos 1979,  
4. Tübinger religionswissenschaftliche Ringvorlesung,  
mit Beiträgen von: Thomas Barthel, Hubert Cancik, Peter Eicher,  
Burkhard Gladigow, Konrad Hoffmann, Dietrich von Holst, Friedrich  
Kümmel, Matthias Laubscher, Wolfgang Loch, Jürgen Moltmann,  
Johannes Neumann, Gernot Rotter, Peter Schreiner, Heinrich von  
Stietenron, Hermann-Josef Vogt.
- 1979 Peter Eicher (Hrsg.): *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*.  
(Forum Religionswissenschaft 1) München: Kösel 1979,  
mit Beiträgen von: Hubert Cancik, Peter Eicher, Burkhard Gladigow,  
Matthias Laubscher, Ernst Topitsch.
- 1980 Günter Kehrler (Hrsg.): *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik  
Deutschland*. (Forum Religionswissenschaft 2) München: Kösel 1980,  
mit Beiträgen von: Hubert Cancik, Peter Heine, Günter Kehrler, Ernst  
Köhler, Michael Mildenerger, Dieter Schellong, Dietrich Zilleßen.
- 1981 Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Staat und Religion*. Düsseldorf: Patmos  
1981,  
5. Tübinger religionswissenschaftliche Ringvorlesung,  
mit Beiträgen von: Alexander Böhlig, Hubert Cancik, Peter Eicher,  
Richard Faber, Burkhard Gladigow, Ulrich Herrmann, Günter Kehrler,  
Matthias Laubscher, Wolfgang Röllig, Martin Scharfe, Heinrich von  
Stietenron.
- 1981 Günter Kehrler (Hrsg.): *Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel  
der Vereinigungskirche*. (Forum Religionswissenschaft 3) München:  
Kösel 1981,  
mit Beiträgen von: Eileen Barker, David G. Bromley/Anson D. Shu-  
pe, Franz Feige, Rainer Flasche, Bert Hardin/Wolfgang Kuner, Günter  
Kehrler, Klaus M. Lindner, Heinz Röhr, Udo Tworuschka.
- 1982 Hubert Cancik (Hrsg.): *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer  
Republik*. Düsseldorf: Patmos 1982,  
6. Tübinger religionswissenschaftliche Ringvorlesung,  
mit Beiträgen von: Hermann Bausinger, Hubert Cancik, Walter  
Dirks, Richard Faber, Helmut Fahrenbach, Rainer Flasche, Friedrich  
Heer, Ekkehard Hieronimus, Günter Kehrler, Hans Mayer, Winfried  
Mogge, Dieter Schellong, Walter Wuttke-Groneberg.
- 1983 Günter Kehrler (Hrsg.): »Vor Gott sind alle gleich«. *Soziale Gleichheit*,

- soziale Ungleichheit und die Religionen*. Düsseldorf: Patmos 1983,  
7. Tübinger religionswissenschaftliche Ringvorlesung,  
mit Beiträgen von: Hubert Cancik, Heinz Gaube, Stephen Gerö,  
Günter Kehrer, Hans G. Kippenberg, Bernhard Lang, Johannes Neu-  
mann, Fritz Opitz, Wolfgang Röllig, Wolfgang Schenkel, Peter Schrei-  
ner [Indologe], Suresh Ambalol Upadhyaya, Günter Vogler.
- 1983 Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*.  
(Forum Religionswissenschaft 4) München: Kösel 1983,  
mit Beiträgen von: Gerhard J. Baudy, Burkhard Gladigow, Günter  
Kehrer, Hans G. Kippenberg, Karl-Heinz Kohl, Bernhard Lang, Rai-  
ner Piepmeier, Walter Wuttke-Groneberg.
- 1986 Heinrich von Stietencron (Hrsg.): *Theologen und Theologien in ver-  
schiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf: Patmos 1986,  
8. Tübinger religionswissenschaftliche Ringvorlesung (WS 1982/83),  
mit Beiträgen von: Jan Assmann, Hubert Cancik, Heinz Gaube,  
Burkhard Gladigow, Kurt Goldammer, Norbert Greinacher, Tilemann  
Grimm, Ernst Käsemann, Günter Kehrer, Bernhard Lang, Johann  
Maier, Alois Payer, Siegfried Raeder, Heinrich von Stietencron.

[nicht publiziert]:

- WS 1986/87 9. Ringvorlesung der kulturwissenschaftlichen Fakultät:  
Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen,  
Jan Assmann; Burkhard Gladigow; Kurt Goldammer; Günter  
Kehrer; Fritz Krafft; Jürgen Mittelstraß; August Nitschke;  
Friedemann Rex; Matthias Schramm; Hubert Seiwert.
- WS 1987/88 10. Ringvorlesung der kulturwissenschaftlichen Fakultät:  
Bilder anderer Welten. Importierte und konstruierte Weltbil-  
der.  
Rainer Flasche; Manfred Frank; Karl Hoheisel; Wolfgang  
Schuller; Gerhard Vollmer; Hartmut Zinser.



# ETSI DEUS NON DARETUR: DIE SÄKULARITÄT VON RELIGIONSWISSENSCHAFT

HORST JUNGINGER

## METHODISCHER AGNOSTIZISMUS

Bei der wissenschaftlichen Arbeit die Annahme einer realen Existenz von Gott, Göttern und anderen übernatürlichen Wesen auszuklammern, gehört zu den Grundvoraussetzungen der nichttheologischen Religionswissenschaft. Um nicht in den Streit der Religionen über den Wahrheitsgehalt ihrer Glaubenslehren hineingezogen zu werden, stützt sie sich auf das Prinzip des »methodischen Agnostizismus«, der mit einem positiven Glaubens- oder Unglaubensbekenntnis nicht vereinbar ist. In Abgrenzung zum Wissenschaftsverständnis der Theologie als Lehre von oder Rede über Gott (θεός + λόγος) postuliert der Agnostizismus die grundsätzliche Unerkennbarkeit einer transzendenten Realität. Auf dieser Grundlage wurde es möglich, sich vom Wahrheitsanspruch des Christentums distanzieren zu können, ohne ihn explizit verneinen zu müssen.

Für die sich im 19. Jahrhundert formierende Religionsforschung auf nichtreligiöser Grundlage hatte die Suspendierung der Wahrheitsfrage existenzielle Bedeutung. Die Religionswissenschaft konnte sich nur deshalb als Universitätsfach etablieren, weil sie sich vom Wahrheitsmonopol der Kirche fernhielt. Eine agnostische Haltung ist ihr somit bereits in die Wiege gelegt. Würde man der dominierenden Glaubenslehre ein höheres Maß an Wahrheit zugestehen als allen anderen Religionen, wäre der religionswissenschaftlichen Arbeit die Existenzberechtigung entzogen. In der Zeit des Staatskirchentums bedeutete die Anwendung des politischen Gleichheitsgedankens auf das Gebiet der Religion eine bahnbrechende Neuerung, deren epochemachende Wirkung erst in der Weimarer Republik zum Durchbruch kam. Religionswissenschaftler traten dabei als Wegbereiter des demokratischen Fortschritts in Erscheinung und leisteten einen nicht unwesentlichen Beitrag dazu, dass das Prinzip der allgemeinen Religionsfreiheit gegen den erbitterten Widerstand der Kirchen durchgesetzt werden konnte. Der säkulare Staat und die



säkulare Religionswissenschaft stehen in einem Verhältnis der Wahlverwandtschaft zueinander.

## ANTHROPOLOGISIERUNG DER RELIGIONSGESCHICHTE

Die Allgemeine Religionsgeschichte, wie die Religionswissenschaft am Anfang hieß, befand sich vor 1919 in einem kaum auflösbaren Widerspruch zur partikularen Heilsgeschichte des Christentums. Während des Kaiserreichs tangierte das kirchliche Religionsmonopol fast alle Gesellschaftsbereiche und gereichte denjenigen zum Nachteil, die, wie die ReligionswissenschaftlerInnen an der Universität, davon abwichen. Die Angst der Kirchen, unter demokratischen Bedingungen Einfluss zu verlieren, war vollkommen berechtigt. Nicht zufällig erfolgte der Aufschwung der Religionswissenschaft in der Weimarer Republik im Kontext einer Pluralisierung der Religionsverhältnisse, die in dem Augenblick einsetzte, als das religiöse Zwangssystem der Monarchie zu existieren aufhörte. Allerdings bereitete das Dritte Reich der weltanschaulichen Vielfalt bereits nach zwölf Jahren ein rasches Ende. Nicht wenige Religionswissenschaftler gerieten in völkisches Fahrwasser und schwenkten auf die Erforschung einer angeblich rassistisch determinierten Religionsgeschichte des Arier- oder Indogermanentums ein.<sup>1</sup> In der Folge kam es zu einer Re-theologisierung der Religionsforschung unter völkisch-paganen wie völkisch-christlichen Vorzeichen. Es dauerte lange, bis sich die Religionswissenschaft davon erholte.

Im Zuge der allgemeinen Rechristianisierung Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg tat sich die Religionswissenschaft schwer, ihr nationalsozialistisches Erbe abzuwerfen und sich gegen die Ansprüche der konfessionellen und Dialektischen Theologie zu behaupten. Mitte der 50er Jahre hatten etwa 40 Prozent der Mitglieder der 1950 gegründeten Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte einen kirchlichen oder theologischen Hintergrund.<sup>2</sup>

---

1 Heinrich, *Die deutsche Religionswissenschaft und der Nationalsozialismus* 2002. Auch ich habe mich ausführlich zur Religionswissenschaft im Dritten Reich geäußert. Siehe dazu die im Literaturverzeichnis aufgeführten Beiträge.

2 1953 hatte die DVRG 135, 1955 168 Mitglieder. Die Zahlen nach zwei Mitgliedslisten aus dem Nachlass von Christel Matthias Schröder (1915–1996), der sich im Bundesarchiv befindet.

Unter diesen Umständen war es nicht verwunderlich, dass sich der Impuls für eine nichtkonfessionelle Religionsforschung in Gestalt der Religionsphänomenologie artikuliert, da sich ihrem allgemeinreligiösen Standpunkt auch freie ChristInnen und liberale TheologInnen anschließen konnten. Aus diesem Grund erfolgte die Ablösung der Religionswissenschaft von der Theologie über den Umweg der Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie. Deren ahistorische und essenialisierende Grundannahmen wurden von wenigen so prinzipiell kritisiert wie von Burkhard Gladigow. Die »neuen Ansätze in der Religionswissenschaft«, wie sie der programmatische Titel eines von ihm und Hans G. Kippenberg herausgegebenen Sammelbandes 1983 proklamierte, brachten zum Ausdruck, dass die Religionswissenschaft im Begriff war, einen neuen Kurs einzuschlagen. Getragen wurde die Neuausrichtung von einer Gruppe von HochschullehrerInnen, die – zwischen den 1920er und 1940er Jahren geboren – das Fundament errichteten, auf dem das Haus der Religionswissenschaft heute steht.<sup>3</sup>

Als langjähriges Mitglied und Vorsitzender des DVRG-Vorstandes spielte Gladigow bei dieser Entwicklung eine wichtige Rolle. Ich selbst habe ihn während meiner Studienzeit in den 80er Jahren als jemand kennen und schätzen gelernt, dessen Arbeiten sich durch eine innovative Herangehensweise und tiefeschürfende Analyse unterschiedlichster Themenbereiche auszeichnete. Unsere Hilfskräfte hatten ganze Berge an Büchern aus der Universitätsbibliothek anzuschleppen, die von ihm durchgearbeitet und in seine Überlegungen einbezogen wurden. Gladigows unprätentiöse und für die Anliegen von Studierenden und Lehrenden gleichermaßen offene Art trug maßgeblich dazu bei, dass am religionswissenschaftlichen Institut in Tübingen ein außerordentlich fruchtbares und von jeglichem Streit freies Arbeitsklima herrschte.

Wie lange es dauerte, bis die Religionswissenschaft in den universitären Strukturen tatsächlich Fuß fassen konnte, lässt sich in meinem Fall daran ersehen, dass zwei DFG-Projekte von mir über die Religionswissenschaft im Dritten Reich 1996 und 1998 noch unter »historischer Theologie« beantragt

---

3 Erwähnt seien ohne Anspruch auf Vollständigkeit Peter Antes (\*1942), Ulrich Berner (\*1948), Hubert Cancik (\*1937), Carsten Colpe (1929–2009), Rainer Flasche (1942–2009), Burkhard Gladigow (\*1939), Klaus Heinrich (\*1927), Günter Kehr (\*1939), Hans G. Kippenberg (\*1939), Michael Pye (\*1939), Kurt Rudolph (1929–2020), Hubert Seiwert (\*1949), Hartmut Zinser (\*1944).

werden mussten.<sup>4</sup> Das erschien mir umso grotesker, als ich weder ein theologisches Thema bearbeiten wollte, noch an einer theologischen Fakultät angestellt war, noch eine theologische Ausbildung durchlaufen hatte. Erst seit 2003 ist die Religionswissenschaft bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft mit eigenen FachgutachterInnen vertreten. Die beeindruckende Entwicklung der deutschen Religionswissenschaft in den letzten Jahrzehnten verdankt sich in hohem Maße einer Gelehrten-Generation, die, meist als Einzelkämpfer, institutionelle Pionierarbeit leisteten, über die man sich heute kaum noch eine Vorstellung zu machen vermag. Ein Nachteil ist dabei, dass ein kleines Fach wie die Religionswissenschaft in hohem Maße vom individuellen Engagement Einzelner abhängt. Das gilt im Guten wie im Schlechten.

Gladigow gehörte zu den Ersten, die den mit Beginn des Dritten Reiches abgerissenen Strang einer historisch-kulturwissenschaftlichen Religionsforschung wieder aufgriffen und mit großem Geschick in dem sich herausbildenden Feld der Kulturwissenschaften zur Geltung brachten. Die von ihm und anderen forcierte kulturwissenschaftliche Wende in der Religionswissenschaft hatte den durchaus erwünschten Nebeneffekt, dass sich in ihrem Fahrwasser die Anthropologisierung der Religionsgeschichte vorantreiben ließ. Wenn man die Religion als Teil der allgemeinen Kulturentwicklung betrachtet, ergibt sich daraus die unmittelbare Schlussfolgerung auf den Menschen als »Macher« (*faber mundi*) seiner religiösen Welt.

Im Anschluss an die Anthropologie der Stoa hatte Cicero den berühmten Satz des Protagoras, wonach der Mensch das Maß aller Dinge ist, auf das menschliche Sozialverhalten übertragen: Alles, »was die Erde erzeugt, bringt sie zum Gebrauch der Menschen hervor und auch die Menschen selbst sind der Menschen und ihres gegenseitigen Nutzens wegen geschaffen«.<sup>5</sup> Wendet man Ciceros Formulierung *homines hominum causa* auf die Religions-

4 Antragsteller waren Burkhard Gladigow und Günter Kehrer.

5 »Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se alii alii prodesse possent«. Cicero, *De officiis* 1,22,1, das Zitat bei Gladigow, *Homines hominum causa*, 2005, 74, Hervorhebung von mir. [Aber da ja, wie von Plato vortrefflich geschrieben wurde, wir nicht nur für uns geboren wurden und einen Teil unserer Existenz das Vaterland beansprucht, einen Teil die Freunde, und, wie es den Stoikern gefällt, alles, was auf Erden entstände, zum Gebrauch der Menschen erschaffen werde, die Menschen aber um der Menschen willen erschaffen seien, dass sie sich selber untereinander zu nützen vermöchten (Übersetzung von Karl Büchner 1964)].

geschichte an, wird der sich selbst (er)zeugende Mensch in einem ganz praktischen Sinn zum *Homo faber* seiner Religion. Davon abgesehen bewirkt der humanozentrische Perspektivwechsel auch ein anderes Urteil über die Götter (*perì theôn* περὶ θεῶν). Ihr Wirklichkeitsbereich, und nicht der der Menschen, erscheint dann als eine Welt ohne Maß und Regel. Weil die Götter schalten und walten, wie sie wollen, kann ihre Wahrheit nie absolut, sondern nur relativ sein mit der Folge, dass sich ihre Bekundungen durch epistemischen Relativismus charakterisieren. Obwohl dem menschlichen Erkenntnisvermögen unterstellt wird, zwischen wahr sein und wahr scheinen nicht gut unterscheiden zu können, ist es gerade umgekehrt das entscheidende Kennzeichen der *res divina*, dass bei ihnen Erscheinung und Wesen zusammenfällt.

Der Skeptizismus der antiken Philosophie ließ den Göttern umso weniger Spielraum, je mehr sich auf seiner Grundlage ein Autonomiedenken entwickelte, das unempfindlich gegen gesellschaftliche Religionsnormen wurde. Sind die Lehren der Religion überhaupt glaubhaft? Was ist ihr Nutzen für Individuum und Gemeinschaft? Welche Funktion hat sie im Hinblick auf Kultur und Gesellschaft? Sind unterschiedliche Religionssysteme miteinander vergleichbar, und worin unterscheiden sie sich von nichtreligiösen Denk- und Lebensformen? Was folgt aus der Verschiebung der Blickrichtung von Gott auf den Menschen? Unter Aufnahme besonders des semiotischen Kulturbegriffs von Clifford Geertz und der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns versuchte Gladigow, die Relevanz solcher Fragen für die Religionswissenschaft zu durchdenken. Die darauf gegebenen Antworten müssen selbst dann richtig sein, wenn es Gott nicht geben sollte (*etsi deus non daretur*). Das ist die ursprüngliche Pointe des Agnostizismus. Auf Gott bezogene Menschen- und Weltbilder mögen ein adaptives Leistungsvermögen eigener Art haben, um auf ihre Weise mit dem Leben zurechtzukommen. Doch der Vorteil der Religion, Gegensätze zu bewältigen, die mit gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozessen bei sich institutionell verfestigender Arbeitsteiligkeit immer einhergehen, wird durch den Nachteil erkaufte, dass nicht nur ihr symbolisches Inventar, sondern ihr ganzes Denken und Handeln der irdischen Realität verhaftet bleibt, die sie religiös aufzuheben verspricht. Religion lässt sich somit als jener kulturelle Teilbereich bestimmen, der »die Dif-

ferenzierungsfolgen, denen er seine Entstehung selbst ›verdankt‹ hat, ständig ›aufzuheben‹ versucht.«<sup>6</sup>

Zurecht betonte Gladigow, dass der Mensch als *animal symbolicum* (Ernst Cassirer) über ein theoretisches Geschick zum Meta-Symbolisieren verfügen muss, um sich in einem komplexen Gefüge sich permanent verändernder und gegenseitig durchdringender Symbolsysteme verorten zu können. Dreh- und Angelpunkt ist dabei die Fähigkeit zur Abstraktion von Glaubensinhalten, die sich notwendigerweise auf Zuschreibungen und andere menschliche Beweggründe reduzieren, falls Gott als Ursache wegfällt. Nicht der Agnostizismus, sondern die Einnahme einer Metaperspektive bildet die Basis der religionswissenschaftlichen Arbeit.

## DIE PROGRAMMATISCHE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN RELIGIÖSER UND WISSENSCHAFTLICHER ERKENNTNIS

Dass sich die Religionswissenschaft so erfolgreich in die kulturwissenschaftliche Debatte einbringen konnte, hatte sehr viel damit zu tun, dass die bereits in der formativen Phase der Religionswissenschaft so ertragreiche Auseinandersetzung mit dem Klassischen Altertum zu einer neuen Blüte gebracht werden konnte. Die doppelte Bedeutung des Ausdrucks Religionsgeschichte als Bezeichnung für den Gegenstand und die Methode seiner Erforschung ist eine Erbschaft der antiken Historiographie, die schon im 5. vorchristlichen Jahrhundert ein erstes Bewusstsein ihrer selbst entwickelte.<sup>7</sup> Nur wenige haben wie Gladigow erkannt, dass eine »allgemeine« Religionsgeschichte nicht nur die Einebnung aller partikularen Wahrheitsansprüche zur Folge haben muss, sondern dass daraus auch die erkenntnistheoretische Notwendigkeit erwächst, die Bereiche der religiösen und wissenschaftlichen Wahrheit konzeptionell auseinanderzuhalten. In der Verbindung von Klassischer Philologie und Religionswissenschaft fiel es Gladigow vielleicht leichter als anderen, an

<sup>6</sup> Gladigow, *Homines hominum causa* 2005, 75.

<sup>7</sup> Will, *Herodot und Thukydides. Die Geburt der Geschichte*, 2015. Dass der Begriff Geschichte sowohl das Objekt als auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Objekt bedeutet, springt einem sofort ins Auge, wenn das englische Wort *history* ins Deutsche oder das deutsche Wort *Geschichtswissenschaft* ins Englische übersetzt werden soll.

die epistemologischen Diskurse der antiken Philosophie anzuknüpfen und sie mit der religionswissenschaftlichen Arbeit der Gegenwart zu verschränken. Das Entscheidende für die religionswissenschaftliche Theoriebildung ist vor diesem Hintergrund nicht der methodische Agnostizismus, sondern der philosophische Skeptizismus, der den Wahrheitswert religiöser Aussagen auf die Ebene einer wissenschaftlichen Metatheorie verlagert.

Die Erkenntnis, dass es verschiedene Grade an Gewissheit gibt, und die Feststellung, dass Menschen Ereignisse unterschiedlich wahrnehmen, bezeichnen wichtige Antriebskräfte der abendländischen Philosophie bei ihrer Suche nach Ursachen für vorgefundene Wirkungen. Dass es bei unklaren Sachverhalten sinnvoll ist, sich nicht vorschnell zu äußern, wurde als erstes von einer Philosophenschule reflektiert, deren Namen auf Pyrrhon von Elis (ca. 360–270) zurückgeht. Der Pyrrhonismus plädierte mit dem Begriff der *Epoché* (ἐποχή) dafür, bei nicht ausreichender Gewissheit keine voreiligen Urteile zu fällen.<sup>8</sup> Dem durch die verschiedenen philosophischen Systeme verwirrten Denken täte es gut, zunächst einmal innezuhalten – das griechische Wort ἐπέχω bedeutet »anhalten«, »zurückhalten« –, um in einem Zustand der inneren Ruhe einen sicheren Standpunkt zu gewinnen. Mit dem Idealbild der Seelenruhe (Ataraxie) entstand ein Philosophiekonzept, das den Beschwerden der alltäglichen Lebenserfahrung eine eudämonistische Ethik entgegenstellte. Außerdem eröffnete sich dadurch auch die Möglichkeit, dogmatischen Behauptungen in der gefassten Haltung philosophischer Skepsis entgegenzutreten.<sup>9</sup> Nur gut begründete Aussagen zu akzeptieren, war ein Kernanliegen der Stoa und ein zentraler Pfeiler der antiken Philosophie.

#### DAS RELIGIONSPHÄNOMENOLOGISCHE GEGENKONZEPT

Heute versteht man unter *Epoché* meist nur noch einen durch zwei geschichtliche Haltepunkte bestimmten Zeitabschnitt. Der philosophische *Epoché*-Begriff wurde in neuerer Zeit besonders von Edmund Husserl (1859–1938) aufgegriffen, der mit ihm die Frage erörterte, wie sich subjektive Bewusstseinsgehalte und die objektive Realität der natürlichen Welt aufeinander be-

8 Hossenfelder, *Epoché* 1972, 594 f. Allan, *Epoche* 2015. Berner, *Gegenstände der Religionswissenschaft* 2016, Berner, *Aufklärung* 2007.

9 Hossenfelder, *Ataraxia* 2003, 146 f.

ziehen lassen. In Husserls transzendentaler Phänomenologie steht das Wort Epoche für den Übertritt vom natürlichen Seinsglauben zur phänomenologischen Ebene der Erfahrung. Dabei soll alles Vorwissen außer Vollzug gesetzt werden, um den Mechanismus des Bewusstseins genauer bestimmen zu können. Husserl hat sein Konzept der phänomenologischen Reduktion von Wissensbeständen, deren Evidenz nur auf den ersten Blick natürlich gegeben zu sein scheint, mehrere Male überarbeitet und der transzendentalen Phänomenologie Kants angenähert. Ihm wäre es nie in den Sinn gekommen, seine erkenntniskritische Bewusstseinsphilosophie auf das Gebiet der übersinnlichen Erfahrung auszudehnen. Dort erlangtes »Wissen« hat mit der Philosophie als Wissenschaft nichts zu tun.

Im äußerlichen Anschluss an Husserls Terminologie trat das *Epoché*-Konzept der Religionsphänomenologie gleichfalls in der Haltung des Skeptizismus auf den Plan. Der religionsphänomenologische Zweifel wandte sich aber nicht gegen die subjektive Gewissheit des religiösen Glaubens, sondern gerade umgekehrt gegen den »Positivismus« einer Wissenschaft, die behauptete, dass über supranaturale Glaubensinhalte nichts Sicheres – streng genommen gar nichts – ausgesagt werden könne. Der religionsphänomenologische *Epoché*-Begriff stellt das Anliegen der Philosophie als strenger Wissenschaft auf den Kopf. Besonders van der Leeuws »Erlebniswissenschaft« der religiösen Erfahrung fällt auf das zurück, was Husserl Zeit seines Lebens als Psychologismus und subjektivistische Fehlentwicklung des Denkens bekämpfte.

In einem Sammelband über die Zukunft der Religionsphänomenologie wies Gladigow deren religiöse Implikationen mit für ihn ungewöhnlich deutlichen Worten als verfehlt und für eine religionswissenschaftliche Systematik ungeeignet zurück.<sup>10</sup> Weit davon entfernt, seriöse Aussagen über das geheime Mysterium der Religion zu machen, sei der/die ReligionsphänomenologIn gezwungen, den behaupteten Objektgehalt des religiösen Arkanums mit Hilfe einer inspirierten Interpretation zu entwickeln. Anstelle einer wissenschaftlichen Erklärung lege er in quasireligiöser Weise Zeugnis ab, um überhaupt etwas sagen zu können. Ohne mystagogischen Kommentar bliebe die Beschäftigung der Religionsphänomenologie mit dem inneren Wesen der Religion aussage- und wirkungslos. Die Öffnung des Sakralen zum Profanen hin

10 Gladigow: »Imaginierte Objektsprachlichkeit«, 2001.

werde von ihren Repräsentanten so wenig begründet wie die damit assoziierte Brechung der Homogenität von Raum und Zeit. Hier werde keine Methodik der Religionswissenschaft vorgestellt, sondern eine Epiphanielehre vertreten, die sich in Ermangelung wissenschaftlicher Kategorien einer affirmativen und zur Identifikation drängenden Sprache bedient.<sup>11</sup>

Die Objektsprachlichkeit der Religionsphänomenologie ist also genau dort, wo es am meisten darauf ankäme, »imaginiert«. Deshalb sei es nicht verwunderlich, dass für den inneren Kernbereich der Religion eine außerwissenschaftliche Zugangsqualifikation verlangt wird, die den Vorteil hat, interessegeleitete Postulate gegen Kritik zu immunisieren. Außerdem soll es auf diese Weise möglich sein, das innere Wesen einer Religion erfassen und die uninspirierte Analyse bloß äußerlicher Phänomene, wenn schon nicht zu ersetzen, so doch zumindest vervollständigen zu können. Im Anschluss an Richard Reitzenstein (1861–1931) spricht Gladigow hier von einem neuen Typ der wissenschaftlichen Initiation, die sich ihre heiligen Texte auf dem Weg eines »Lesemysteriums« erschließt und deren Religionsdeutung als »schöpferische Hermeneutik« angelegt ist. Das aneignende Lesen gerät dabei in die Nähe eines Kultaktes mit einer transformierenden Kraft, die nicht zuletzt der eigenen Selbstbefreiung dient. Die Bildung religionswissenschaftlich verwendbarer Allgemeinbegriffe, Kategorien und Klassifikationen werde von Religionsphänomenologen wie Gerardus van der Leeuw (1890–1950), Rudolf Otto (1869–1937) oder Mircea Eliade (1907–1968) bewusst umgangen und durch eine platonisierende Wesensschau und »den virtuos gehandhabten Zugang zu einer sich offenbarenden Wirklichkeit ersetzt«.<sup>12</sup>

Bei nachlassender Verbindlichkeit des christlichen Glaubens finde sich die Selbststoffbarung des Heiligen verstärkt in alternativen und außereuropäischen Traditionen. Nicht von ungefähr weise Eliades Hierophanie-Konzept eine natürliche Affinität zu esoterischen Unterströmungen auf: »Was Wunder, dass der aktuelle Paganismus aus Eliades Werken Honig saugt!«<sup>13</sup> Eliade selbst erwecke den Eindruck, die »kreative Hermeneutik« seiner Religionsforschung

11 Ebd., 424–427.

12 Ebd., 424. Siehe dazu auch Gladigow, *Von der ›Lesbarkeit der Religion‹* 2000 (bes. 108–113 und 116–117) und ders., *Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit* 2009, bes. 21–23. Anklänge an die *Lectio divina* des Christentums sind bei der religionsphänomenologischen Deutung des Heiligen unübersehbar.

13 Gladigow, *›Imaginierte Objektsprachlichkeit‹* 2001, 426.



würde etwas bieten, das den Horizont einer in die Zwänge des Rationalismus eingeschlossenen Wissenschaft zu transzendieren vermag. In der doppelten Kritik am »Terror der Geschichte« und am wissenschaftlichen Positivismus sei es von ihm nur konsequent gewesen, die Religionsgeschichte zu einer *saving discipline* zu erklären.<sup>14</sup>

Trotz ihrer hochtrabenden Ansprüche bleibt Eliades Erlösungslehre aus Gladigows Sicht eine reine Schreibtischsoteriologie, der das Stigma der modernen Wissenschaft eingepreßt ist. Gladigow fiel es nicht schwer, die religionsphänomenologische Rückbesinnung auf religiöse Urphänome jenseits des Geschichtlichen als »archaisierende Ontologie« und »akademischen Nativismus« zu kritisieren. Der Versuch, sich fremde Religionen im Medium der Wissenschaft anzueignen, könne ohne weiteres mit einer politischen Agenda verknüpft werden. Die im Zeitalter des Kolonialismus entstandene Religionswissenschaft sei nicht ganz unbeteiligt daran gewesen, dem Westen die Religionen der kolonisierten Völker wissenschaftlich zu erschließen und dadurch »importfähig« zu machen.<sup>15</sup>

Mit ihrem Ansatz der narrativen Unmittelbarkeit religiöser Erfahrungen vermag die Religionsphänomenologie auch heute noch eine große Anziehungskraft zu entfalten. Besonders Menschen, die ihre religiösen und wissenschaftlichen Interessen miteinander verbinden wollen, fühlen sich davon angezogen. Die Synthetisierung von Religion und Wissenschaft zu einer religiösen Religionswissenschaft lässt freilich ein Zwitterwesen entstehen, das den gegenläufigen Ansprüchen beider Seiten zwar entsprechen will, aber nicht entsprechen kann (*nemo placet omnibus*). Der Wissenschaft ist sie zu wenig wissenschaftlich, der Religion zu wenig religiös. Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch der Versuch, die wissenschaftliche Skepsis gegenüber der Religion in eine religiöse Skepsis gegenüber der Wissenschaft zu verwandeln. Eine rein säkulare Religionswissenschaft werde die religiöse Innenseite der Religion niemals erfassen können. Sie sei dazu verdammt, Religiöses auf

14 »Mit Hilfe einer inspirierten Interpretation hört die Geschichte der Religionen auf, ein Museum von Fossilien, Ruinen und überholten mirabilia zu sein, und wird, was sie von Anfang an für einen Forscher sein sollte: eine Reihe von ›Botschaften‹, die darauf warten, entziffert und verstanden zu werden.« »Die Religionsgeschichte, wie ich sie verstehe, ist eine erlösende Disziplin.« Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung* 1973, 11 und Eliade, *Im Mittelpunkt* 1977, 287, zitiert nach Gladigow, *Von der ›Lesbarkeit der Religion‹* 2000, 116 f.

15 Gladigow: *Imaginierte Objektsprachlichkeit*, 2001, 434–436, hier 436.

Nichtreligiöses zu reduzieren und sich mit Äußerlichkeiten abzugeben, die man mit den Schattenbildern vergleichen kann, die in Platons Höhlengleichnis eine unbekannte Lichtquelle an die Wand wirft.

#### DAS RELIGIONSTHEOLOGISCHE GEGENKONZEPT

VertreterInnen einer theologischen Religionswissenschaft stoßen sich vor allem an Gladigows analytischer Differenzierung zwischen religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnis. Ihr Ausgangspunkt besteht in der umgekehrten Annahme, Glauben und Wissen würden eine synthetische Einheit bilden. Sowohl bei der Religionsphänomenologie als auch bei Religionstheologie liegt der besondere Reiz in einem antidogmatischen Selbstverständnis begründet, das sich gleichermaßen auf doktrinäre Ausformungen von Religion und Wissenschaft als ihre Antithese bezieht. Doch im Gegensatz zur Religion kennt die Wissenschaft keine Dogmen und Wahrheiten auf bloßen Glauben hin. Allenfalls der Skeptizismus käme dem nahe, was in der Religion unter einem Dogma oder Glaubensbekenntnis verstanden wird. Die Kritik am »dogmatischen« Anspruch der Wissenschaft auf Wissenschaftlichkeit entpuppt sich beim näheren Hinsehen als ein Kniff, um die eigene Religiosität vor ihrer Infragestellung durch den rationalen Verstand zu schützen.

Eine zeitgemäße Variante der »agnostischen« Kritik an der Religionswissenschaft wird von Perry Schmidt-Leukel vorgetragen.<sup>16</sup> Weil sich die Existenz Gottes weder beweisen noch widerlegen lasse, müsse die Möglichkeit seines Einflusses auf die Welt zumindest angenommen werden dürfen. Alles andere sei purer Dogmatismus und laufe bei Religionswissenschaftlern wie Gladigow auf einen wissenschaftlich verbrämten Atheismus hinaus.<sup>17</sup> Mit der Unterscheidung zwischen einem engen und weiten Verständnis des methodischen Agnostizismus ( $MA_e$  und  $MA_w$ ) will Schmidt-Leukel dagegen nur kategorisch negative Urteile über den Supranaturalismus der Religion ausgeschlossen wissen, andere aber zulassen: »Da sich die Frage nach der Existenz transzendenter Wirklichkeit wissenschaftlich nicht entscheiden lässt, hat sich die Religionswissenschaft in ihrer Durchführung [nicht jeglicher, son-

16 Schmidt-Leukel, *Der methodologische Agnostizismus* 2012.

17 Neben Gladigow werden von Schmidt-Leukel v. a. Günter Kehrer, Hans G. Kippenberg, Kurt Rudolph, Kocku von Stuckrad, Donald Wiebe und Hartmut Zinser dem religionswissenschaftlichen Krypto-Atheismus zugeschlagen.

dern nur] apodiktischer Urteile zu enthalten.« Würde man die Reichweite des *Epoché*-Konzepts auf apodiktische, also unwiderlegliche Aussagen begrenzen, werde es möglich, via MAe zuverlässig über »Wahrheit und Wert von Religion(en)« zu urteilen.<sup>18</sup> Das Problem besteht hier weniger in Schmidt-Leukels fehlerhaftem Syllogismus, als in dem auf philosophischer Unkenntnis beruhenden Missverständnis, dass die Existenz Gottes durch die Nichtbeweisbarkeit seiner Nichtexistenz plausibler würde.

Weil für die von Schmidt-Leukel daraus abgeleitete »Gotteshypothese« keinerlei Evidenzkriterien jenseits des gläubigen Vermutens oder subjektiver religiöser Erfahrungen beigebracht werden können, muss es darauf ankommen, Kritik mit einer Sekundärargumentation unschädlich zu machen. Genau diesen Zweck verfolgt die dem Alltagsverständnis zwar einleuchtende, wissenschaftlich aber abwegige Forderung, das Nichtdasein Gottes zu beweisen. Würde man sich darauf einlassen, könnte man noch vieles andere Nichtexistierende zum Leben erwecken. Wie schon Spinoza wusste, ist Nichtwissen kein Argument, *ignorantia non est argumentum*. Die in der Art eines Mantaras wiederholte Forderung, erst einmal nachzuweisen, dass Gott nicht existiert, hat schon fast den Charakter einer apotropäischen Handlung. Darauf kann man nicht ernstlich eine Religionstheorie aufbauen wollen. Eine andere Schutzmaßnahme kann darin bestehen, in einen anderen Gattungsbereich zu wechseln, etwa den ethischer Werte, um das Geometrische durch arithmetische Sätze zu beweisen, wie das Beispiel von Aristoteles in den *Analytica posteriora* für das lautete, was in der Philosophie als *Metabasis* (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) bekannt wurde. Ein Joker, der dagegen immer sticht, ist der Atheismusvorwurf, der nicht die Kritik, sondern den Kritiker oder die Kritikerin zu diskreditieren sucht. Der Religionswissenschaft religionsfeindliche Tendenzen zu unterstellen, hat eine lange Tradition und war eine beliebte und zunächst auch erfolgreiche Methode, um ihre Etablierung im deutschen Hochschulwesen zu verhindern.

Dass die Gegenstände der Religion nicht die Gegenstände der Religionswissenschaft sind, brachte Gladigow im ersten Band des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG) prägnant auf den Punkt:

18 Schmidt-Leukel, *Der methodologische Agnostizismus* 2012, 57 und 72. Der Zusatz in eckigen Klammern: MAw.

Von den bisher skizzierten religiösen Optionen auf Religionswissenschaft unterscheidet sich die in diesem Handbuch als Rahmenkonsens vertretene kulturwissenschaftliche Einordnung von Religionswissenschaft grundsätzlich. Die Differenz lässt sich plakativ am ehesten daran verdeutlichen, dass die ›Gegenstände‹ von Religion(en) nicht die Gegenstände von Religionswissenschaft sind.<sup>19</sup>

Die Rezeptionsgeschichte dieses Gladigow-Zitats in verschiedenen Wissenschaftskontexten nachzuzeichnen, wäre ein lohnendes Unterfangen. In der Theologie wurde es oft zum Stein des Anstoßes, so auch bei Schmidt-Leukel, der sich aber weniger daran stört, dass der Gott des Christentums von der Religionswissenschaft zu einer Vorstellung von Gott gemacht wird. Weitaus anstößiger findet es Schmidt-Leukel, dass Gladigow dabei auch die Theologie zu einem möglichen Gegenstand der Religionswissenschaft erklärt.<sup>20</sup> Das ist ein schönes Beispiel für die von Gladigow unter dem Topos der Professionalisierung von Religion analysierten Folgen gesellschaftlicher Ausdifferenzierungsprozesse. Ob es Gott gibt oder nicht, ist für einen Religionstheologen wie Schmidt-Leukel kein existenzielles Problem mehr. Die Angst davor, als unwissenschaftlich zu gelten, übersteigt bei weitem die Angst, für unreligiös gehalten zu werden. Wenn sich aber die Existenz Gottes auf eine hypothetische Annahme reduziert, hört er auf, den Gläubigen lebenspraktischen Halt geben zu können. Die innertheologischen Säkularisierungsfolgen stellen demnach für den Glauben eine viel größere Gefahr dar, als von einem angeblich krypto-atheistischen Wissenschaftler wie Gladigow je ausgehen könnte. Gott als Hypothese, *fnis theologiae*.

Die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen der Welt der Götter und der Welt des Menschen schuf die Voraussetzung dafür, dass sich die Religionswissenschaft auf empirische Tatsachen »verengte« und alle überempirischen Glaubenspostulate als solche, nämlich als Vorstellungen des religiösen Glaubens, behandelte. In seinem bahnbrechenden *HrwG*-Artikel »Gottesvorstellungen« erörterte Gladigow die Relationalität der Beziehung zwischen Mensch und Religion und veranschaulichte sie mit zahlreichen Bei-

19 Gladigow, *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft* 1988, 32.

20 »Die Theologie wird hierbei nicht auf der Seite der Wissenschaft, sondern der Religion gesehen. Sie ist nicht Partner der Religionswissenschaft, so Gladigow und etliche andere, sondern ihr ›Gegenstand‹.« Schmidt-Leukel, *Der methodologische Agnostizismus* 2012, 51.

spielen als »Grundmuster einer soziomorphen Interpretation von Welt«. <sup>21</sup> Die Ausprägungen der Religion und die Erscheinungsformen der Götter sind auf dieser analytischen Ebene alles andere als falsch oder bedeutungslos. Sie haben eine existenzielle Bedeutung und geben wichtigen Aufschluss über kulturspezifische Konzepte von Subjektivität, Personalität und sozialer Vergemeinschaftung. Dass Gott im Christentum als handelnde männliche Person gedacht wird, ist keine x-beliebige Idee, sondern überträgt den irdischen Ordnungsrahmen in eine religiöse Plausibilität. So verhält es sich mit allen Eigenschaften der Götter. An und für sich sind sie unerkennbar und auch unberechenbar. Dennoch bewegen sie sich im Kontext menschlicher Realitätswahrnehmungen und machen die Welt als ordnendes System von Sozialbeziehungen begreiflich. <sup>22</sup> Durch ihre Verehrung hat der Mensch die einzigartige Möglichkeit, von ihnen zu profitieren und seinem Leben einen Sinn zu geben.

Dass Gladigow immer Gottesvorstellungen meint, wenn er von Göttern spricht, ist im Kontext der Religionswissenschaft eine Banalität. Wissenschaftliche Texte würden unnötig verunstaltet, wenn man in jedem einzelnen Fall darauf hinweisen oder jeden einzelnen Gott in Anführungszeichen setzen würde, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass man sich außerhalb eines religiösen Orientierungsrahmens bewegt. Der einmal an prominenter Stelle formulierte Leitsatz, dass die Gegenstände der Religion nicht die Gegenstände der Religionswissenschaft sind, müsste eigentlich ausreichen, um Missverständnisse zu vermeiden. Doch bei fehlender Vertrautheit mit der religionswissenschaftlichen Metaperspektive haben viele LeserInnen Probleme damit, die unterschiedlichen Deutungsebenen auseinanderzuhalten. Alle, die schon einmal einen religionswissenschaftlichen Vortrag vor einem nichtreligionswissenschaftlichen Publikum gehalten haben, wissen davon zu berichten. Andererseits ist für religiöse Menschen der Gedanke, dass Götter »nur« Vorstellungen sind, schwer zu ertragen. <sup>23</sup> Der methodische Agnostizismus hält hier gewissermaßen die Hintertür offen: Es könnte auch anders sein.

---

21 Gladigow, *Gottesvorstellungen* 1988.

22 Ebd., 47.

23 Das gilt freilich nur für die eigenen und nicht für die Götter der anderen Religionen.

## ETSI DEUS NON DARETUR

In Abwendung vom göttlichen *ius divinum* formulierte der von Gladigow sehr geschätzte niederländische Frühaufklärer Hugo Grotius (1583–1645) 1625 den Satz, dass die Bestimmungen des Naturrechts wie die Gesetze der Mathematik auch dann gelten würden, wenn man annehmen wollte (was freilich ohne größte Sünde nicht angenommen werden darf), dass es keinen Gott gäbe.<sup>24</sup> Die Enttheologisierung des Rechts war ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer Ethik, die sich im Unterschied zum Gehorsam gegenüber Gott auf die menschliche Vernunft stützte. Die »Verbannung Gottes aus der Sphäre der Moral« bedeutete im 17. Jahrhundert selbstverständlich kein Bekenntnis zum Atheismus, auch wenn Grotius später von Atheisten in dieser Weise interpretiert wurde.<sup>25</sup> Aus der ketzerischen Überlegung, dass die Nichtexistenz Gottes an den Lebensumständen des Menschen nichts ändern würde, erwuchs unter dem Einfluss der Aufklärung die agnostische Vorstellung, dass man nichts Sicheres beziehungsweise überhaupt nichts über Gott und seinen Einfluss auf die Welt wissen könne.

Im Kontext der nordamerikanischen Säkularisierungsdebatte fand der methodische Agnostizismus am Ende der 1960er Jahre Eingang in die Religionssoziologie. Weil das Absehen vom Dasein Gottes den vorherigen Glauben an seine Existenz voraussetzt, bedurfte es eines allgemeinen christlichen Bezugsrahmens, auf den er eine Reaktion darstellte. Der methodische Agnostizismus ist ein auf den Gott des Christentums zugeschnittener Gedanke. Gläubige ReligionsforscherInnen setzen ihre religiöse Überzeugung »methodisch« beiseite, um eine ihnen fremde, ihren eigenen Glauben möglicherweise in Frage stellende Religion unvoreingenommen untersuchen zu können. Von einem nichtreligiösen Religionswissenschaftler oder einer nichtreligiösen Religionswissenschaftlerin kann allenfalls ein philosophisches Nichtwissenkönnen Gottes erwartet werden, das sich davon aber signifikant unterschei-

24 Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, Vorrede, Nr. 11, zitiert nach Meder, Rechtsgeschichte 2014, 266. Wegen des Satzes »etiamsi daremus Deum non esse« kam das Buch von Grotius auf den Index (Stumpf, *The Grotian theology of international law* 2006, 52). Die in der Überschrift zitierte Fassung stammt aus einem Brief Dietrich Bonhoeffers vom 16. 7. 1944 an seinen Freund Eberhard Bethge (Biewald/Beckmann, *Bonhoeffer-Werke* 2007, 83 f.).

25 Schröder, *Ursprünge des Atheismus* 1998, 162 f.

det. Obwohl der methodische Agnostizismus rasch zu einem allgemeinen Grundsatz der Religionswissenschaft wurde, besteht weitgehend Unklarheit darüber, wie sich das konkret vollzog. Sicher ist, dass ihm der methodische Atheismus vorausging, der 1967 zum ersten Mal von Peter L. Berger (1929–2017) postuliert wurde. Um seine religionssoziologische Theoriebildung von der Theologie abzugrenzen, hatte der nordamerikanische Religionssoziologe österreichischer Abstammung in seinem Buch *The sacred canopy* geschrieben: »[E]very inquiry into religious matters must necessarily be based on a ›methodological atheism‹.«<sup>26</sup>

In einem beigegeführten Anhang äußerte sich Berger außerordentlich kritisch über die Theologie, die von ihm wegen ihrer normativen und nichtempirischen Voraussetzungen als eine Gefahr für die Religionssoziologie angesehen wurde. Jede Religion sei eine menschliche Projektion (*human projection*) und gehe auf einen menschlichen Erzeuger (*human projector*) zurück.<sup>27</sup> Wenig später fuhr dem liberalen Protestanten Berger – dessen Eltern vom jüdischen zum evangelischen Glauben übergetreten waren, 1938 aber nach dem Anschluss Österreichs als Juden mit ihrem neunjährigen Sohn aus Wien vertrieben wurden – der Schreck in die Glieder, als er realisierte, dass sein »methodischer Atheismus« in ein atheistentes Fahrwasser geraten könnte.<sup>28</sup> Zudem stellte er fest, dass die atheistischen Implikationen seiner religionssoziologischen Systematik viele religiöse Menschen vor den Kopf stieß – insbesondere in den USA. 1969 veröffentlichte er deshalb ein in kirchlichen Kreisen sehr positiv aufgenommenes Buch, in dem er sich von seinen früheren Ansichten klar distanzierte.<sup>29</sup> Der anfänglich religionskritische Impuls der frühen Jahre

26 Berger, *The sacred canopy* 1967, 100, Kursivierung im Original. Den Ausdruck »methodischer Atheismus« habe er als »very suggestive term« von Anton Zijderveld (\*1937), seinem niederländischen Assistenten, übernommen.

27 Appendix II, »Sociological and Theological Perspectives«, ebd., 180–185. »Projektion« ist der zentrale Begriff des Anhangs.

28 Cantrell, *Must a scholar of religion be methodologically atheistic or agnostic?* 2016, 374. »Some, perhaps the more evangelical, were also unhappy about his ›methodological atheism‹ as if one could somehow give a systematic account of the divine activity in our world. For Berger, however, the principle of *Etsi Deus non daretur* in sociological enquiry was not negotiable.« Martin, *Berger* 2001, 14, Kursivierung im Original.

29 Berger, *A rumor of angels*, 1969.

wich im Laufe der Zeit einer deutlich religionsfreundlicheren Einstellung, die seinen persönlichen Glauben nicht unbeeinflusst ließ.<sup>30</sup>

Soweit ich sehe, spielte der seit 1976 an der University of California lehrende Ninian Smart (1997–2001) beim Übergang vom methodischen Atheismus zum methodischen Agnostizismus eine zentrale Rolle.<sup>31</sup> Genauer lässt sich beim gegenwärtigen Forschungsstand dazu nicht sagen. Von Interesse wäre hier insbesondere, unter welchen Umständen der methodische Agnostizismus die deutschsprachige Religionswissenschaft erfasste. 1978 erklärte Kurt Rudolph noch den methodischen Atheismus zum originären Bestandteil des religionswissenschaftlichen Wissenschaftsideals. Allerdings klang bei ihm die aus seiner DDR-Erfahrung wohl nicht ganz unberechtigte Angst mit, dass der Atheismus einen negativen Einfluss auf die Religionswissenschaft erlangen könnte.<sup>32</sup>

In den letzten Jahren hat sich durch den Rückgang der Kirchenbindung in ganz Europa das weltanschauliche Gefüge verschoben, in dem die Religionswissenschaft arbeitet. In der Bundesrepublik ist dieser Trend durch den Beitritt der DDR überproportional verstärkt worden. Zugleich lässt sich in der jüngeren Vergangenheit eine deutliche Bedeutungsverschiebung des Wortes *Atheismus* von Religionsfeindschaft zu Religionslosigkeit hin beobachten. Von daher könnte man sagen, dass die früher gegen den methodischen Atheismus möglicherweise berechtigten Einwände so nicht mehr zutreffen. Wie ich in dem vorliegenden Beitrag aber zu zeigen versucht habe, handelt es sich sowohl beim methodischen Agnostizismus als auch beim methodischen Atheismus weitaus weniger um ein wissenschaftliches Konzept als um eine weltanschauliche Positionierung. In theoretischer Hinsicht könnte man auf das eine wie das andere gut verzichten. Der allgemeine Hinweis, dass die Religionswissenschaft wie alle anderen Wissenschaften auf einer nichtreligiösen Grundlage arbeitet, wäre vollkommen ausreichend.

30 Bergers Ansprache aus Anlass der Verleihung des Dr.-Leopold-Lucas-Preises durch die Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen, die am 11. 5. 2010 im Festsaal der Universität Tübingen stattfand, habe ich als außergewöhnlich religionsnah in Erinnerung; Berger, *Dialog* 2011.

31 Siehe hierzu besonders Smart, *Methods in my life* 1998, und ders., *THE SOCIOLOGY OF RELIGION AND THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE* 1978.

32 Rudolph, *Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft* 1991 (1978), 90 f. Es sei vielleicht besser wie N. Smart von einem »methodologischen Agnostizismus« oder einem »methodologischen Naturalismus« zu reden (ebd.).



Gladigows grundlegender Beitrag für die Religionswissenschaft besteht meines Erachtens darin, dass er über das Wissenschaftsparadigma der Altertumskunde die in der Antike beginnende Objektivierung von Religion für die Religionsforschung der Gegenwart fruchtbar machte. Die Doppelbedeutung des Wortes Religionsgeschichte als Gegenstandsbereich und Wissenschaftsdisziplin geht auf die antike Historiographie zurück, bei der sich der Blick auf die Geschichte vom Nacherzählen löste und die Form einer selbstständigen Geschichtsforschung annahm. Lange vor dem Erscheinen des christlichen Gottes mit einem Heilsplan für die erlösungsbedürftige Menschheit haben antike PhilosophInnen über die Ansprüche ihrer Götter nachgedacht und sich kritisch zur herrschenden Religionspraxis geäußert. Die von Gladigow auf intellektuell anspruchsvolle Weise in einem breiten Spektrum an Themen angewandte Metaperspektive reflektiert die epistemologische Unterscheidung zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlichem Wissen über den religiösen Glauben *in praxi*. Hieraus entwickelte er eine Vielzahl ebenso innovativer wie produktiver Forschungsfragen, die ungestellt bleiben, wenn sich die Religionswissenschaft nicht aus dem Bannkreis der religiösen Wahrheitssuche befreit.

Weil der Grundgedanke des »methodischen Agnostizismus«, den Streit der Götter und Religionen zu meiden, diesen substanziell voraussetzt, hat er für die Religionswissenschaft allenfalls praktische Bedeutung. In theoretischer Hinsicht ist das Verfahren, die Existenz Gottes erst anzunehmen und dann in einem zweiten Schritt »methodisch« so zu tun, als ob es ihn nicht gäbe, ein Widerspruch in sich. Religionswissenschaftliche Forschung kann selbstverständlich auch in einem theologischen Kontext ohne methodischen Agnostizismus betrieben werden. Im Sinne Gladigows wäre dieser Binsenwahrheit aber hinzuzufügen, dass die Überlagerung religiöser durch wissenschaftliche Sinnkriterien Widersprüche erzeugt, von denen religionsproduktive Impulse eigener Art ausgehen. Es steht zu erwarten, dass diese in Zukunft noch stärker auf die Religionswissenschaft als ihre vermeintliche Bezugsdisziplin zurückgreifen werden.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALLAN, DOUGLAS:** ›Epoché. In: Robert A. Segal und Kocku von Stuckrad (Hrsg.): *Vocabulary for the Study of Religion*, Bd. 1, Leiden: Brill 2015, 521–523.
- BERGER, PETER L.:** *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, N. Y.: Doubleday 1967.
- BERGER, PETER L.:** *A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Garden City, N. Y.: Doubleday 1969.
- BERGER, PETER L.:** *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- BERNER, ULRICH:** Aufklärung als Ursprung und Aufgabe der Religionswissenschaft, in: Koch, Anne (Hrsg.): *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg: Diagonal 2007, 161–180.
- BERNER, ULRICH:** Gegenstände der Religionswissenschaft: Phänomene und/oder Symbolsysteme? in: Karsten Lehmann; Ansgar Jödicke (Hrsg.): *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*. Würzburg: Ergon 2016, 53–74.
- BIEWALD, ROLAND; JENS BECKMANN:** *Bonhoeffer-Werkbuch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007.
- CANCIK HUBERT, BURKHARD GLADIGOW U. A. (HRSG.):** *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001.
- CANTRELL, MICHAEL A.:** Must a scholar of religion be methodologically atheistic or agnostic? In: *Journal of the American Academy of Religion* 84-2 (2016), 373–400.
- ELIADE, MIRCEA:** *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*. Wien: Europaverlag 1973.
- ELIADE, MIRCEA:** *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*. Wien: Europaverlag 1977.
- GLADIGOW, BURKHARD; HANS G. KIPPENBERG (HRSG.):** *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Kösel 1983.
- GLADIGOW, BURKHARD:** s. Gesamtbibliographie, in diesem Band.
- HOSSENFELDER, MALTE:** Epoche. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972), 594 f.

- HOSSENFELDER, MALTE:** Ataraxia. In: *Der Neue Pauly* 2 (2003), 146 f.
- HEINRICH, FRITZ:** *Die deutsche Religionswissenschaft und der Nationalsozialismus*. Petersberg: Imhof 2002.
- JUNGINGER, HORST:** *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*. Stuttgart: Steiner 1999.
- JUNGINGER, HORST (HRSG.):** Das Überleben der Religionswissenschaft im Nationalsozialismus. Themenheft der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 9 (2001).
- JUNGINGER, HORST:** Das ›Arische Seminar‹ der Universität Tübingen 1940–1945. In: Heidrun Brückner u. a. (Hrsg.): *Indienforschung im Zeitenwandel. Analysen und Dokumente zur Indologie und Religionswissenschaft in Tübingen*. Tübingen: Attempto 2003, 176–207.
- JUNGINGER, HORST:** Die Tübinger Schule der ›völkischen Religionswissenschaft‹ in den dreißiger und vierziger Jahren. Herbert Grabert als völkischer Religionswissenschaftler. Der Glaube des deutschen Bauerntums. In: Ders.; Martin Finkenberger (Hrsg.): *Im Dienste der Lügen. Herbert Grabert (1901–1978) und seine Verlage*. Aschaffenburg: Alibri 2004, 10–68.
- JUNGINGER, HORST (HRSG.):** *The Study of religion under the impact of fascism*. Leiden: Brill 2008.
- JUNGINGER, HORST:** Religionswissenschaft. In: Jürgen Elvert; Jürgen Nielsen-Sikora (Hrsg.): *Kulturwissenschaften und Nationalsozialismus*. Stuttgart: Steiner 2008, 52–86.
- JUNGINGER, HORST:** Völkische Religionswissenschaft. In: Michael Fahlbusch u. a. (Hrsg.): *Handbuch der völkischen Wissenschaften*. Berlin: De Gruyter 2017, 1207–1217.
- MARTIN, DAVID:** Berger: An appreciation. In: Linda Woodhead u. a. (Hrsg.): *Peter Berger and the study of religion*. London: Routledge 2001, 11–16.
- MEDER, STEPHAN:** *Rechtsgeschichte. Eine Einführung*. Köln: Böhlau 2014.
- RUDOLPH, KURT:** Die ›ideologiekritische‹ Funktion der Religionswissenschaft. In: Ders.: *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden: Brill 1992, 81–103 [Nachdruck aus *Numen* 25, 1978, 17–39].
- SCHMIDT-LEUKEL, PERRY:** Der methodologische Agnostizismus und das Ver-

- hältnis der Religionswissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie. In: *Berliner Theologische Zeitschrift*, (2012), 48–72.
- SCHRÖDER, WINFRIED:** *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts.* Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998.
- SMART, NINIAN:** *The science of religion and the sociology of knowledge.* Princeton: University Press 1973.
- SMART, NINIAN:** Methods in my life. In: John R. Stone (Hrsg.): *The craft of religious studies.* Basingstoke: Macmillan 1998, 18–35.
- STUMPF, CHRISTOPH A.:** *The Grotian theology of international law. Hugo Grotius and the moral foundations of International relations.* Berlin: De Gruyter 2006.
- WILL, WOLFGANG:** *Herodot und Thukydides. Die Geburt der Geschichte.* München: Beck 2015.



# RELIGIONSSOZIOLOGIE IN DER DDR

GÜNTER KEHRER<sup>1</sup>

## RELIGIONSSOZIOLOGIE UND WISSENSCHAFTLICHER ATHEISMUS

Am 28. Oktober 1988 verteidigte der 1957 geborene Diplomphilosoph Detlef Schirrow an der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock seine Dissertation *Die marxistisch-leninistische Religionssoziologie in der DDR*. Sie trug den Untertitel *Über Geschichte, Ergebnisse und Aufgaben der soziologischen Forschung zur Religiosität in der DDR sowie Probleme des Computereinsatzes in der religionssoziologischen Forschung*. Die Dissertation wurde nicht veröffentlicht. Schirrow zeichnet in einem historischen Teil die zwei Phasen der Religionssoziologie nach: Von einem vielversprechenden Beginn im Jahre 1963, der aber schon 1969 endete, und einem Neubeginn 1972/73, der mit der sogenannten Wende ein Ende fand. Entbehrt es nicht schon einer gewissen Ironie, dass im letzten Jahr der DDR erstmalig eine Geschichte der Religionssoziologie geschrieben wurde, so erscheint es nur folgerichtig, dass mit Olof Klohr (1927–1994) der profilierteste Wissenschaftler, der sich über 25 Jahre mit Forschungen zur Religion in der DDR befasste, Gutachter der Dissertation war.

Es soll in meinem Aufsatz nicht um ein weiteres Kapitel zu den verschlungenen Beziehungen zwischen (evangelischer) Kirche, Staat und Parteien (SED und CDU) in der DDR gehen, die als Hintergrund immer und maßgeblich

---

1 [Einordnende Bemerkung der HerausgeberInnen] Prof. Günter Kehrer vertrat als Professor für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Religionssoziologie einen wichtigen, komplementären Bereich der Tübinger Religionswissenschaft, der etwa in seinen zahlreichen Beiträgen zum HrwG zum Ausdruck kommt (s. das Register in HrwG 5, 457), »in 25 Jahren harmonischer und kollegialer Verbundenheit« (Kehrer). In dem vorliegenden Beitrag wollte er nicht auf seine eigenen Forschungen verweisen, die auch sein Interesse an der Religionssoziologie des »wissenschaftlichen Atheismus« motivierten (1988, 3). Im Unterschied zur Kirchensoziologie erforschte Kehrer die Religion der Industriearbeiter (1967), das Entstehen einer Neuen Religion am Fall der Vereinigungskirche Moons, die Moonies (1981) und in seiner Einführung zur Religionssoziologie, etwa die Bedeutung der Familie für das religiöse Verhalten und die Reproduktion von Religion über die Generation hinweg (1988, 130–142), Religion jenseits ihrer institutionellen Organisation, die Abnahme von religiöser Bindung, Religion und Wirtschaft.

auch die möglichen Forschungen zur Religion in der DDR beeinflussten,<sup>2</sup> vielmehr sollen die damalige Situation der Soziologie zur Religion und die Ergebnisse der Forschungen dargestellt werden. Diese Ergebnisse haben eine Nähe zu dem Bereich, den Hubert Knoblauch mit dem Stichwort »Soziologie der Kirchen« treffend beschreibt.<sup>3</sup> Ihr theoretisches Niveau ist begrenzt, im Westen kam sie allzu oft in bedenkliche Nähe zu kirchlicher Auftragsforschung. In den sozialistischen Ländern entsprach dem eine Forschung, die sich als Teil des »wissenschaftlichen Atheismus« verstand. Trotz der berechtigten Kritik an den westlichen und östlichen Varianten sollte man nicht übersehen, dass Daten erhoben wurden, die bei sorgfältiger Interpretation ermöglichen, eine »Religionssoziographie« von Gesellschaften zu erstellen, die als notwendiger Teil der Religionssoziologie und auch der Religionswissenschaft gelten kann. Ohne solide empirische Daten, an denen sich Theorien und Hypothesen abarbeiten müssen, bleiben die elaborierten Theorien zu Religion fast beliebig austauschbar. Veränderungen im religiösen Verhalten, die dem Beobachter und der Beobachterin auffallen, verlangen nach einer Erklärung, die im Falle von soziologischen Erklärungen oft auf sozio-ökonomische oder politische Wandlungsprozesse zurückgeführt werden. – Der theoretische Ansatz der marxistischen Religionssoziologie ging über eine putative Annahme der Dominanz der Sozialstruktur hinaus. Ausgehend von den nicht sehr zahlreichen Ausführungen von Karl Marx zu Religion wurde eine Religionstheorie entwickelt, die in den 1960er Jahren in der Sowjetunion unter der Rubrik »wissenschaftlicher Atheismus« auch als wissenschaftliche Disziplin etabliert wurde.<sup>4</sup> Dabei gingen die Vertreter des wissenschaftlichen Atheismus insofern

2 Auf eine Aufzählung von Literatur, die um die Themen SED, MFS, und Kirche kreist, wird verzichtet. Ausgangspunkt ist die Dissertation Detlef Schirrow, *Die marxistisch-leninistische Religionssoziologie in der DDR* 1989.

3 Knoblauch, *Religionssoziologie* 1999, 83–95.

4 Eine differenzierte Geschichte zum »wissenschaftlichen Atheismus« steht noch aus. Ab 1962 erscheinen Bände mit dem Titel *Osnovnie voprosy nauchnogo ateizma*, die dann ab 1966 zu der in der Regel zweimal jährlich erscheinenden Reihe *Voprosy nausnogo ateizma* führte, die mit Bd. 39 1989 eingestellt wurde. Teilweise mit identischem Personal wurden Forschungen zu Religion nach 1990 unter dem Titel *Religiovedenie* veröffentlicht. Siehe: Jablovkov, *Religiovedenie* 1998. – Der ehemalige Direktor des Instituts für Wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie der Zentralkomitees der KP Viktor J. Garadsha geht davon aus, dass der Begriff des wissenschaftlichen Atheismus im Zusammenhang mit dem 21. Parteitag der KPdSU erstmals 1959 auftauchte. Garadsha, *Ein Brief* 2004, 51. Zu Fußnote 3 ist (dank eines Peer Reviews) auf zwei aktuelle Arbeiten hinzuweisen: Ragaz: *Wissenschaft im Zeichen des Atheismus 2011*; Tesař, *The History of Scientific Atheism* 2019.

über Marx hinaus, als sie unter Bezug auf Lenins *Konzept zu Hegels Wissenschaft der Logik*<sup>5</sup> neben den sozialen Wurzeln der Religion auch die gnoseologischen Wurzeln der Religion berücksichtigten, die Lenin in der Fähigkeit des Menschen zu abstrakter Begriffsbildung erblickte. Neben diesen erkenntnistheoretischen Wurzeln der Religion ging der wissenschaftliche Atheismus von »psychologischen Wurzeln« aus, z. B. der Angst vor dem Tod. Allerdings sind die sozialen Wurzeln der Religion so dominant, dass nach Beseitigung dieser Wurzeln auch die beiden anderen langfristig nicht mehr wirksam sein würden. – Diese Theorie von den drei Wurzeln der Religion ist generell überprüfbar, da sie klare Aussagen über das Verhältnis der Religion zu der Sozialstruktur der Gesellschaft macht und damit auch Prognosen über die Verbreitung der Religion in unterscheidbaren Phasen einer Gesellschaft zulässt. Für die marxistische Religionssoziologie gab es jedoch ein schwerwiegendes Dilemma: Die Dogmatisierung der marxistischen Religionssoziologie verunmöglichte ein Ergebnis der Forschung, das in der Unüberwindbarkeit von Religion hätte resultieren können.

## DIE MARXISTISCH-LENINISTISCHE RELIGIONSSOZIOLOGIE IN DER DDR

Die folgenden Ausführungen beschränken sich, von gelegentlichen Seitenblicken abgesehen, auf die DDR und berücksichtigen die teilweise ergiebigere Forschung in anderen sozialistischen Ländern nicht. Ebenso wenig wird ausführlich auf die im Rahmen der evangelischen Kirche und der universitären evangelischen Theologie betriebene Religionssoziologie eingegangen. Während sich führende Vertreter der evangelischen Kirche mit dem zu erwartenden Zustand ihrer Kirchen beschäftigten, gab es in der wissenschaftlichen Theologie durchaus über intelligente Beobachtungen hinausgehende Untersuchungen. Als Beispiel für die Gedanken der Kirchenvertreter sollen zwei Beiträge stehen, die genau 20 Jahre DDR-Kirche darstellen: 1967 hat Günter Jakob, Generalsuperintendent in Cottbus, einen Aufsatz publiziert, der unter dem Titel *Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985* von

---

Schließlich die Leipziger Dissertation Karstein, *Konflikt um die symbolische Ordnung* 2013.

5 Lenin, *Konzept* 1964.



einem unaufhaltbaren »Schrumpfungsprozess« sprach, einer »natürlichen Ausblutung ohne dramatische Konflikte ... die sozusagen geräuschlos« sich ereignen wird.<sup>6</sup> Genau 20 Jahre später publiziert Manfred Stolpe, Kirchenjurist des Bundes der Evangelischen Kirchen der DDR, nach 1990 Ministerpräsident von Brandenburg, unter Bezug auf Günter Jakob einen Artikel mit dem Titel *Evangelische Kirche in der DDR unterwegs zum Jahr 2000*.<sup>7</sup> Auch Stolpe geht von einem Prozess aus, der die alte Volkskirchlichkeit zum Verschwinden bringt: »Sie betreibt heute noch den Aufwand einer Volkskirche, zu der 95 Prozent der Bevölkerung gehören. Sie muß sich aber strukturell ... wie eine Freiwilligkeitskirche verhalten, die ... künftig nur für 25 Prozent der Bevölkerung unmittelbare Verantwortung trägt.«<sup>8</sup> Beide Prognosen waren richtig. – Weitgehend unbeachtet sind die Arbeiten von Theologen der Karl-Marx-Universität Leipzig geblieben. Die Theologische Fakultät der KMU Leipzig beherbergte sogar ein Institut für Religionssoziologie, das zunächst der religiöse Sozialist Emil Fuchs (1874–1971) leitete und bis 1990 von Hans Moritz geführt wurde. Die westliche Literatur zur Religionssoziologie war in Leipzig nicht unbekannt. In der in Leipzig seit 1876 erscheinenden Theologischen Literaturzeitung veröffentlichte vor allem Hans Moritz Aufsätze zur Soziologie der Religion und regelmäßig ausführliche Rezensionen westlicher religionssoziologischer Bücher. 1988 veröffentlichte Gottfried Kretschmar den Aufsatz *Die Unterschiedlichkeit der Gemeindesituation in den Kirchen der DDR*,<sup>9</sup> der auf Daten von sechs Modellen beruhend die Unterschiedlichkeit von kirchlich organisierter Religion beschreibt. Kretschmar hatte sich schon in den 1960er Jahren mit kirchensoziologischen Fragen beschäftigt. In seiner theologischen Habilitationsschrift *Volkskirche im Umbruch. Kirchliche Lebensäußerungen in drei Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. Eine praktisch-theologische Arbeit auf kirchensoziologischer Grundlage* arbeitet er im Stil der westdeutschen Kirchengemeindesozio­logie. Diese Arbeit fand eine sehr sachliche Besprechung im zweiten Heft der *Internationalen Forschungsberichte zur Religionssoziologie*, Jena 1966, 77–87. Schon im ersten Heft dieser Reihe war ein Pfarrer Hartmut Bock mit dem Aufsatz *Statisti-*

6 Jakob, *Zukunft der Kirche* 1967.

7 Stolpe, *Kirche unterwegs* 1987.

8 Stolpe, *Kirche unterwegs* 1987, 9.

9 Kretschmar, *Gemeindesituation* 1988, 82.

sche Angaben zu den Lebensäußerungen einer evangelischen Kirchengemeinde in der Deutschen Demokratischen Republik 1949–1964 vertreten (70–84). In der Endphase der DDR 1988–1989 wirkte in der Universität der Assistent Detlef Pollack, der in der Gesellschaftswissenschaftlichen Reihe der *Wissenschaftlichen Zeitschrift der Karl-Marx-Universität* erste Überlegungen veröffentlichte, die sich mit dem Aufsatz von Hans Moritz *Religion und Gesellschaft in der DDR* auseinandersetzten, der schon 1985 feststellte: »Religion als gesamtgesellschaftlich bedeutsame Erscheinung, als Teilsystem dieser sozialistischen Gesellschaft wird wegen bleibend vorhandener Kontingenz der gesellschaftlichen und individuellen Entwicklung immer eine gesellschaftliche Grundlage behalten.«<sup>10</sup>

Eine noch in der DDR durchgeführte religionssoziologische Untersuchung veröffentlichte Pollack 1994 unter dem Titel *Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*. Ebenfalls als Leipziger Produkt muss die Dissertation von Wolf-Jürgen Grabner *Religiosität in einer säkularisierten Gesellschaft. Eine Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in Leipzig 1989* bezeichnet werden, die 1994 veröffentlicht wurde. Unter dem Einfluss von Detlef Pollack folgt Grabner der Systemtheorie von Niklas Luhmann. – Der Spielraum der Kirchen und der Theologie war in der DDR weniger beschränkt als der für marxistische Forscher auf dem heiklen Gebiet der Religion.

## DIE ERSTE PHASE DER MARXISTISCHEN RELIGIONSSOZIOLOGIE IN DER DDR

Das erste und einzige Zentrum der marxistischen Religionssoziologie war die Friedrich-Schiller-Universität Jena. Aber auch hier tauchte »Religionssoziologie« nicht im Namen auf. Vielmehr wurde auf Initiative von Prof. Georg Mende Ende 1964 in der Philosophischen Fakultät ein Lehrstuhl für wissenschaftlichen Atheismus gegründet. Lehrstuhlinhaber wurde Prof. Olof Klohr, bisher Professor mit Lehrauftrag für Dialektischen Materialismus an der Universität Jena. Klohr, aus einer kommunistischen Familie in Hamburg stammend, siedelte 1947 in die damalige sowjetische Besatzungszone über und

---

10 Moritz, *Religion und Gesellschaft* 1985, 574–588.

studierte nach Erlangung der Hochschulreife Gesellschaftswissenschaften in Leipzig und schloss 1951 das Studium als Diplomlehrer für Gesellschaftswissenschaften ab. 1956 promovierte er über *Das biogenetische Gesetz und seine philosophische Interpretation*. Sein Doktorvater war Georg Mende. 1962 reichte er seine Habilitationsschrift *Katholische Philosophie und Theologie über einige Grundfragen des Lebens* ein. – Schon in den 1950er Jahren konzentrierte sich Klohr immer mehr auf die Thematik der Auseinandersetzungen zwischen den modernen Naturwissenschaften und der christlichen Theologie. Dieses Thema hatte in der Religionskritik der sozialistischen Parteien seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle gespielt. Dabei stützten sich die Agitatoren auf »bürgerliche« Wissenschaftler wie Darwin und vor allem auf Ernst Haeckel, mit dem sich Klohr in zahlreichen Aufsätzen beschäftigte. Auch in populärwissenschaftlichen Vereinigungen trat Klohr auf und veröffentlichte in Tageszeitungen (z. B. im *Neuen Deutschland*) Artikel zu Ernst Haeckels 125. Geburtstag 1959. Er war also durchaus durch Habilitation und wissenschaftliche Aufsätze z. B. in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* genügend ausgewiesen, um den neuen Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus zu vertreten.

Es ist nicht zu übersehen, dass die Sowjetunion hier Vorbildcharakter hatte. Nach dem Zickzackkurs der KPdSU zu Fragen der Religion und besonders nach dem Wiederaufleben von Religion und Kirche während des Großen Vaterländischen Krieges und in den Jahren bis zu Stalins Tod 1953 begann unter Nikita S. Chruschtschow wieder ein kirchenfeindlicher Wind zu wehen, der nach teilweiser Rücknahme von Maßnahmen zu einer Institutionalisierung des neuen Faches »Wissenschaftlicher Atheismus« an verschiedenen wissenschaftlichen Einrichtungen führte; wichtig war hier vor allem die Etablierung an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU. Der Direktor des Instituts für Wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie, Alexander Fedorovich Okulov, war auch beim ersten Colloquium über Soziologie der Religion in sozialistischen Ländern im Juni 1965 in Jena mit einem Referat vertreten.

Forschungsschwerpunkte des neugegründeten Lehrstuhls für wissenschaftlichen Atheismus sollte unter anderem auch marxistische Religionssoziologie unter besonderer Berücksichtigung sozial-empirischer Untersuchungen werden. Damit sollte eine wichtige Grundlage für eine zielgerichtete atheistische Propaganda geschaffen werden. Klohr machte von Anfang an die

Religionssoziologie zu einem zentralen Arbeitsfeld seines Lehrstuhls, der personell sehr gut ausgestattet war. Besonders viele Außenmitarbeiter waren in der Gruppe »Religionssoziologie« tätig.<sup>11</sup> Dies entsprach dem sowjetischen Vorbild: Das Bestreben, mit Hilfe soziologischer Methoden einen Überblick über die Verbreitung von Religion in der sozialistischen Gesellschaft zu gewinnen, machte es notwendig, regionale Beobachtungen durchzuführen (unter Einschluss von empirischen Untersuchungen). Schon vor der Eröffnung des Lehrstuhls wurden kleinere Studien im Rahmen des normalen Studienbetriebs (vor allem im Fernstudium) vorgenommen. Es handelt sich um Diplomarbeiten und Jahresarbeiten, die nicht veröffentlicht wurden, aber in die Arbeiten und Aufsätze von Klohr Eingang fanden; allerdings wurden die Quellen dabei nicht zitiert. Die Anmerkungen verweisen jedoch mehrmals auf »Archivmaterialien des Lehrstuhls für Wissenschaftlichen Atheismus der Universität Jena« hin.<sup>12</sup> Einige Beispiele mögen genügen, um diesen Typus der Arbeiten zu illustrieren: Siegfried Hoffmann, *Über Ursachen und Methoden der Aktivität der Evangelischen Kirche im Kreis Zeulenroda unter Berücksichtigung der Anpassung an die Sozialistische Gesellschaftsordnung*, 1963/64. – Wolfgang Geier, *Die Katholische Kirche im Kreise Heiligenstadt*, 1966. – Hans Unbehau, *Die Bedeutung und der Umfang der kirchlichen Einrichtungen für die Betreuung der Vorschulkinder in der Stadt Erfurt*, 1964.

Während diese Arbeiten sich vor allem auf die Aktivitäten der Kirchen bezogen, sind auch Studien vorhanden, die Verhalten und Einstellungen in Bezug auf Religion zum Gegenstand haben. So berichtet Helmut Heidel in einer Diplomarbeit 1967 über *Soziologisch-empirische Untersuchungen über den Einfluß unwissenschaftlicher Weltanschauungen auf den Prozeß der Bewusstseinsbildung bei Ingenieurstudenten*. Dabei wurden Studierende der Ingenieurschule für Bauwesen in Erfurt untersucht. – Auf Befragungen gestützt arbeitete Manfred Eichel 1963/64 *Gründe, die zur Abkehr vom religiösen Glauben im Jugendalter führen* heraus.<sup>13</sup>

---

11 Lutter, *Geschichte des Atheismus* 2001, 18.

12 Klohr, *Säkularisierungsprozesse* 1967, 57.

13 Größtenteils waren diese Arbeiten im Bestand des Archivs von Dr. Wolfgang Kaul, eines engen Mitarbeiters von Olof Klohr, der 1974 an der Universität Rostock promovierte. Er ist inzwischen verstorben. Über Kauls Biographie s. Dr. Wolfgang Kaul, Erster Versuch einer Bilanz, <http://www.spurensicherung.org/texte/Band3/kaul.htm> (letzter Zugriff 03. 03. 2019).

Soziologie unter Einschluss von sogenannter konkret-soziologischer Forschung war in den frühen 1960er Jahren ein politisch gewolltes Desiderat, das auch in Übereinstimmung mit Forderungen des Parteiprogramms stand. Umso erstaunlicher ist es, dass die sich etablierende Soziologie keine Notiz von der Religionssoziologie nahm. Im Sachregister des von Georg Aßmann und Rudhard Stollberg herausgegebenen Buches *Grundlagen der marxistisch-leninistischen Soziologie* (1977) gibt es kein Stichwort Religion, und auch damit verwandte Begriffe fehlen. – Das 1983 in zweiter Auflage erschienene Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie räumt Klohr – wie schon die erste Auflage – immerhin drei Spalten zur Darstellung der Religionssoziologie ein. Klohr beschreibt den widersprüchlichen Prozess des Absterbens von Religion und Kirche in der sozialistischen Gesellschaft, dessen sozialökonomische Ursachen und die Abhängigkeit der Religiosität von Klassenzugehörigkeit und von Entwicklungsstand der Produktionsverhältnisse.

Mit der Publikation von *Religion und Atheismus heute. Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie*, 1966 im Verlag VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, etablierte Klohr seine Position als der führende Religionssoziologe in der DDR. Schon im Vorwort wird konstatiert, dass »die vorliegende Schrift ... die erste umfangreichere Publikation in der DDR über Religionssoziologie (ist).«<sup>14</sup> Sie geht zurück auf das erste »Internationale Colloquium über Religionssoziologie in sozialistischen Ländern«, das im Juni 1965 in Jena stattfand. Immer noch im Vorwort stellt Klohr fest, dass »sozial-empirische Untersuchungen über die Kirchen, die Verbreitung der Religion und der Gläubigkeit, den Säkularisierungsprozess und die Ausbreitung des Atheismus von der marxistischen Religionskritik bisher wenig beachtet (wurden)«. Er fährt fort: »Um jedoch eine genaue Kenntnis der tatsächlichen Zustände in diesen Bereichen zu erlangen und die spezifischen Gesetzmäßigkeiten, denen heute Religion, Kirche und Atheismus unterliegen, aufzudecken, ist die konkret-soziologische Religionsforschung unabdingbar geworden.«

Das vorliegende Buch ist in drei Kapitel gegliedert: Theoretische Probleme der marxistischen Religionssoziologie mit Beiträgen von Klohr, Jurij Lewada von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR und Dimitri Modestowitsch Ugrinowitsch von der Moskauer Lomonossow-Universität. Die

<sup>14</sup> Klohr, *Religion und Atheismus heute* 1966, 7.

sowjetischen Autoren werden in den folgenden Jahren zu bedeutenden Vertretern des wissenschaftlichen Atheismus werden. Ein längeres zweites Kapitel (49–78) zur »bürgerlichen Religionssoziologie« stammt von Johann Klügl, Oberassistent am Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus der Universität. Das dritte und mit fast 100 Seiten längste Kapitel beschreibt und analysiert den Säkularisierungsprozess in sechs sozialistischen Ländern (VR [Volksrepublik] Bulgarien, DDR, VR Polen, Sowjetunion, ČSSR und VR Ungarn). In allen Ländern waren in den 1960er Jahren religionssoziologische Untersuchungen über die Religiosität der Bevölkerung durchgeführt worden, wobei Jugendforschung sehr oft dominierte. In der UdSSR gab es keine Untersuchung, die die gesamte Sowjetunion umfasste, wohl aber regionale Forschungen. In allen Untersuchungen wurden Methoden der Befragung (mündliche und schriftliche Interviews) verwendet. Eine Ausnahme machte nur die DDR. Wolfgang Masula, wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus in Jena, referierte über das Thema »Säkularisierung und Großstadt«. Dafür konnten aber nur kirchensoziologische und kirchenstatistische Materialien ausgewertet werden. »Untersuchungsergebnisse über das weltanschauliche und religiöse Denken großstädtischer Bevölkerungskreise sind gegenwärtig nur in beschränktem Maße bekannt.«<sup>15</sup> Das war eher noch euphemistisch formuliert. Da die deutschen Volkszählungen auch die Konfession der Wohnbevölkerung erhoben (in der DDR bis 1964) war es auch möglich, Korrelationen zwischen sozialer Schichtung und Kirchenzugehörigkeiten darzustellen. Die von den Statistischen Ämtern der Kirchen mitgeteilten Daten zu Amtshandlungen wie Eheschließungen, Taufen, Konfirmationen und Bestattungen bildeten die Grundlage zu territorial tief strukturierten Analysen, die es aber nicht erlauben, differenziert auf relevante Bevölkerungsgruppen einzugehen. In einem zweiten Beitrag wählte Hans Lutter einen anspruchsvolleren Ansatz. Er untersuchte den »Einfluss der Großstadt auf die Säkularisierung der angrenzenden ländlichen Gebiete«, wobei er auf Daten seiner 1965 in Jena vorgelegten Dissertation zurückgriff: *Die Säkularisation in der sozialistischen Großstadt demonstriert am Beispiel der Stadt Magdeburg*. Es war die erste Dissertation am Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus. Lutter (1928–2007) wurde 1970 Rektor der neugegründeten Pädagogischen Hochschule »Lieselotte Funke« in Güstrow und begründete zu-

---

15 Masula, *Religion und Atheismus heute* 1966, 92.

sammen mit Klohr die zweite Phase des Wissenschaftlichen Atheismus in der DDR und damit auch die Wiederauferstehung der Religionssoziologie. Darüber aber weiter unten. Auch Lutter war auf kirchenstatistische Materialien und Daten aus der amtlichen Statistik angewiesen. Bei genauem Lesen der Beiträge musste das Zurückbleiben der religionssoziologischen Forschungen in der DDR gegenüber dem Stand der Forschung in den »Bruderländern« auffallen. Der Hinweis von Klohr im Vorwort des Bandes von der Unabdingbarkeit der »konkret-soziologischen Religionsforschung« gewinnt so eine zusätzliche Bedeutung.

Neben *Religion und Atheismus heute* sind als wichtige Veröffentlichung die fünf Hefte der *Internationalen Forschungsberichte zur Religionssoziologie* zu nennen, die zwischen 1966 und 1968 als Typoskripte gedruckt vom Lehrstuhl für wissenschaftlichen Atheismus am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena verantwortet wurden. Die Zusammenarbeit im Rahmen der Sozialistischen Länder in Fragen der Religion beschränkte sich nicht auf die wissenschaftliche Ebene: Bei einer Beratung mit den staatlichen Ämtern für Kirchenfragen, die bei der Regierung der UdSSR im September 1965 stattfand, warnte Hans Seigewasser (Leiter der Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED) vor »Versuchen eines ›Dialogs‹ mit den Atheisten zum Zweck der Ausbreitung der religiösen Tätigkeit und der ›Rettung gläubiger Seelen‹ in den sozialistischen Ländern«. <sup>16</sup> Es wurde konstatiert, dass in der Sowjetunion wie in der DDR Probleme mit der immer noch vorhandenen Religiosität der Bevölkerung bestünden. Es sei besonders notwendig, dass man sich um die jungen Menschen kümmere. Seigewasser verwies auf die Universität Jena und auf die Tätigkeit des Lehrstuhls für Wissenschaftlichen Atheismus. Die Arbeit des Lehrstuhls erhielt durch einen Beschluss des ZK der SED vom 5. August 1964 über die Verbesserung der wissenschaftlich-atheistischen Arbeit wesentliche Impulse. <sup>17</sup> Auch die wichtige »Deutsche Zeitschrift für Philosophie« veröffentlichte im Jahr 1964 einen programmatischen Aufsatz von Klohr »Probleme des Wissenschaftlichen Atheismus und der atheistischen Propaganda«. <sup>18</sup> Auch in diesem Artikel betont Klohr die Bedeutung der konkret-soziologischen Arbeitsmethoden, um zu exakten Re-

<sup>16</sup> *SED und Kirchen* 1995, 451.

<sup>17</sup> Lutter, *Geschichte des Atheismus* 2001, 18.

<sup>18</sup> Klohr, *Probleme* 1964, 133–150.



sultaten zu kommen. Es gehe darum, die gesellschaftlichen und individuellen Ursachen und Gründe des religiösen Glaubens im Sozialismus zu erforschen. Während es die »klassische« Position gerade der sowjetischen Forschung war, dass die Fortexistenz der religiösen Überbleibsel in erster Linie der nicht effektiven Propaganda zuzurechnen war, hat sich der wissenschaftliche Atheismus und die mit ihm verbundene empirisch arbeitende Religionssoziologie faktisch mit der Tatsache abgefunden, dass Religiosität und Kirchlichkeit noch sehr lange im Sozialismus Bestand haben würden und sich der empirisch gehaltvollen Frage zugewendet, wie es zu einer Weitergabe von Religion kommen könne, nachdem die breite gesellschaftliche Stütze der organisierten Religion fortgefallen war. Gerade empirisch zwar noch nicht validierte Daten, aber informierte Überlegungen und Beobachtungen machten deutlich, dass es in erster Linie die kirchlich-religiös gebundene Familie war, die sowohl Existenz als auch Fortdauer der Religiosität sicherte. In der sowjetischen Religionssoziologie hatte man die sogenannten Mikromilieus als Garanten für Religion und Gläubigkeit ausgemacht. Hier lassen sich Spuren bis in die vorrevolutionäre Zeit der Untersuchung der »Sektanti« vermuten.

Die Religionssoziologie in der DDR war über die ersten Jahre bis 1968 gut aufgestellt. Umso erstaunlicher ist ihr zwar nicht ganz plötzliches, aber doch in wenigen Monaten erfolgtes Ende, das mit dem Ende des wissenschaftlichen Atheismus zusammenfiel. So wie die Kirchensoziologie die Kirchen als Objekte und oft genug als Auftragsgeber benötigte, war die marxistische Religionssoziologie an den wissenschaftlichen Atheismus gebunden und an die Frage, warum es im Widerspruch zur reinen Lehre trotz der nicht bestreitbaren Säkularisierung zähe Bestände an Religion gab. Dem Lehrstuhl in Jena war nur eine Lebensdauer von fünf Jahren beschieden. Lutter zitiert Klohr aus einem nicht veröffentlichten Manuskript: »Aber sowohl die atheistische Propaganda als auch die wissenschaftliche Arbeit begannen in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre unter dem Eindruck der Theorie der sozialistischen Menschengemeinschaft und den sich in diesem Zusammenhang verbreitenden Argumenten zu leiden und gingen bis zum Anfang der 70er Jahre zurück.«<sup>19</sup> Eines der Argumente besagte, dass »die Ergebnisse der Religionssoziologie vom Gegner ausgenutzt würden«. Dies widerspricht allerdings der Tatsache, dass die sowjetische atheistische Forschung weiter erfolg-

---

19 Lutter, *Geschichte des Atheismus* 2001, 19.



te. Das Institut für Wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU, dessen Direktor Okulov war, veröffentlichte ab 1966 halbjährlich das Jahrbuch »Fragen des Wissenschaftlichen Atheismus«, dessen 39 Bände bis 1989 erschienen, die fast immer auch Beiträge zur Religionssoziologie enthielten unter Einbeziehung konkret-soziologischer Forschungen. Auch DDR-Wissenschaftler veröffentlichten in diesem Organ, während es in der DDR nicht mehr opportun erschien. So z. B. Klohr »Atheismus und Religion in der Deutschen Demokratischen Republik«.<sup>20</sup> Der an der Lomonossow-Universität in Moskau tätige Igor Nikolajewic Jablokow veröffentlichte 1979 das Buch *Soziologie der Religion*, dessen viertes Kapitel »Religion in der sozialistischen Gesellschaft« Daten zur Säkularisation, zu krisenhaften Erscheinungen innerhalb der Religion und zum Atheismus enthält. Jablokow, ein ausgezeichnete Kenner der westlichen Religionssoziologie (Forschungsaufenthalt in der BRD) überschrieb das erste Kapitel seiner Religionssoziologie mit »Religionssoziologie als *otras* (Zweig-, Bindestrich-)Wissenschaft«, und ließ im Vorwort keinen Zweifel aufkommen, dass auf dem Weg zum Aufbau des Kommunismus und zur Bildung des Neuen Menschen seit den 1960–70er Jahren der Organisation konkret-soziologischer Forschung eine bedeutende Aufgabe zukomme.<sup>21</sup> Die Beendigung der Arbeit am Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus war komplett. Zum 1. September 1969 wurde Klohr zum Professor für Dialektischen und Historischen Materialismus an der neugegründeten Ingenieurhochschule für Seefahrt in Rostock-Warnemünde ernannt. In der Ernennungsurkunde findet der Wissenschaftliche Atheismus keine Erwähnung.

## DIE ZWEITE PHASE DER RELIGIONSSOZIOLOGIE IN DER DDR

Das Jahr 1972 leitete eine neue Phase der Religionssoziologie ein, die wie 1964 mit dem Atheismus verbunden war. Der 8. Parteitag der SED von 1971 und der Beschluss des Politbüros vom 7. November 1972 zu Aufgaben der Agitation und Propaganda formulierten als Ziele, »in stärkerer und vielfälti-

<sup>20</sup> Klohr, *Atheismus und Religion in der DDR* 1970, 357–369.

<sup>21</sup> Jablokow, *Soziologie der Religion* 1979, 4.

ger Weise gelte es, den atheistischen Charakter der marxistisch-leninistischen Weltanschauung zur Geltung zu bringen.«<sup>22</sup> Vom 4. bis 8. Juni 1973 fand am Franz-Mehring-Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig ein Lehrgang zu Fragen des Wissenschaftlichen Atheismus und der weltanschaulich-atheistischen Bildung und Erziehung im marxistisch-leninistischen Grundlagenstudium statt. Die wissenschaftliche Leitung oblag Klohr, der auch über Tendenzen des Absterbens von Religion und Kirche referierte. Er wies dabei auf Daten hin, die zeigten, dass das Absterben der Religion trotz des gesetzmäßigen Ablaufs im Sozialismus differenziert nach Alter und Klassenverhältnissen verlaufe. Allen Teilnehmern musste es klar sein, dass Klohr hier auf Daten seines Jenenser Lehrstuhls zurückgriff.<sup>23</sup> Nicht zufällig ist es wohl, dass bei dem Bericht über das Referat von W. A. Agafonow vom Ministerium für hohe und mittlere Spezialbildung der UdSSR auf die besondere Rolle der konkret-soziologischen Forschungen hingewiesen wurde.<sup>24</sup>

In der zweiten Phase wurden keine besonderen Einrichtungen an Hochschulen gegründet, die sich speziell dem Atheismus widmeten; vielmehr wurde von Wissenschaftlern, die bis 1969 mit entsprechenden Arbeiten hervorgetreten waren, im Rahmen ihrer Lehr- und Forschungstätigkeiten »Arbeitsgruppen« gebildet, die sich dem Wissenschaftlichen Atheismus widmeten. 1973 gründete Klohr an der Ingenieurhochschule eine Forschungsgruppe »Wissenschaftlicher Atheismus«, die sich mit Forschungen zum Katholizismus und mit religionssoziologischen Untersuchungen beschäftigen sollte. Im gleichen Jahr etablierte Lutter eine Forschungsgruppe, die ebenfalls Wissenschaftlicher Atheismus genannt wurde. Sie fand ihren Ort in der neu gegründeten Pädagogischen Hochschule in Güstrow, deren Rektor Lutter war. Zwischen Warnemünde und Güstrow bestand eine enge Kooperation. Im Eigenverlag publizierten die beiden Forschungsgruppen bis 1990 jeweils etwa sechzig Hefte, die allerdings in der Regel den Stempel »Nur für den Dienstgebrauch« trugen,<sup>25</sup> eine Beschränkung, die allerdings verschieden ausgelegt wurde. Der Vollständigkeit halber sind die *Beiträge zur Theorie und Geschichte der Religion und des Atheismus* zu nennen, die Prof.

22 Zitiert nach Klohr/Handel, *Der Atheistische Charakter* 1974, 502.

23 Völlig daneben ist der Aufsatz von Laueremann, Stiefkind 2006, 121–146.

24 Klohr/Handel, *Der atheistische Charakter* 1974, 506.

25 D. M. Ugrinovic sprach ironisch vom »Atheismus für den Dienstgebrauch«. (Persönliches Gespräch im Oktober 1985 in Moskau).

Horst Dohle von der Humboldt-Universität Berlin und seine Mitarbeiter in fünf Heften in den Jahren 1988 und 1989 veröffentlichten. Die Hefte beschäftigten sich vorrangig mit Fragen der Zusammenarbeit von Christen und Marxisten und mit philosophischen Problemen, aber auch mit kirchenkundlichen Themen: Katholische Kirche in der DDR (Heft 1), lateinamerikanische Basisgemeinden (Heft 2), Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR (Heft 3).

Detlef Schirrow konstatiert in seiner Dissertation, dass »die Erhebung empirischen Materials mit Hilfe von Fragebogen entfiel ... Schwerpunkt im Einsatz empirischer Methoden liegt bei den verschiedensten Formen der Dokumentenanalyse«. <sup>26</sup> Einen Niederschlag fanden die Ergebnisse der Dokumentenanalyse in den *Kirchenstudien*, die in zweijährigem Abstand von 1979 bis 1989 von Klohr und Wolfgang Kaul herausgegeben wurden. Die Kirchenstudie 1989 wurde als Forschungsbericht 50 der Reihe *Wissenschaftlicher Atheismus* publiziert und verstand sich als Prognose 2000. Das Kollektiv der Forschungsgruppe »Wissenschaftlicher Atheismus« der Ingenieurhochschule hatte sich im Zuge der Ereignisse des Jahres 1989 in Kollektiv der Forschungsgruppe »Religionswissenschaft« umbenannt.

Als durchgängige Fragestellung der Kirchenstudien blieb das Dauerthema marxistischer Religionssoziologie erhalten: Wie lässt sich die Fortdauer von Religion unter den Bedingungen des entwickelten Sozialismus erklären?<sup>27</sup> Die Kirchenstudien gehen von einer generellen Rückläufigkeit kirchlicher Lebensäußerungen in der DDR aus, dabei greifen die Autoren auch auf kirchliche Materialien zurück. Wie schon in früheren Arbeiten konnte man den von den Kirchen festgestellten Daten entnehmen, dass zwar die absolute Zahl der Kircheng Austritte abnimmt, wobei diese Entwicklung mit dem Schrumpfen der Kirchenmitgliedschaft erklärt werden kann und damit mit dem kleiner werdenden Reservoir, aus dem die Kircheng Austritte erfolgen können. Ein auch den Kirchen bekanntes Phänomen war die Unbestimmtheit des Begriffs der Kirchenmitgliedschaft. Staatskirchenrechtlich wird die Mitgliedschaft durch die Taufe begründet und endet mit dem (auch in der

<sup>26</sup> Schirrow, *Religionssoziologie* 1989, 31 ff.

<sup>27</sup> Ende der 1980er Jahre trat in der UdSSR an Stelle des im Parteiprogramm der 1960er Jahre postulierten »Aufbau des Kommunismus« die weniger ambitionierte Formulierung vom »entwickelten Sozialismus«. In der DDR war dies Postulat, das bis in die 1980er Jahre das Ziel des Kommunismus erreicht sei, nie übernommen worden.

DDR) vor einer staatlichen Instanz erklärten Kirchenaustritt. Kirchlich-dogmatisch hat die Taufe eine durch nichts zu beendende Dauer über den Tod hinaus. Bei Verletzung wichtiger Pflichten kann es kirchlicherseits als Sanktion nur das Ruhen von Rechten geben, während die Pflichten weiter bestehen. Zu den wichtigsten Pflichten gehören im deutschen (auch für die DDR geltenden) Kirchenrecht die Kirchensteuerpflicht, die in der Bundesrepublik staatlich erzwungen werden kann (was aber meistens für das kommende Steuerjahr den Kirchenaustritt zur Folge hätte). Spätestens seit dem Erlass der DDR-Justizministerin Hilde Benjamin im Februar 1956 war eine mögliche Staatshilfe bei der Beitreibung von fälligen Mitgliedsbeiträgen von formal freiwilligen Vereinigungen (auch Parteien und Gewerkschaften) nicht mehr möglich. Das traf auch die sogenannten Kirchensteuern. Die Kirchen waren nun darauf angewiesen, ihre Mitglieder zu bitten, sich finanziell selbst einzuschätzen und die so ermittelte »Kirchensteuer« zu zahlen. Die Folgen waren absehbar. Während die Kirchen nach außen immer noch am überkommenen Mitgliedschaftsbegriff festhielten, wurde intern mit dem Begriff des »Zensiten«, manchmal auch abstrakt mit »Kirchensteuerkonten« gearbeitet.<sup>28</sup> Alle Sachverständigen gingen davon aus, dass auf einen Zensiten 1,3 Mitglieder kommen. Diese Relation zugrunde gelegt, gingen die Kirchenstudien für 1988/89 von 3,22 Mio. Kirchenmitgliedern und 2,48 Mio. Zensiten aus. Bezogen auf die Bevölkerung der DDR errechnete die Kirchenstudie 1989, dass 19,4 % der Bevölkerung den evangelischen Landeskirchen und 4,5 % der katholischen Kirche angehörten. Der Anteil der Zensiten war entsprechend niedriger. Die Autoren der Kirchenstudien versuchten (meistens erfolgreich), diese Rohdaten aufzugliedern. Im Zentrum der Entkirchlichung standen die Städte, besonders die Großstädte (*Kirchenstudie* 1979, Blatt 25); in der Altersgruppe der über 65-Jährigen war Mitgliedschaft noch sehr häufig anzutreffen, während in den mittleren Altersgruppen die Nichtmitgliedschaft fast schon die Regel war. Ein interessantes Phänomen war die Entwicklung im Jugendalter. Wenn z. B. in Rostock (Stadt) im Jahr 1956 noch 1.398 Taufen registriert wurden (das waren 48,5 % der Geburten des Jahres), wurden nach 15 Jahren 1971 nur noch 247 Konfirmationen gezählt, das waren rechnerisch 17,7 % der 1956 Getauften.

---

28 Detailliert und differenziert hat in seiner Tübinger Dissertation Thomas Hoffmann-Dietrich, *Entkonfessionalisierung* 1996, diesen Prozess analysiert.

Noch dramatischer war der Rückgang der kirchlichen Trauungen, die noch 1,7 % aller Eheschließungen ausmachten. Mit anderen Worten: Den Kirchen gelang es nicht, ihren anfänglichen Mitgliederbestand wenigstens formal an sich zu binden. Die wenigen Daten, die trotz aller Schwierigkeiten ermittelt werden konnten, erlaubten den Schluss, dass dem Verlust an formaler Zugehörigkeit auch eine tendenzielle Rückläufigkeit der Gläubigkeit entsprach (*Kirchenstudie* 1979, Blatt 2). Die Autoren der Kirchenstudien konnten begründet davon ausgehen, dass »der Prozess des Kleinerwerdens der großen Kirchen ... sich daher in den nächsten 10–20 Jahren unvermindert fortsetzen (wird)« (*Kirchenstudie* 1979 Blatt 25). Diesen dürren Daten standen einige Beobachtungen entgegen, die auch die Aufmerksamkeit der Religionssoziologen auf sich zogen. Die *Kirchenstudie* 1981 widmete sich ausführlich den »Wirkungsfelder(n) und der Wirksamkeit kirchlicher Institutionen in der DDR«. Trotz des Rückgangs der Kirchenmitgliedschaft blieb die Kirchenorganisation stabil: Leitungsebene mit dem Bischofsamt, mittlere Ebene (Superintendenten), Kirchengemeinde. Dieser Aufbau entsprach nicht mehr den Verhältnissen an der Basis und konnte zum Teil nur durch vom Staat tolerierte Unterstützung durch die westdeutschen Kirchen aufrechterhalten werden. Kirchlich organisierte Religion wird auch »über das Jahr 2000 hinaus ein zu beachtender Faktor im Leben der sozialistischen Gesellschaft sein, selbst wenn ihr Mitgliederbestand auf 5 % der Bevölkerung sinken sollte. Denn diese Zahl besagt noch nichts über die mögliche Wirksamkeit der Religionsgemeinschaften« (*Kirchenstudie* 1981, Blatt 92).

So zeigt sich ein paradoxer Zustand: Während auf der einen Seite »relativ kleine und eigenständige Kirchengemeinden entstanden sind, die kaum mehr als 100–200 aktive Mitglieder überschreiten«, organisieren die Kirchen das »Erlebnis der großen Zahl.«<sup>29</sup> Zu diesen Erlebnissen der großen Zahl rechnen insbesondere Kirchentage, Evangelisationswochen, Friedensgottesdienste mit 400–900 TeilnehmerInnen. Die Autoren konstatieren wohl mit Recht: »Das Anwachsen derartiger Veranstaltungen ist Ausdruck gesteigerter Aktivität der Kirchen, nicht aber wachsender Religiosität oder Kirchlichkeit.«<sup>30</sup> Ein besonderes Phänomen ist die Zunahme der Zahl von Kirchenkonzerten und ihrer BesucherInnen von 5380 im Jahr 1974 auf 16.845 im Jahr 1983. Diese Ent-

29 *Kirchenstudie* 1983=Kirchenportrait der Stadt Rostock, 1.

30 Ebd.

wicklung fand keinen Niederschlag in den Kirchengemeinden. So ging die Zahl der Kinder, die die Christenlehre<sup>31</sup> besuchten, von 3.731 (1959) auf 825 (1982) zurück (*Kirchenstudie* 1983, Blatt 28). Wie bei anderen Großorganisationen stellt sich die Frage nach der Reproduktionsfähigkeit. Für die Kirchen ist die Zahl der Konfirmationen und Trauungen unter eine kritische Grenze gesunken, so »daß immer mehr die Erziehung in den Familien zur einzigen Reproduktionsstätte für Gläubigkeit und Kirchlichkeit wird, wie das bereits bei den kleinen Religionsgemeinschaften der Fall ist« (*Kirchenstudie* 1983, 2). Die nach 1990 auch in den neuen Bundesländern durchgeführten repräsentativen Untersuchungen bestätigten durchgängig die von den marxistischen Religionssoziologen erstellten Prognosen.

## BIBLIOGRAPHIE

- GARADSHA, VIKTOR J.:** Ein Brief aus Moskau an Hans Lutter in: *Neue Dialog Hefte* 4 (2004), Heft 2, 51.
- HOFFMANN-DIETERICH, THOMAS:** *Die Entkonfessionalisierung einer Gesellschaft. Über den Wandel der gesellschaftlichen Integration religiöser Organisationen in der ehemaligen DDR und in den neuen Bundesländern.* Tübingen 1996.
- JABLOKOV, IGOR NIKOLAJEVIČ:** *Religiovedenie.* Moskau 1998. *Religiovedenie. Naučno-teoretičeskij žurnal.* Moskau 2001–
- JABLOKOV, IGOR NIKOLAJEVIČ:** *Sociologija religii.* Moskva: Mysl' 1979 [*Soziologie der Religion.* Moskau 1979].
- JACOB, GÜNTER:** Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985, in: *Zeichen der Zeit* 12 (1967), 441–451.
- KARSTEIN, UTA:** *Konflikt um die symbolische Ordnung. Genese, Struktur und Eigensinn des religiös-weltanschaulichen Feldes in der DDR.* Würzburg: Ergon 2013
- KAUL, WOLFGANG, KLOHR, OLOF (HG.):** *Kirchenstudie.* 1979–1989. *Prognose 2000.* Kollektiv der Forschungsgruppe Religionswissenschaft der Hochschule für Seefahrt Warnemünde-Wustrow, Leitung: Olof Klohr. 1989.
- KAUL, WOLFGANG:** Erster Versuch einer Bilanz, <http://www.spurensicherung.org/texte/Band3/kaul.htm> (Letzter Zugriff 3. 3. 2019, 10 Uhr).

31 Ein oder zwei Jahre der Katechese nach der Konfirmation.

- KLOHR, OLOF:** *Katholische Philosophie und Theologie über einige Grundfragen des Lebens. Eine Auseinandersetzung mit idealistischen Irrtümern u. Fehldeutungen in der westdeutschen katholischen Literatur.* Jena 1962.
- KLOHR, OLOF:** Probleme des Wissenschaftlichen Atheismus und der atheistischen Propaganda. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 12 (1964), 1–12; 133–150.
- KLOHR, OLOF (HG.):** *Religion und Atheismus heute. Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie.* Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaft 1966.
- KLOHR, OLOF:** Ursachen und Tendenzen des Säkularisierungsprozessen im Sozialismus. In: *Internationale Forschungsberichte* Heft 4, Jena 1967, 57.
- KLOHR, OLOF:** Atheismus und Religion in der Deutschen Demokratischen Republik, in: *Fragen des Wissenschaftlichen Atheismus [=Osnovnye voprosy naučnogo ateizma]* 9 (1970), 357–369.
- KLOHR, OLOF; GOTTFRIED HANDEL:** Der atheistische Charakter der marxistisch-leninistischen Philosophie und Weltanschauung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 22 (1974), 502.
- KNOBLAUCH, HUBERT:** *Religionssoziologie.* (Sammlung Göschen 1994) Berlin: de Gruyter 1999.
- KRETZSCHMAR, GOTTFRIED:** *Volkskirche im Umbruch. Kirchliche Lebensäußerungen in drei Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. Eine praktisch-theologische Arbeit auf kirchgemeindesoziologischer Grundlage.* Berlin: Union 1967.
- KRETZSCHMAR, GOTTFRIED:** Die Unterschiedlichkeit der Gemeindesituation in den Kirchen der DDR, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der KMU Leipzig* Gesellschaftswissenschaftliche Reihe 1988, Heft 1, 82 ff.
- LAUERMANN, MANFRED:** Der Atheismus – das ungeliebte Stiefkind der DDR-Philosophie. In: Richard Faber, Susanne Lanwerd (Hrsg.): *Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 121–146.
- LENIN, VLADIMIR ILJITSCH:** Konspekt zu Hegels Wissenschaft der Logik. In: W. I. Lenin: *Werke.* Band 38: *Philosophische Hefte.* Berlin: Dietz 1964.
- LUTTER, HANS:** Zur Geschichte des Atheismus in der DDR. In: *Neue Dialog-Hefte* 1 (Güstrow 2001), 16–26.
- MORITZ, HANS:** Religion und Gesellschaft in der DDR. In: *Theologische Literaturzeitung* 110 (1985), 574–588.

- Osnovnye voprosy naučnogo ateizma 1 (1966)–39 (1989). [fortgesetzt als] Religiovedenie 1990–.
- RAGAZ, STEFAN:** *Wissenschaft im Zeichen des Atheismus. Eine Einführung in die sowjetische Religionsforschung.* Unpublizierte Masterarbeit, Basel 2011.
- SCHIRROW, DETLEF:** *Die marxistisch-leninistische Religionssoziologie in der DDR. Über Geschichte, Ergebnisse und Aufgaben der soziologischen Forschung zur Religiösität in der DDR.* Diss. phil. Rostock 1989.
- SED UND KIRCHE. EINE DOKUMENTATION IHRER BEZIEHUNGEN. BAND 1: SED 1946–1967.** Bearbeitet von Joachim Heise. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995.
- STOLPE, MANFRED:** Evangelische Kirche in der DDR unterwegs zum Jahr 2000, in: *Zeichen der Zeit* 32 (1987), 9.
- TESAŘ, JAN:** *The History of Scientific Atheism. A Comparative Study of Czechoslovakia and Soviet Union 1954–1991.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019.





# EINE KANONISCHE PRÄFIGURATION FÜR GEWALT. MUSLIMISCHE GEMEINSCHAFTEN IM KONFLIKT MIT MÄCHTEN DES UNGLAUBENS

HANS G. KIPPENBERG

Burkhard Gladigow, Anwalt von  
Gedankenexperimenten, zum 80. Geburtstag

## THESE: ES GIBT KEINEN ZWINGENDEN ZUSAMMENHANG VON RELIGION MIT GEWALT

In den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts gab es 2001 unter dem Eindruck des Angriffs junger Muslime auf die USA – angeleitet von Osama bin Ladin – eine Reihe von Beurteilungen, die darin ein Beispiel für die Gewalttätigkeit nicht nur des Islam, sondern von Religionen generell sahen: Religion sei »Gotteswahn«, schrieb Richard Dawkins; sie vergifte die Welt, lesen wir bei Christopher Hitchens; sie stehe angesichts des von ihr hervorgebrachten Terrors vor ihrem Ende, erklärte Sam Harris.<sup>1</sup> Dawkins stimmt einer Journalistin zu, die »Ursache von Elend, Chaos, Gewalt, Terror und Ignoranz ist natürlich die Religion selbst«; laut Harris ist das muslimische Denken ein Gespinnst aus Mythen und Verschwörungstheorien; es bestehe »kein Grund zur Annahme, dass ökonomische oder politische Verbesserungen ... den Missstand beheben könnten«.<sup>2</sup> So wortgewaltig diese Auffassung verbreitet wurde, die neuere empirische wissenschaftliche Literatur ist einen anderen Weg gegangen. Das Paradigma, an dem sich die Studien orientieren, ist nicht mehr »Religiöse Gewalt«, sondern »Religion und Gewalt«.<sup>3</sup>

Violence in both real and symbolic forms is found in all religious traditions; it can be regarded as a feature of the religious imagina-

---

1 Dawkins, *Gotteswahn* (engl. 2006; dt.) 2007. Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte* (engl. 2007; dt.) 2009. Harris, *Das Ende des Glaubens* (engl. 2004; dt.) 2007.

2 Dawkins, *Gotteswahn* 2007, 424; Harris, *Das Ende des Glaubens* 2007, 136.

3 Juergensmeyer/ Kitts/ Jerryson (Hrsg.), *Violence and the World Religions* 2017, 3.

tion. Almost every major tradition, for example, has some notion of sacrifice and some notion of cosmic war, a grand moral struggle that underlies all reality and can be used to justify acts of real warfare.<sup>4</sup>

Erst wenn zu einem solchen Repertoire an realen und symbolischen Formen ein destruktives Handeln der Gemeinschaft tritt, kann man von religiöser Gewalt sprechen. Das ist der Fall, wenn Religionsgemeinschaften bestehende Konflikte religiös interpretieren und, in den Worten von Jürgen Habermas, als »Interpretationsgemeinschaften« auftreten.<sup>5</sup> Dann können sie ihre Angehörigen zum Kampf gegen den ungläubigen Gegner aufrufen.

Kann Gewalt aus dem Wesen des Islam hergeleitet werden? (»Islam selber ist die Ursache von *jihad*«). Wo das geschieht, schließt man die Möglichkeit aus, die Gewalt könne etwas mit der Geschichte der gewaltsamen europäischen und amerikanischen Interventionen in die islamischen Länder zu tun haben. Da ich das nicht ausschließen möchte, werde ich umgekehrt die Situation dieser Länder bei der Erklärung der Entstehung des muslimischen Terrorismus mit in den Blick nehmen. Statt von »islamischem« spreche ich dabei lieber von »muslimischem« Terror, statt den Islam als Ganzen in den Blick zu nehmen, richte ich den Blick auf die Akteure, junge männliche Muslime, die als Jihadisten<sup>6</sup> bezeichnet werden. Damit berühre ich ein Problem religionswissenschaftlicher Begriffsbildung, das Christoph Auffarth in seiner ganzen Vielschichtigkeit dargelegt hat.<sup>7</sup> Die Eigenbegriffe, die Religionen verwenden, können noch keine Grundbegriffe für die in Rede stehenden Sachverhalte ergeben. Lexika wie das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (1988–2001), das *Metzler Lexikon Religion* (1999–2002) beziehungsweise das daraus hervorgegangene *Brill Dictionary of Religion* (2006) gehen einen anderen Weg und entwickeln eine Metasprache, die religiöse Eigenbegriffe mit den Instrumenten der Kulturwissenschaften bearbeiten. Ich werde gleich auf das Problem im Blick auf den Islam zurückkommen. Zuvor aber möchte ich noch eine weitere Veränderung der Perspektive begründen. Es soll im Folgenden nicht um Gewalt, sondern um Gewalthandlungen einer spezifi-

4 Juergensmeyer/Kitts/Jerryson, *Violence and the World Religions* 2017, 3.

5 Habermas, *Revitalisierung der Weltreligionen* 2009, 392–393.

6 Ein westlicher Neologismus, der sich seit den 1990er Jahren und besonders nach 9/11 verbreitet hat.

7 Auffarth, *Allowed and Forbidden Words* 2015.

schen Generation von Muslimen gehen, die als Jihadisten bezeichnet werden. Ich werde ihre Gewalthandlungen nicht aus dem Wesen des Islams herleiten, sondern zwei ihrer Komponenten gesondert untersuchen: zeitgenössische Unheils-Erfahrungen von Muslimen und ihre Definition der Situation, die sie zu einem Gewalthandeln ermächtigt. Ich schalte also um auf eine Handlungstheorie als systematischen Rahmen. Religionsgeschichte und Religions-systematik gehören zusammen, so hat Jörg Rüpke die Weiterentwicklung des Ansatzes von Joachim Wach durch Burkhard Gladigow beschrieben:<sup>8</sup> nicht als eine hermeneutische Erfassung eines sogenannten Wesens einer Religion, sondern als Systematisierung der Geschichte einer Religionsgemeinschaft in ihren Handlungsoptionen. Die Verarbeitung von Gewalt gehört zur Geschichte von Religionsgemeinschaften dazu, der erfahrenen und der selber ausgeübten. Dieses Problem treibt ihre interne und externe Kommunikation und damit die Konstituierung von Gemeinschaftlichkeit und deren Grenzen an.

EIN FALL DER VERBINDUNG VON  
RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN MIT GEWALTHANDELN:  
DER ANGRIFF VON MUSLIMEN AUF DIE USA  
VOM 11. SEPTEMBER 2001  
IN FORM EINER GHAZWA MOHAMMEDS

Die Mehrzahl der Studien zum Anschlag auf die USA am 11. September 2001 geht den Rechtfertigungen der Angreifer nicht weiter nach, sondern nimmt die religiöse Terminologie als Ursache, nicht aber als Artikulation eines Konflikts. Man liest den Anschlag im Lichte eines säkularen liberalen politischen Diskurses, der in Reaktion auf die Gewalt in Europa nach der Reformation entstanden war. Die methodischen Schwierigkeiten einer solchen Lesart fasst Brian Goldstone in einem Artikel aus dem Jahre 2011 in einigen Fragen gut zusammen. Kann man wirklich so eindeutig eine Kategorie ›Religion‹ von einer Kategorie ›Politik‹ isolieren? Kann man behaupten, Gewalt sei den Religionen inhärent und sei aggressiver als die säkulare Gewalt, die sie im ›Krieg gegen den Terror‹ bekämpft? Müsste man nicht den Platz, der

---

8 Rüpke, »*Systematische Religionswissenschaft*« und »*Religionsgeschichte*« in diesem Band.

›Religion‹ durch den ›Säkularismus‹ zugewiesen wird, kritisch hinterfragen? Dann wäre es folglich der Säkularismus, den man studieren muss, um religiöse Gewalt richtig zu verstehen.<sup>9</sup>

Diese Behauptung hat William T. Cavanaugh in einer umfangreichen Studie konsolidiert. Er zeigt, wie im Zuge der Entstehung des europäischen Nationalstaates und seines Anspruchs auf das Gewaltmonopol in der nationalen Gesellschaft Religionen in der Form von sogenannten »Konfessionen« entpolitisiert und der Sphäre des Privaten zugewiesen wurden. Die Gewalt, die vom ›Westen‹ gegenüber religiösen, insbesondere islamischen Bewegungen ausgeht, ist letztlich auch die Folge eines Stereotyps, welches seit Hobbes das Bild westlicher Politik gegenüber Religion geprägt habe. Mit Reformation und Gegenreformation sei ein historischer Prozess einhergegangen, der zu einer Allianz von Territorialstaat und Religion geführt habe und den die deutschen Historiker Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard ›Konfessionalisierung‹ genannt haben.<sup>10</sup> Die Forderung, Religion möge frei von Politik und rein privat sein, also ›Konfession‹, entspräche der Architektur des nach der Reformation entstandenen Nationalstaats. Die Herausbildung von religiös unterschiedlichen Territorial-Mächten habe folglich in einem einzigen Prozess sowohl Politik wie Religion in Europa dauerhaft geprägt. Indem der Politik das Gewaltmonopol übertragen worden sei, sei Gewalt im Namen von Religionen illegal und illegitim geworden; Religion wurde entpolitisiert.<sup>11</sup> Die Aufforderung, religiöse Gewalt für illegitim zu halten, wird von einer säkularen Ideologie erhoben, die für den Staat das Gewaltmonopol beansprucht. Tatsächlich ist aber auch für die europäischen Nationalstaaten keine Entpolitisierung der Religion vollkommen gelungen. Ich komme darauf zurück.

Diese Sichtweise sehen wir auch im Fall des Angriffs von Muslimen auf die USA am Werk. Die Studien zum Anschlag von 9/11 haben ihn als Wirkung und Folge der islamischen Religion gesehen. Die vorausgehende Kriegserklärung von Osama bin Ladin zusammen mit weiteren *jihad*-Gruppen, und die Gründe, die sie für ihren Angriff auf die USA nennen, blieben weitgehend außer Betracht. Daher die berechtigte Frage: Gibt es wirklich keinen Zusam-

9 Goldstone, *Secularism*, 2011, 104–124.

10 Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa* 1981, 165–189. Schilling, *Das konfessionelle Europa* 2009, 289–338.

11 Cavanaugh, *Myth of Religious Violence* 2009.

menhang zwischen diesen Gründen und dem Gewalthandeln der muslimischen Angreifer?

Osama bin Ladin hat drei Jahre vor dem Anschlag, im Jahre 1998, einen *Aufruf der Islamischen Weltfront für den Jihad gegen Juden und Kreuzzügler* verfasst, der auch von *jihad*-Gruppen Ägyptens, Pakistans und Bangladeschs unterschrieben worden war. Der erste Teil war eine Begründung für den Angriff auf die USA. Die USA hätten die heiligsten islamischen Orte in der arabischen Welt besetzt, um die Bodenschätze zu stehlen, die Muslime zu demütigen und die islamischen Völker militärisch zu unterdrücken; die USA hätten dem irakischen Volk durch ihr Embargo [nach dem Krieg des Irak gegen Kuwait 1992 HGK] schweren Schaden zugefügt, zerstörten den Irak und wollten die Staaten der Region in wehrlose Kleinstaaten auflösen, um Israels Überlegenheit zu garantieren. Ein Krieg gegen Gott, seinen Gesandten und die Muslime finde statt.<sup>12</sup>

Die Berechtigung für die Gewalt wird in ökonomischen, politischen und militärischen Interventionen der USA und Israels im Nahen und Mittleren Osten gesehen. Wir können hier von einem Transfer politischer Vorgänge und deren Beurteilungen in ein religiöses Weltbild sprechen. Gladigow hat in einem programmatischen Artikel »Europäische Religionsgeschichte« gezeigt,<sup>13</sup> wie die Geschichte der Religionen einer Region (in seinem Fall Europa) einhergehen kann mit alternativen Deutungssystemen und wie unter den Bedingungen einer Hochkultur Religionen durch die gesellschaftliche Klassenbildung und durch die Unabhängigkeit kultureller Teilbereiche (Wirtschaft, Recht, Kunst, Philosophie, Literatur) ausdifferenziert werden. »Mitlaufende Alternativen« nennt Gladigow solche Phänomene, die Christoph Auffarth und weitere Autoren auch für das Mittelalter nachweisen konnten.<sup>14</sup> Das von Gladigow detailliert ausgefeilte Modell des »vertikalen Transfers« trifft auch auf nächstliche Regionen und Religionen zu. Die Kriegserklärung Osama bin Ladins bestätigt es. Die Gründe für seine Erklärung des Krieges – ökonomische Ausbeutung und militärische Besetzung der arabischen Halbinsel, das westliche Handelsembargo gegen den Irak und die Auflösung von islamischen Staaten in wehrlose Kleinstaaten – stammen aus der Opposition

12 Lawrence, *Messages to the World* 2005, 60.

13 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995.

14 Auffarth, *Religiöser Pluralismus im Mittelalter* 2007, 110–111.

gegen die Machtpolitik der USA in der Region und sind nicht an sich religiös. Auch westliche wissenschaftliche Beobachter haben zum Teil die Verletzung der Souveränität der islamischen Nationalstaaten im Nahen und Mittleren Osten kritisch beurteilt.<sup>15</sup>

Die Kriegserklärung stellt die Folgen der entsprechenden Vorgänge jedoch nicht aus der Sicht der betroffenen nahöstlichen Länder, sondern der Muslime allgemein und weltweit dar. Nicht die Verletzung der Souveränität von Nationalstaaten ist ihre Begründung für den Angriff. Der Grund ist ein anderer: Die Muslime sind von den USA und Israel gedemütigt und entwürdigt worden, und zwar alle, weltweit. Jessica Stern sah darin die eigentlichen Antriebe für die Gewalt von Muslimen 2001. »Grievances that give rise to holy war« überschreibt sie den Abschnitt, in dem sich auch ein Kapitel zu den Palästinensern unter der Überschrift »Humiliation« befindet.<sup>16</sup> Im Unterschied zu Autoren anderer Studien zum Terror von 9/11 will sie das Phänomen verstehen, ohne mit ihm zu sympathisieren (das tun wenige) oder (wie fast alle) es zu verdammen. Das entspricht weitgehend Max Webers Methode, soziales Handeln erst in seiner Bedeutung für die Handelnden selber verständlich zu machen, bevor man ein eigenes Urteil über seine Berechtigung fällt. Auch Jessica Stern nennt den Anschlag zwar schlankweg das Böse schlechthin, hält ihn aber nicht für unverständlich.<sup>17</sup> Wie wichtig dieser Gesichtspunkt für unser Fach ist, hat der amerikanische Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith früh erkannt. Als sich in dem Mord und Massenselbstmord einer amerikanischen religiösen Gemeinschaft 1978 in Jonestown (Guayana) zum ersten Mal religiöse Gewalt in ungeahntem Ausmaß manifestierte, sah er darin eine große Herausforderung für das Fach und seinen akademischen Anspruch. Er schrieb:

Wenn wir als ReligionswissenschaftlerInnen Jonestown unverstanden lassen, haben wir unser Recht als akademische Disziplin verloren.<sup>18</sup>

So denkt auch Jessica Stern. Detailliert schildert sie die Demütigungen der Palästinenser in Gaza und den Westbanks durch Israel. Diese Erfahrungen

15 Michael Lüders zu der langen Geschichte dieser Interventionen im 20. und 21. Jh.: Lüders, *Iran* 2012; Lüders, *Orient* 2015; Lüders, *Syrien* 2017.

16 Stern, *Terror in the Name of God* 2003, 32–62.

17 Ebd. xxii.

18 Smith, *Imagining Religion*, 104 (Übers. HGK).

betreffen aber alle Muslime, nicht nur die einer speziellen Region. Der Aufruf von Osama bin Ladin richtete sich an die Gemeinschaft aller Muslime unabhängig von Grenzen, Nationen, Sprachen, Regionen. Sie alle müssten die Erfahrung von Ungerechtigkeit und Aggression der in Konfliktzonen lebenden Glaubensgenossen teilen und sollten mit Gewalt die Würde der islamischen Gemeinschaft wiederherstellen. Dadurch, dass der Aufruf über elektronische Medien verbreitet wurde, traten ethnische, politische oder linguistische Loyalitäten zwischen Muslimen in den Hintergrund und wurde der Islam als das gemeinsame primäre Band, das alle verbindet, beschworen.<sup>19</sup> Nur die Gemeinschaften von Sunniten und Schiiten blieben getrennt, obwohl die Schiiten dieses Argument in ihren Krisen-Situationen und -Regionen ebenfalls verwendeten.<sup>20</sup>

Der zweite Teil der Erklärung zieht aus der Demütigung der Muslime die Konsequenz. Jetzt ist die Stärkung des Islams oberste Pflicht aller Gläubigen. In der Form eines allgemein geltenden Rechtsurteils (*hukm*) gibt sie den Vorgängen einen verbindlichen Bezugsrahmen, der vernichtende Gewalt gegen Amerikaner und Juden rechtfertigt.

Es ist eine individuelle Glaubenspflicht (*jihad*) eines jeden Muslims in jedem Land, Amerikaner und ihre Verbündeten, Zivilisten und Militärs, zu töten, um die al-Aqsa-Moschee in Jerusalem und die Heilige Moschee von Mekka aus ihrer Gewalt zu befreien, so dass sich alle ihre Armeen aus allen islamischen Ländern zurückziehen, besiegt und unfähig, noch irgendeinen Muslim zu bedrohen.<sup>21</sup>

Am Ende ermahnt die Erklärung die Muslime, angesichts der Unausweichlichkeit des Krieges nicht an ihrem Leben zu hängen. Wollen sie wirklich das Leben in dieser Welt dem in der zukünftigen Welt vorziehen?

Gläubige junge Muslime führten am 11. September den Angriff so aus, als sei er eine *ghazwa*, wie sie Mohammed einst gegen Feinde der von ihm begründeten Ordnung in Medina ausgeführt hat.<sup>22</sup> Eine geistliche Anleitung

19 Eickelman, »Muslim Ties that Bind« 2006, 47–61.

20 Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst* 2008, 91–92.

21 Lawrence, *Messages to the World* 2005, 61 (Übers.).

22 Fred McGraw Donner behandelt die Umstände und Grundlagen von Mohammeds Kriegen im Zusammenhang mit seinen Lehren und politischen Erfolgen in seiner Studie: *The*



in arabischer Sprache sollte kurz vor der Aktion ihre »Intention« (*niyya*) erneuern. Im Islam ist Selbsttötung beziehungsweise Selbstmord geächtet, nur wenn der Kämpfer den Tod auf dem Wege Gottes fand, konnte er auf den Titel des Märtyrers mit dem entsprechenden Heil rechnen.<sup>23</sup>

In der Nacht vor dem Angriff bereiteten sie sich mit Rezitationen (u. a. den Suren 8 und 9), Meditationen und Gebeten auf die Märtyreropration vor. Nur so war ihr Erfolg gesichert:

Die Suren *at-Tawba* [=Nr. 9] und *al-Anfal* [=Nr. 8] lesen und über ihre Bedeutung nachdenken und darüber, was Gott den Gläubigen an ewiger Gnade für die Märtyrer bereitet hat. Einer der Prophetengefährten sagte: »Der Prophet Gottes befahl uns, sie vor dem Raubzug (*ghazwa*) zu rezitieren. Daraufhin rezitierten wir sie, machten viel Beute und blieben unversehrt.«<sup>24</sup>

Am nächsten Tag auf dem Flughafen setzen sie – unbemerkt von anderen – ihre Rezitationen und Gebete fort. Nur das könne sie vor Entdeckung bewahren und ihnen die Furcht vor der satanischen westlichen Technologie nehmen. Im Flugzeug rückt das Thema Märtyrertum ins Zentrum. Wenn Gott ihnen die Gunst gewährt, jemanden mit dem Messer zu opfern, sollen sie das für ihre Eltern tun. Da es zur Praxis des Propheten gehörte, die Feinde auszuplündern, soll das auch im Flugzeug geschehen, selbst wenn es nur eine Tasse oder Glas Wasser ist.

Der Verfasser der Geistlichen Anleitung bildet mit dieser Rahmung der Gewalthandlung frühislamische Schlachten des Propheten nach. Detailgetreue Imitation – einschliesslich deplatzierter Handlungen wie der Plünderung der Feinde – sichert den Erfolg, das heißt die Vernichtung der gottlosen

---

*Early Islamic Conquests*. 1981 (»*The Foundations of the Islamic Conquest*«).

23 Zur Spannung zwischen dem Märtyrertum als eigener Tat und Gottes Entscheidung Strenski, *Sacrifice* 2003, bes. 12–13.

24 Kippenberg/Seidensticker, *Terror im Dienste Gottes* 2004, Übersetzung 17 mit Anm. 2. »Die beiden letzten Sätze stehen im Original über dem eigentlichen Text und sind durch einen Strich vom folgenden Text getrennt; sie scheinen eine Ergänzung zur Aufforderung zu sein, Sure 9 und 8 zu rezitieren. Die angeführte Überlieferung des Propheten stammt einer Angabe am Fuß der Seite zufolge aus dem Buch ... *Ausgewählte Gebete* von an-Nawawi (gest. 1277).« Allgemein zur Bedeutung des Textes für die Erklärung des Anschlages Kippenberg, *Religious Foundations* 2016.

Macht, die Stärkung der Gemeinschaft der Muslime und die Erlangung des persönlichen Heils. Das Vorbild im engeren Sinne war der Grabenkrieg des Propheten 627 n. Chr.<sup>25</sup> Er wurde so genau wie möglich bei der Ausführung wiederholt. Indem die Attentäter diese Konfrontation von Muslimen mit einer Konföderation von Ungläubigen (heidnischen Arabern und Juden) zum Vor-Bild, zum »Präfigurat« (so Hans Blumenberg) ihrer Tat machten, erlangten sie die Gewissheit, dass Gott ihnen den Status von Märtyrern gewährt, und sie ihn im höchsten Paradies treffen.<sup>26</sup>

### RECHTFERTIGUNG FÜR DIE GEWALT: VERGELTUNG FÜR GEWALTSAME DEMÜTIGUNGEN DER GEMEINSCHAFT DER MUSLIME

Muslime verstanden die Anschläge als Vergeltung für die »Demütigung«, die sie glaubten, erfahren zu haben. Von Ahmed al-Haznawi al-Ghamidi, einem Beteiligten des Angriffs, gibt es ein Abschiedsvideo, das später von al-Jazeera ausgestrahlt wurde, und in dem er erklärt, er und die anderen Verschwörer wollten als Märtyrer sterben. »Die Zeit der Demütigung und Sklaverei ist vorbei«, die Macht der USA beruhe auf nichts als Propaganda; jetzt würden Amerikaner auf ihrem eigenen Boden getötet werden. Und dann bittet der noch »lebende Märtyrer« Gott darum, die islamische *umma* durch »unseren« Tod wieder neu aufleben zu lassen.<sup>27</sup>

Mark Juergensmeyer hat sich von einem Anführer der Hamas die Logik dieser Denk- und Handlungsweise erklären lassen. Es läge in der Natur des Islam, »Würde, Land und Ehre« zu verteidigen. Die schlimmste Sünde sei es, jemanden zu entehren. Darauf könne man nur mit der Würde, der Ehre, der Religion und dem Mut, ein Verteidiger der Religion zu sein, antworten. »Auf merkwürdige Weise« – so notiert Juergensmeyer – »werden Religion und Gewalt als ein Mittel gegen Demütigung gesehen.«<sup>28</sup> Die Schwäche der islami-

25 Sure 33: 9–27; Ibn Ishaq, *Leben des Propheten* 1976, 162–173.

26 Kippenberg/Seidensticker, *Terror im Dienste Gottes* 2004. Ausführlich Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst* 2008, 174–182.

27 Rubin; Colp Rubin, *Anti-American Terrorism* 2002, 276.

28 Juergensmeyer, *Terror im Namen Gottes* 2004, 256. Zur »Demütigung« und westlichen »Arroganz« als Rechtfertigung von Anwendung von Gewalt siehe auch Khosrokhavar, *Suicide*

schen Gemeinde habe ihren Grund darin, dass sie die Pflicht zum *jihad* und andere islamische Vorschriften wie das Zinsverbot vernachlässigt habe. Nur wenn Muslime die Ungläubigen ihrerseits mit Gewalt demütigen, gewinne die Gemeinde ihre Stärke zurück und überwinde als »Gemeinschaft der Löwen« die Inferiorität. Militärischer *jihad* ist also ein Mittel, Schande und Erniedrigung zu überwinden. Rüdiger Lohlker hat bei seinem Durchgang durch die Theologie des sogenannten Islamischen Staats ganz ähnliche Aussagen unter »Ehre und Inferiorität« zusammengestellt und sie als eine ›Opferwahrnehmung‹, eine ›Viktimisierungswahrnehmung‹ interpretiert.<sup>29</sup> Sie wird wiederholt auch in Hymnen des *jihad*, den *Nasbids*, artikuliert.<sup>30</sup>

In hunderten von Märtyrervideos, die von al-Sahab – der Medienabteilung von al-Qā'ida – verbreitet wurden, begegnet diese Rechtfertigung von Anschlägen, und zwar in ganz verschiedenen Konfliktregionen: im Libanon, in Afghanistan, Bosnien, Syrien, Kaschmir, Tschetschenien, Palästina. Statt von den uns gebräuchlichen Ländernamen sprechen diese Videos von ›Khorasan‹ statt von Afghanistan, von dem ›Land der zwei Flüsse‹ statt von Irak; von der ›Levante‹ statt von Syrien und ›Maghreb‹ statt von Nordafrika. Sie setzen eine andere politische Geographie voraus als die der gegenwärtigen Nationalstaaten.<sup>31</sup> Die Taten geschehen in Territorien, die einst zum Islam gehörten und geben der umma die einst von ihr eroberten Territorien und damit ihre wahre Stärke und Würde zurück, so wie Sure 3:110 sie beschrieb:

Ihr seid die beste Gemeinschaft, die für die Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet das Rechte und verbietet das Schlechte und glaubt an Gott. Wenn die Leute der Schrift [Juden und Christen HGK] den Glauben hätten [der vom Islam erneut offenbart worden ist HGK], wäre es wahrlich besser für sie. Unter ihnen gibt es Gläubige, aber die meisten von ihnen sind Abtrünnige.

---

*Bombers* 2005, 152–153. Den sozialpsychologischen Zusammenhang von Demütigung, Schmerzgrenze und Gewalt untersucht Bauer, *Schmerzgrenze* 2013.

29 Lohlker, *Theologie der Gewalt* 2016, 179–184.

30 Said, *Hymen des Jihads* 2016.

31 Nanninga, *Jihadism* 2014 mit einem Anhang: Al-Sahab's Martyrdom Videos und einer CD-ROM mit den Videos. »The narrative of al-Sahab's videos thus presupposes another political geography than the nation state-based one dominating current political discourse« (140).

Mit ihrer Gewalt bekämpfen Muslime nicht nur die Demütigung ihrer Gemeinschaft durch die Ungläubigen, sondern auch die Vernachlässigung islamischer Pflichten durch die eigene Gemeinschaft.<sup>32</sup> Die Erniedrigung ist eine Strafe Gottes für dieses ihr Versagen.<sup>33</sup> Nur die Märtyrer seien unter der feindlichen Besetzung der islamischen Länder erwacht und hätten die Gemeinschaft von Erniedrigung und Schwäche befreit.<sup>34</sup>

Die methodische Folgerung, die aus diesem spektakulären Fall gezogen werden muss: Eine sozial- und eine kulturwissenschaftliche Beschreibung und Erklärung des Konflikts auf der einen Seite und eine dichte Beschreibung religiöser Performanz des Gewalthandelns auf der anderen Seite gehören zusammen, sind die beiden notwendigen wissenschaftlichen Operationen, um die Verbindung von Religion und Gewalt zu verstehen. Sie sind voneinander unabhängig, ihre Verbindung ist kontingent.<sup>35</sup>

## DIE UNTERSCHIEDLICHEN BEDEUTUNGEN VON *JIHAD*

Wenn man das Handeln Gläubiger als ein Mittel für die Realisierung religiöser Werte versteht, wie Talcott Parsons es tat, müssten die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft regelmäßig in Übereinstimmung mit diesen Werten handeln. Entsprechend nahmen WissenschaftlerInnen auch an, dass aus deren Handeln tatsächlich auf diese Werte geschlossen werden könne.

In der *Shorter Encyclopaedia of Islam* von 1974<sup>36</sup> heißt es unter »Djihad, holy war«: »The spread of Islam by arms is a religious duty upon Muslims in general«. Der Islamwissenschaftler David Cook hat darin ebenfalls den ursprünglichen und wahren Sinn von *jihad* gesehen. Dazu passt, dass islamische Quellen dem sogenannten »kleinen«, kriegerischen *jihad* eine erlösende Funktion zuschreiben. Der Tod auf dem Schlachtfeld wische alle Sünden und

32 Lohlker, *Theologie der Gewalt* 2016, 182 f.

33 Nanninga, *Jihadism* 2014, CD-ROM *Al-Sahab's Martyrdom Videos: English texts*, 16, 38.

34 Nanninga, *Jihadism* 2014, CD-ROM *Al-Sahab's Martyrdom Videos: English texts*, 5, 49.

35 Siehe dazu Hüttermann, *Review Essay* 2000, 54–69.

36 Gibb/Kramers, *Shorter Encyclopaedia* 1991.

Verfehlungen weg, wie nicht nur Cook in *Understanding Jihad* zu berichten weiß.<sup>37</sup> Demnach verherrliche der Islam Krieg und Gewalt.

Doch ist die Folgerung zwingend, die wahre Bedeutung von *jihad* sei der bewaffnete Kampf? Die Herausbildung dieses offensiven Begriffs von *jihad* (als Äquivalent zu Krieg) unter Absehung seines frühen Kontextes, der Verteidigung Medinas gegen Feinde des Islams, hat die heutige Islamophobie mit erzeugt. Die Begriffsgeschichte aber sagt etwas anderes. Die Zuspitzung von *jihad* auf Krieg oder Gewalt gilt nicht für die ganze islamische Geschichte, wie zuletzt Asma Afsaruddin gezeigt hat.<sup>38</sup> Sie kehrt die Betrachtungsweise um: von einer unhistorischen synchronen Betrachtung zu einer historischen diachronischen. Durch diesen Perspektivenwechsel werden große Unterschiede in der Bedeutung von *jihad* sichtbar und verlangen eine differenzierte Begriffsbildung. Während die legale Literatur *jihad* überwiegend als bewaffneten Kampf versteht, kennt die exegetische Literatur (*tafsir* mit dem Hadith) eine umfangreichere Bandbreite der Bedeutungen. Als »Streben auf dem Wege Gottes« bezeichnet es neben militärischen, auch spirituelle »Anstrengungen« (die wörtliche Bedeutung von *jahada*). Hier ist *jihad* eine Metapher des alltäglichen Kampfes eines Moslems für ein Leben entsprechend den islamischen Ordnungsvorstellungen, der »große« *jihad* genannt. Entsprechend wird der Ehrentitel eines Märtyrers auch Gläubigen gegeben, die eines natürlichen Todes gestorben sind, aber in ihrem Leben Zeugen waren für ein Wandeln auf dem Weg Gottes und daher ein Leben im Paradies erwarten können.<sup>39</sup> Auch die Unterstützung von Witwen und Armen kann als Einsatz auf dem Wege Gottes verstanden werden. Asma Afsaruddin hat daher keine Mühe, die Engführung auf den kriegerischen Kampf mit Hilfe der Darstellung der variantenreichen Semantik von *jihad* (und auch von Märtyrertum – *shahid*) in Quran und Hadith zu überwinden. Nicht nur die Leistung von Krieg und Gewalt im »kleinen« *jihad*, sondern selbst der Gewaltverzicht beziehungsweise der Abschluss eines Waffenstillstands (*hudna*) oder eines Friedensvertrages

37 Cook, *Understanding Jihad* 2005, 14–15. »Because of the miracle of the conquests (of the prophet HGK), *jihad* emerged as one of the core elements of Islam« (13).

38 Afsaruddin, *Striving in the Path of God* 2013; eadem, *Jihad und Martyrdom* 2016; eadem, *Martyrdom* 2014, 40–58; zuvor schon die wertvolle Sammlung islamischer Äußerungen zum *jihad* in englischer Übersetzung von Peters, *Jihad in classical and modern Islam* 2005. Eine gleichermaßen knappe wie differenzierte Behandlung des Begriffes und Konzeptes von Reinhard Schulze, *Gihād* 2006.

39 Afsaruddin, *Martyrdom* 2014, 47 und öfter.

(*sulh*) konnten darunter fallen. Auch sie können zum Wohl einer islamischen Ordnung sein.

Beide Großvarianten, die spirituelle und die kriegerische, waren in der Geschichte des Islams auch praktisch vorgeprägt. Während der Prophet in Mekka in einer Minderheitensituation war und für gewaltfreie Glaubenswerbung eintrat, musste er nach der Hijra 622 n. Chr. in Medina politische und militärische Verantwortung für das von ihm gestiftete Gemeinwesen und dessen Ordnung übernehmen und war nicht nur Staatsmann, sondern auch Leiter von fünf großen Schlachten und einigen Überfällen (*ghazwas*) auf Karawanen der Feinde des Islams.<sup>40</sup> Wer in solchen Kämpfen fiel, dem war als Märtyrer das Heil sicher. Für die unterschiedliche Haltung der Muslime zu den Ungläubigen sind drei Zitate aus den Suren des Quran emblematisch:<sup>41</sup>

Sure 2:56: »Es gibt keinen Zwang in der Religion«.

Sure 9:5: »Tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet«.

Sure 2:216: »Vorgeschrieben ist euch der Kampf«.

Mohammeds unterschiedliches Auftreten in Mekka und Medina wurde zum Gegenstand von gegensätzlichen Interpretationen des Qurans. Einige Exegeten haben angenommen, dass die letzte Sure des Propheten in 9:5 (der sog. Schwertvers)<sup>42</sup> alle früheren Aussagen über ein friedliches Zusammenleben von Muslimen und Andersgläubigen aufgehoben hätte. Asma Afsaruddin kann jedoch zeigen<sup>43</sup>, dass das Prinzip einer Abrogation (*naskh*) von früheren Suren, die Toleranz und Frieden mit Nicht-Muslimen lehrten, in der Zeit der Kreuzzüge und Mongolen von Juristen gelehrt wurde, um die Notwendigkeit eines militärischen Abwehrkampfes gegen sie zu begründen. Es waren jedoch

40 Donner behandelt die Umstände und Grundlagen von Mohammeds Eroberungen im Zusammenhang mit seinen Lehren und politischen Erfolgen in seiner Studie: *The Early Islamic Conquests* 1981, 51–82.

41 Die Suren sind teilweise nachträglich aus verschiedenen Reden des Propheten zusammengestellt und erlauben nur tentativ die Zuordnung zu seinem Auftreten in Mekka oder Medina.

42 »Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, greift sie, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf. Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann lasst sie ihres Weges ziehen: Gott ist voller Vergebung und barmherzig« (Sure 9:5).

43 Afsaruddin, *Jihad und Martyrdom* 2016, 11–12.

nicht alle Rechtsgelehrten dieser Ansicht. Die entsprechenden toleranten Verse wurden von Tabari und anderen Autoritäten nach wie vor weiter für verbindlich gehalten. Der Dissens zieht sich bis heute durch die Geschichte des Islams.<sup>44</sup> In der Geschichte der Muslime kamen beide Typen von Handlungen wiederholt vor und reflektierten die unterschiedlichen Situationen, in denen sich muslimische Gemeinden – wie einst in Mekka und Medina – befinden konnten; beide »Präfigurate« entstanden in den verschiedenen Situationen der Gemeinden und boten ihnen richtige und berechtigte Handlungsorientierungen. Wenn man wie Asma Afsaruddin die Verwendung des Wortes und Begriffs *jihad* durch Zeiten, Räume und islamische Theologien hindurch untersucht, ergibt sich keine einheitliche Bedeutung. Am Ende ihrer Darstellung hält sie fest:

Jihad (and the accompanying concept of martyrdom) provides, in many ways, a discursive template for pre-modern Muslims (and continues to serve as such for contemporary Muslims), upon which a number of sociopolitical concerns could be creatively ventilated and configured in varying circumstances.<sup>45</sup>

*Jihad* bildet ein diskursives Schema, das Muslimen in verschiedenen Situationen unterschiedliche Orientierung geben kann. Es ist kein eindeutiger kriegerischer oder spiritueller Wert. So wurden ›Mekka‹ und ›Medina‹ zu differenzierenden »Präfiguraten« für den Eifer für eine islamische Ordnung in verschiedenen Situationen der Gemeinschaft. Wenn man *jihad* als ein Handeln von Muslimen zum Wohle ihrer Gemeinschaft versteht, dann ist die Unterschiedlichkeit der Lage dieser Gemeinschaft ausschlaggebend für die Differenz in der praktischen Bedeutung des Wortes.

44 Hallaq: *A History of Islamic Legal Theories* 1997, 68–74 (behandelt die verschiedenen Auffassungen der Rechtsgelehrten). Dutton, *Origins of Islamic Law* 1999, 121–125 führt in vergangene und gegenwärtige Debatten über das Prinzip ein. Burton, *The Exegesis of Q. 2:106 and the Islamic Theories of Naskh* 1985), 452–469. Malise Ruthven erwähnt Rechtsgelehrte, die Sure 2:106 (»Was Wir an Versen aufheben oder in Vergessenheit geraten lassen – Wir bringen bessere oder gleichwertige dafür. Weißt du denn nicht, dass Allah zu allem die Macht hat?«) auf Juden und Christen beziehen, nicht auf Mohammed.

45 Afsaruddin, *Striving in the Path of God* 2013, 297

## ZUM KONZEPT KANONISCHER PRÄFIGURATION

Der Kampf um die richtigen Präfigurate des Quran im Kampf gegen die Mächte des Unglaubens begleitete Osama bin Ladins Mobilisierung der Muslime. Muslime aus Ägypten hatten eine Schrift zum *jihad* in sein Ausbildungslager mitgebracht.<sup>46</sup> Der Verfasser Abd al-Salam Faraj, ein militanter Islamist, behauptete 1981 in *Die vergessene Pflicht* (*The Neglected Duty*), dass die beiden Schriftstellen Sure 9:5 und 2:116<sup>47</sup> nicht weniger als 114 Verse in 54 Suren, die ein Zusammenleben in Frieden mit Polytheisten kennen, aufheben würden.<sup>48</sup> Farajs Deutung der Lage des Islams in der Gegenwart entsprach der von Osama bin Ladins und der der *Geistlichen Anleitung*. In Farajs Definition der gegenwärtigen Situation des ägyptischen Islams spielen die Unterschiede im Auftreten des Propheten erst in Mekka und dann in Medina eine kritische Rolle. Das gegenwärtige Ägypten gleiche in keiner Weise der Situation Mekkas zur Zeit des Propheten, wo Gläubige und Ungläubige noch ohne Gewalt zusammenlebten (§ 83); es gleiche vielmehr der Lage in Medina, wo der Islam von äußeren und inneren Feinden bedroht war und daher mit Gewalt verteidigt werden musste. Alle früheren Aussagen im Quran, die ein friedliches Zusammenleben zwischen Muslimen und Andersgläubigen kennen, seien durch den Schwertvers – der letzten Offenbarung, die der Prophet erhielt (Sure 9:5) und seinem Gebot, zu kämpfen (Sure 2:216) – aufgehoben (§ 76–79). Der Kampf der wahrhaften Gläubigen richtet sich in erster Linie nicht gegen einen fernen Feind (Israel oder die USA), sondern gegen die Apostaten im eigenen Land. Erst wenn in Ägypten die islamische Ordnung durchgesetzt worden ist, wird sie sich auch weltweit verbreiten (§ 68–70). Daher stiftete die Schrift zum Mord an dem ägyptischen Präsidenten Sadat an.

Ihm widersprach ausführlich und von offizieller Seite Jadd al-Haqq, Großmufti von Ägypten und Scheich von Azhar, der islamischen Universi-

46 Jacquard, *In the Name of Osama Bin Laden* (frz. 2001) 2002, 60 und Dokument 12 im Anhang.

47 »Vorgeschrieben ist euch zu kämpfen, obwohl es euch zuwider ist. Aber vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist, und vielleicht ist euch etwas lieb, während es schlecht für euch ist. Allah weiß, ihr aber wisst nicht.« (Q 2:116).

48 Jansen, *The Neglected Duty* 1986, § 76–79, 195–196.



tät und Akademie.<sup>49</sup> Andere islamische Rechtsgelehrte lehnten das Konzept einer Abrogation toleranter Suren gleichfalls ab. Abdullahi Ahmed An-Na'im widerspricht der Idee einer Abrogation (*naskh*) früherer Offenbarungen, wobei er sich auf den sudanesischen Gelehrten Mahmud Mohammad Taha beruft. Die besonderen Aspekte der Botschaft von Mekka seien nicht etwa aufgehoben, sondern nur aufgeschoben. Unter den heutigen Umständen der Entwicklung solle das islamische Recht von der Medina-Stufe wieder zu der von Mekka zurückkehren. An-Na'im plädiert für eine reformierte islamische Ordnung, zu der gleichberechtigt Frauen und Nicht-Muslime gehören.<sup>50</sup> Durch diese Historisierung von Quran-Deutungen wird die Begründung für eine islamische Rechtsordnung möglich, die auch Nicht-Muslime einbezieht. An-Na'im hat in der Folge dieser seiner Überlegungen selbst den säkularen Staat und seine wohlwollende Neutralität gegenüber einem Pluralismus von Religionen ausführlich verteidigt.<sup>51</sup>

Blumenberg hat in seiner Schrift *Arbeit am Mythos* gezeigt, dass auch in einer neuzeitlichen Kultur, die sich vom Herkömmlichen lossagt, Menschen sich bei ihrem Handeln an historischen Vor-Bildern orientieren. Dabei helfen ihnen Metaphern. Diese sind nicht etwa von einem Begriff oder einer Lehre abgeleitet, sondern bilden eine vorbegriffliche Auffassung des Menschen von seiner Stellung in der Welt und haben zuweilen als ›absolute‹ eine gesteigerte lebensweltliche Relevanz. *Mekka* oder *Medina*: Das waren Metaphern, an denen Muslime sich in ihrer Haltung zur Welt der Ungläubigen als Präfiguren orientieren können.

Blumenberg versteht Präfiguren wie Metaphern, die als vortheoretischer Horizont das lebensweltliche Interpretationshandeln leitend bestimmen.<sup>52</sup> Er erläutert die Funktion einer Metapher an einer uns selber gut bekannten: *der kopernikanischen Wende*. Kopernikus steht für die wissenschaftliche Erkenntnis, dass die Welt sich nicht im Zentrum des Kosmos befinde, sondern sich

49 Ein Auszug aus seiner Gegenschrift bei Ourghi, *Berechtigung von Gewalt* 2010, 52–58. Allein die Fortsetzung des Schwertverses spricht eine andere Sprache: »Sind aber die Schutzmonate abgelaufen, so erschlägt die Frevler [...] Wenn sie jedoch bereuen und das Gebet verrichten und die Pflichtabgabe zahlen, so lässt sie ihres Weges ziehen! Siehe, Gott ist verzeihend und barmherzig.«

50 An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation* 1990. 52–60.

51 An-Na'im, *Islam and the Secular State* 2008.

52 Stoellger, *Metapher und Lebenswelt* 2000, 195–196.

um die Sonne als ihrem Zentrum dreht. Nach Blumenberg wurde die physikalische Umformung der Kosmologie jedoch zum Orientierungsmodell für die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens. In ihrer Effektivität setze solche Metaphorik den Niedergang der Metaphysik voraus. »Metaphysik erwies sich uns oft als beim Wort genommene Metaphorik; der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz«, ist der letzte Satz seiner Schrift *Paradigmen zu einer Metaphorologie*.<sup>53</sup> Mit dem Niedergang der Metaphysik seit Kant wird die Metapher *der kopernikanischen Wende* zur »absoluten« Metapher. Dazu Blumenberg wörtlich:

Diese Gängelung unseres Selbstverständnisses durch die kosmologische Metapher ist zum Topos unserer zeitgenössischen Situationskritik geworden und es ist dabei längst die Differenz verlorengegangen, die zwischen der metaphorischen Deutbarkeit eines theoretischen Ereignisses und der Annahme einer Kausalität für das aus ihm und an ihm Erdeutete besteht.<sup>54</sup>

Diese Deutung, obwohl sie politisches Handeln inspiriert, habe mit der astronomischen Erkenntnis selber direkt nichts zu tun.<sup>55</sup>

Dasselbe trifft nicht nur auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu, sondern auch auf historische Handlungsabläufe, die ebenfalls Teil eines vortheoretischen Horizontes werden können. Diesen Zusammenhang arbeitet Blumenberg mittels des Konzeptes der Präfiguration aus.<sup>56</sup> Die Schrift zur Präfiguration wurde erst Jahre nach Blumenbergs Tod (1996) 2014 herausgegeben.<sup>57</sup> Laut Editorischer Notiz war das Konzept im Zusammenhang mit einem Text zur *Arbeit am Mythos* (1986) entstanden. Der Text befand sich in einer Mappe überschrieben mit *Götterschwund*.<sup>58</sup> Mit Präfiguration bezeich-

53 Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960/1998, 193; Kommentar von Haverkamp 2013, 189, Kommentar 467 f. Hierzu Wetz, *Einführung* 2011, 26.

54 Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* 1960/1998, 144–145; Kommentar von Haverkamp 2013, 142–143, Kommentar 431–2. Hierzu Wetz, *Einführung*, 23–24.

55 Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* 1960/1998, 144–145; 77; Kommentar von Haverkamp 2013, 78, Kommentar 370. Hierzu Wetz, *Einführung*, 26.

56 Siehe Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, 195–196.

57 Blumenberg, *Präfiguration* 2014, 9–15.

58 Blumenberg, *Präfiguration* 2014, 79–82.

nete er historische Handlungen, an denen sich Politiker in ihrem Handeln orientieren. Alexanders Zug nach Ägypten als dem Land und Quelle aller Weisheit inspirierte Napoleon zu seinem Feldzug nach Ägypten; er wurde zu Napoleons Vorbild, zu seinem Präfigurat. Oder: Hitler studierte den Niedergang Napoleons beim Russland-Feldzug, um so in Stalingrad die Niederlage der deutschen Wehrmacht zu verhindern. Ohne diese Annahme einer Präfiguration blieben diese und ähnliche Handlungen unverständlich. Jeweils wird das Vor-Bild aus der Geschichte selektiert und zum Präfigurat in Entscheidungssituationen gemacht.

Blumenberg unterlässt es, sein Konzept des Präfigurats auch an der modernen Religionsgeschichte zu erproben, obwohl es politisches Handeln leitet. So werden die biblischen Erzählungen vom Exodus der Juden aus Ägypten und von ihrer Landnahme, die jährlich in verschiedenen jüdischen Ritualen aufgeführt wurden, im 20. Jh. zum Präfigurat der zionistischen Migration von Juden nach Palästina.<sup>59</sup> Auch am schiitischen *Ashura*-Ritual, das der Niedermetzelung des Imams Husain und seiner Familie bei Kerbala 681 n. Chr. gedachte und jährlich in Ritualen vergegenwärtigt wird, lässt sich diese herausragende lebensweltliche Funktion eines vergangenen religiösen Vorgangs im 20. Jh. des Iran beobachten.<sup>60</sup>

Ähnlich sind die Haltungen des Propheten zu den Ungläubigen in Mekka und Medina zu Präfiguraten der Muslime heute gemacht worden: für entweder eine Toleranz ihnen gegenüber oder für den Kampf gegen sie und die Hoffnung eines wunderbaren Sieges über sie. In diesem Fall aber sind die Erzählungen des Quran Teil einer Konstruktion von alternativen Präfiguraten der Situation der Muslime in der Welt geworden. Während Osama und andere Jihadisten diese Situation analog der von Medina sahen, verstanden andere sie in Analogie zu der in Mekka. Daher mussten die Kämpfer des 11. September entsprechend instruiert werden. Den muslimischen Kämpfern war eine »*Geistliche Anleitung*« mitgegeben worden, die den aktuellen Angriff auf die ökonomischen, politischen und militärischen Machtzentren der USA als Wiederholung des Grabenkriegs des Propheten 627 n. Chr. rahmte (Sura 33, 9–27).<sup>61</sup> Der Krieg von einst erwuchs in Medina aus einer Situation, in der

59 Walzer, *Exodus und Revolution* (engl. 1986; dt.) 1988.

60 Kippenberg, *Jeder Tag 'Ashura, jedes Grab Kerbala* 1981, 217–256.

61 Außer den Hinweisen in Sura 33, 9–27 verdanken wir Ibn Ishaq, *Leben des Propheten*

die islamische Religionsgemeinschaft in ihrer Existenz von einer Koalition von Mächten des Unglaubens bedroht war. Die Rechtfertigung des Angriffs von Osama bin Ladin in Form dieses Präfigurats ist so wenig eine Folge des Berichts von einst wie es die Metapher der *kopernikanischen Wende* von astronomischen Erkenntnissen war. Ausschlaggebend war, dass ein Deutungsmuster für die bedrohte Situation der Gemeinde zur Verfügung stand und junge Muslime bereit waren, damit ihren Angriff zu wagen, im bedingungslosen Vertrauen auf göttlichen Beistand und Hilfe.

### DAS THOMAS-THEOREM

Wenn man das Handeln Gläubiger als ein Mittel für die Realisierung religiöser Werte versteht, wie Talcott Parsons es tat, müssten die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft regelmäßig in Übereinstimmung mit diesen Werten handeln. Entsprechend nahmen WissenschaftlerInnen auch an, dass aus ihrem Handeln tatsächlich auf diese Werte geschlossen werden könne. Die Offenheit für andere Kulte wurde so zum Wert des ›Inklusivismus‹ für den Hinduismus,<sup>62</sup> der Gewaltverzicht (*ahimsa*) für den Buddhismus, das Gebot der Nächstenliebe für das Christentum, der *jihad* für den Islam, das ›Leben im Exil‹ für Juden. Diese Herangehensweise hat zwar hier und da Einblicke in die Maxime sozialen Handelns von Angehörigen dieser Religionen eröffnet, ist aber wegen ihrer Verallgemeinerungen heute empirisch und theoretisch umstritten. Das Studium der Geschichte einer Religionsgemeinschaft führt nicht zu einem einzigen oder auch nur zu einem dominanten Wert, der ihr Handeln bestimmt hat, sondern zu einer Vielfalt von Werten. Es gibt keine Werte, wohl aber Bewertungen, argumentierte Andreas Urs Sommer.<sup>63</sup> Das ist auch für den Fall der Religionen zutreffend. Neben Werten wie Militanz stehen alternative Handlungen der Konfliktbewältigung. In der Handlungsanalyse von SoziologInnen ist heute das Thomas-Theorem an die Stelle von

---

1976, 162–173 Berichte über die Schlacht. Kippenberg/Seidensticker, *Terror im Dienste Gottes* 2004, 55–65. Ausführlich Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst* 2008, 174–182.

62 Oberhammer, *Inklusivismus*. Wien 1983. Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Inklusivismus-These Hackers, dessen Thesen dort abgedruckt sind Hacker, *Inklusivismus* [zuerst 1977], 11–28.

63 Sommer, *Werte* 2016.

Parsons Mittel-Zweck-Schema getreten.<sup>64</sup> Selbst wenn man Werte, an die die ReligionsanhängerInnen glauben, durch Befragungen ermittelt, darf man nicht auf ein entsprechendes konsistentes Handeln von ihnen schließen. Vielmehr ist es erst die Definition der Situation durch den Handelnden, die das Handeln bestimmt. Das teleologische Modell, das Parsons zum Prinzip seiner *Structure of Social Action* gemacht hat, beruhte auf einer Vorordnung der Intention vor dem Handeln. Wie Hartmut Esser bestreitet auch Hans Joas eine solche Vorordnung: Die Intention des Handelns bestehe nicht unabhängig von der Bewertung der Situation, in der sich Handelnde befinden. Man muss diese Bewertung als eigene Phase des Handelns auffassen, »durch welche das Handeln in seinen situativen Kontexten geleitet und umgeleitet wird.«<sup>65</sup> Daraus ergibt sich dann das Handlungsmodell (*skript*).

Wenn man das Handeln von religiösen Akteuren in Konflikten ihrer Gemeinschaften unter diesem Gesichtspunkt untersucht, dann sind es kanonische Vorbilder des Handelns und nicht allgemeingültige Werte, die zur Definition der Situation herangezogen werden. Nur sie sind imstande, das eigene Handeln in die Heilsgeschichte der Gemeinschaft einzubetten und den Handelnden Sicherheit zu geben. Es gilt zu verstehen, warum Menschen dieses Vor-Bild und kein anderes zu einem Präfigurat ihres eigenen Handelns gemacht haben. Der Grund ist folgender. Handelnde stützen sich in ihren Handlungsroutinen auf etablierte Vor-bilder. Wenn aber die Plausibilität einer bestimmten Definition und der Glaube an den Handlungserfolg schwindet, kann den Akteuren bewusst werden, dass sie noch weitere erfolgversprechende Möglichkeiten haben, die Situation, in der sie sich befinden, zu definieren, und schalten von einem »automatischen« in einen »reflexiven« Modus um. Damit kommt die Verfügbarkeit von unterschiedlichen Bewertungs- und Handlungsmodellen ins Spiel. Esser spricht hier von »Framing: Die Selektion des Bezugsrahmens.«<sup>66</sup> Das ist mit der Wahl der quranischen Präfigurare »Mohammed in Mekka« und »in Medina« als Handlungsmodell beziehungsweise Skript bzw. Drehbuch geschehen. Esser, der sich wie Joas für dieses Modell der Erklärung von Handeln starkgemacht hat,<sup>67</sup> schreibt

64 Joas, *Kreativität des Handelns* 1996, 235.

65 Joas, *Kreativität des Handelns* 1996, 232.

66 Esser, *Soziologie*, Band 6: *Sinn und Kultur*, 2000, 259–334; Esser; Kroneberg, *Frame Selection* (in print).

67 Esser, *Die Definition der Situation* 1996; derselbe, *Situationslogik und Handeln* 1999, Kap.

am Ende eines Aufsatzes zur »Die Definition der Situation« einen Satz, der die subjektive Seite einer Situationsdefinition genauso berücksichtigt wie die vorgefundenen äußeren Umstände:

Die innere Selektion der Modelle der Situation ... geschieht nicht im luftleeren Raum. Sie erfolgt vor dem Hintergrund von unverrückbaren, wenngleich ihrerseits durch Akteure gesellschaftlich konstruierten *faits sociaux*.... Die Menschen definieren ihre Situation ohne Zweifel selbst, aber sie tun das nicht aus freien Stücken, sondern unter unmittelbar vorgefundenen ...Umständen.<sup>68</sup>

## FOLGERUNG ZUM VERHÄLTNIS RELIGION UND GEWALT

Die Kriegserklärung der muslimischen Kämpfer folgt nicht zwingend aus einem militärischen Vorverständnis von *jihad*, sondern aus ihrer Erfahrung von Ungerechtigkeit, definiert in moralischen Vorschriften der islamischen sozialen Ordnung »Wir sehen die Dinge nicht so wie sie sind, wir sehen sie so, wie wir sind«, heißt es bei Anaïs Nin. Die Beurteilung des Konflikts, wie er aus westlicher Perspektive gesehen wird, reicht nicht aus, um die Bedeutung des Handelns der muslimischen Akteure zu ermitteln. Die Geschichte der westlichen Auffassung von Religion in der nationalen und internationalen Politik neigt dazu, die religiösen Gründe für den muslimischen Überfall auf die USA für unverständlich zu erklären. Die Beurteilung von Handlungen, wie sie in der Kriegserklärung Osamas vorgenommen werden, als »Krieg gegen Gott, seinen Gesandten und die Muslime« bleibt außerhalb dessen, was man heute in westlichen Ländern als religiös anerkennt. Bruce Lincoln unterscheidet einen Begriff von Religion, der maximalistisch operiert und große Bereiche einer Nation wie Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, Herrschaft

---

2 »Das Thomas-Theorem«, 59–73. Zum Thomas-Theorem, seinen beiden Autoren und seiner Verbreitung in der amerikanischen Soziologie Merton, *The Thomas Theorem and The Matthew Effect* 1995, 379–424. Esser stellt die Auffassungen von Parsons und Mead einander gegenüber: *Situationslogik und Handeln* 2000, 47–50. Auf S. 56 stellt er dann sein Modell der äußeren und inneren Bedingungen der Definition von Situationen vor.

68 Esser, *Definition der Situation* 1996, 32.

ethisch und ästhetisch für die Autorität der Religion in Anspruch nimmt und soziale Handlungen und Institutionen mit einem transzendenten Status ausstattet, von einem westlichen minimalistischen Begriff von Religion, der auf die Privatsphäre beschränkt ist.<sup>69</sup> Dieser enge Begriff schließt ein Verständnis der Kriegserklärung Osamas als religiös begründet aus; erst recht eine Selbstkritik, dass man mit dem eigenen Handeln zu einer solchen Bewertung der Situation der Muslime beigetragen haben könnte. Wenn man allerdings Religion als ein Element öffentlicher Ordnungen auch im Westen anerkennt, ändert sich das. Den Beweis dafür hat José Casanova mit seinem Buch *Public Religion* erbracht.<sup>70</sup> Habermas hat dieser Religion ihren gesellschaftlichen und rechtlichen Ort in staatlichen Ordnungen gegeben. Religion sei ein Bild, das sich staatlich organisierte Gesellschaften von sich selber machten. Das treffe auf die legitimierenden Rechts- und Herrschaftsvorstellungen zu, die auf Mythos und Religion fußen. Indem die Achsenzeit in Israel, Griechenland und anderswo die vorgefundenen sozialen und politischen Verhältnisse mit transzendenten Idealen konfrontierte und mit Hilfe dieser bewertete, erhielt Religion eine grundsätzliche Unabhängigkeit von bestehenden Verhältnissen.<sup>71</sup> Religionsgemeinschaften haben mit ihren Werten deshalb auch noch die europäischen sozialen Ordnungen prägen können. So hat Eric Nelson in einer Studie gezeigt, dass zur hebräischen Bibel eine soziale Verfassung gehörte, die Gott dem erwählten Volk vorgeschrieben hatte und die statt einer Monarchie eine Republik, statt einer Privatisierung von Grundeigentum seine egalitäre Verteilung der Güter vorsah und religiöse Diversität anerkannte.<sup>72</sup> Und auch das heute geltende Recht auf Freiheit der Religion in Übereinstimmung mit den Artikeln der Menschenrechte erstreckt den staatlichen Schutz über den privaten Glauben hinaus auf öffentliche soziale Aktivitäten (Orte für Gottesdienst und Riten, Bildung, Krankenwesen, Wohltätigkeitseinrichtungen, Publikationen, internationale Kommunikation). Diese Aktivitäten können von Religionsgemeinschaften als Nichtregierungsorganisationen rechtmäßig ausgeübt werden.<sup>73</sup> Die Vereinten Nationen haben den Rechtsschutz der Reli-

69 Lincoln, *Relation of Religion and Culture* 2003, 51–61.

70 Casanova, *Public Religions in the Modern World* 1994.

71 Habermas, *Das Politische* 2012; zur Achsenzeit siehe Bellah; Joas, *The Axial Age and its Consequences* 2012.

72 Nelson, *The Hebrew Republic* 2010.

73 Kippenberg, *Regulierungen der Religionsfreiheit* 2019; Kippenberg, *Die globale Ermächti-*

gion über den privaten Glauben hinaus auf ihre öffentlichen Manifestationen ausgedehnt, zugleich aber der Intoleranz von Religionsgemeinschaften der Kampf angesagt.<sup>74</sup> In einer Situation wie dieser haben die Kriegserklärung Osama bin Ladins gegen die USA einerseits, und der Kampf der USA gegen ihn und seine Gesinnungsgenossen andererseits einen gemeinsamen Nenner: öffentliche Religion.

## BIBLIOGRAPHIE

- AFSARUDDIN, ASMA:** *Striving in the Path of God*. Oxford: Oxford UP 2013.
- AFSARUDDIN, ASMA:** Jihad und Martyrdom in Islamic Thought and History. In: *Oxford Research Encyclopedia Religion* (März 2016).
- AFSARUDDIN, ASMA:** Martyrdom in Islamic Thought and Praxis: A Historical Survey. In: Dominic Janes; Alex Houen (Hrsg.): *Martyrdom and terrorism: pre-modern to contemporary perspectives*. Oxford: UP 2014.
- AN-NA'IM, ABDULLAH AHMED:** *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, NY: New York UP 1990.
- AN-NA'IM, ABDULLAH AHMED:** *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, Mass: Harvard UP 2008.
- AUFFARTH, CHRISTOPH (HRSG.):** *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte*. Münster: LIT 2007.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Allowed and Forbidden Words. Canon and Censorship. Grundbegriffe, Critical Terms, and Encyclopedias: Confessions of a Person Involved. In: Ernst van den Hemel; Asja Szafraniec (Hrsg.): *Words. Religious Language Matters*. New York: Fordham UP 2015, 211–222.
- BAUER, JOACHIM:** *Schmerzgrenze. Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt*. München: Heyne<sup>3</sup>2013.
- BELLAH, ROBERT N.; JOAS, HANS (HRSG.):** *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge (Mass.): Harvard (Belknap Press) 2012.

---

*gung aktiver Religiosität durch das Allgemeine Menschenrecht* 2019.

<sup>74</sup> Kippenberg, Regulierungen der Religionsfreiheit 2019, Kapitel 4: »Die Erweiterung der Rechte religiöser Gemeinschaften und das Problem der Intoleranz«, 58–79.



- BLUMENBERG, HANS:** *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [1960]. Frankfurt: Suhrkamp 1998.
- BLUMENBERG, HANS:** *Paradigmen zu einer Metaphorologie. Kommentar von Anselm Haverkamp*. Frankfurt: Suhrkamp 2013.
- BLUMENBERG, HANS:** *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Hrsg. von Angus Nicholls; Felix Heidenreich. Berlin: Suhrkamp 2014.
- BURTON, JOHN:** The Exegesis of Q. 2:106 and the Islamic Theories of Naskh. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985), 452–469.
- CASANOVA, JOSÉ:** *Public Religions in the Modern World*. Chicago: UP 1994.
- CAVANAUGH, WILLIAM:** *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: UP 2009.
- COOK, DAVID:** *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press 2005.
- DAWKINS, RICHARD:** *Der Gotteswahn*. [engl. *The God Delusion* 2006] Berlin: Ullstein 2007.
- DONNER, FRED MCGRAW:** *The Early Islamic Conquests*. Princeton: UP 1981.
- DUTTON, YASIN:** *The Origins of Islamic Law*. London: Routledge Curzon 1999.
- EICKELMAN, DALE F.:** »Muslim Ties that Bind«: New Media, Belonging, and »Home« in the Network Society. In: Göran Larsson (Hrsg.): *Religious Communities on the Internet*. Uppsala: Swedish Science Press 2006, 47–61.
- ESSER, HARTMUT; CLEMENS KRONEBERG:** *Towards an Integrative Theory of Action: The Model of Frame Selection* (in print).
- ESSER, HARTMUT:** Die Definition der Situation. in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (1996), 1–34.
- ESSER, HARTMUT:** *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 1: *Situationslogik und Handeln*. Frankfurt: Campus 1999.
- ESSER, HARTMUT:** *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 6: *Sinn und Kultur*. Frankfurt: Campus 2000.
- GLADIGOW, BURKHARD, S. GESAMTBIBLIOGRAPHIE.**
- GOLDSTONE, BRIAN:** »Secularism, »Religious Violence«, and the Liberal Imaginary«. In: Markus Dressler; Arvind-Pal S. Mandair (Hrsg.): *Secularism & Religion-Making*. Oxford UP 2011, 104–124.
- HABERMAS, JÜRGEN:** Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne? In: J. H.: *Philo-*

- sophische Texte*. Band 5. *Kritik der Vernunft*. Suhrkamp: Frankfurt 2009, 387–407.
- HABERMAS, JÜRGEN:** »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: Eduardo Mendieta; Jonathan Van Antwerpen (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*. Berlin: Suhrkamp 2012, 28–52.
- HACKER, PAUL:** Inklusivismus. [ursprünglich 1977] in: Oberhammer, *Inklusivismus* 1983, 11–28.
- HALLAQ, WAEL B.:** *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni »usul al-fiqh«*. Cambridge: UP 1997.
- HARRIS, SAM:** *Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft*. [engl. *The End of Faith – Religion, Terror and the Future of Reason* 2004]. Winterthur: Edition Spuren 2007.
- HITCHENS, CHRISTOPHER:** *Der Herr ist kein Hirte*. [engl. *God is not great* 2007] München: Heyne 2009.
- HÜTERMANN, JÖRG:** Review Essay: »Dichte Beschreibung« oder Ursachenforschung der Gewalt? Anmerkungen zu einer falschen Alternative im Lichte der Problematik funktionaler Erklärungen. In: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 2 (2000), 54–69.
- IBN-ISHĀQ, MUḤAMMAD:** *Das Leben des Propheten*. Übertragen von Gernot Rotter. Tübingen/ Basel: Erdmann 1976.
- JACQUARD, ROLAND:** *In the Name of Osama Bin Laden. Global Terrorism and the Bin Laden Brotherhood*. [frz. 2001] Durham: Duke UP 2002.
- JANSEN, JOHANNES J. G.:** *The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan 1986.
- JOAS, HANS:** *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp 1996.
- JUERGENSMEYER, MARK; MARGO KITTS; MICHAEL JERRYSON (HRSG.):** *Violence and the World Religions. An Introduction*. Oxford: UP 2017.
- JUERGENSMEYER, MARK:** *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*. Freiburg: Herder 2004.
- KHOSROKHAVAR, FARHAD:** *Suicide Bombers. Allah's New Martyrs*. [frz. 2002] London: Pluto Press 2005.
- KIPPENBERG, HANS G.; TILMAN SEIDENSTICKER (HRSG.):** *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*. Frankfurt: Campus 2004. [Engl.: *The 9/11 Handbook. Annotated Trans-*

- lation and Interpretation of the Attackers' Spiritual Manual*. London: Equinox 2006].
- KIPPENBERG, HANS G.:** *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck 2008. [Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 2008. Engl.: *Violence as Worship. Religious Wars in the Age of Globalization*. Stanford: UP 2011].
- KIPPENBERG, HANS G.:** Jeder Tag 'Ashura, jedes Grab Kerbala. Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran. In: Kurt Greussing (Hrsg.): *Religion und Politik im Iran*. Frankfurt: Syndikat 1981, 217–256.
- KIPPENBERG, HANS G.:** Religious Foundations of the Last Instructions of 9/11. In: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, April 2016, 1–33.
- KIPPENBERG, HANS G.:** *Regulierungen der Religionsfreiheit. Von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu den Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte*. Baden-Baden: Nomos 2019.
- KIPPENBERG, HANS G.:** Die globale Ermächtigung aktiver Religiosität durch das Allgemeine Menschenrecht. In: Friedrich Wilhelm Graf; Jens-Uwe Hartmann (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Konflikt*. Berlin: de Gruyter 2019, 93–118.
- LAWRENCE, BRUCE (HRSG.):** *Messages to the World. The Statements of Osama bin Laden*. Translated by James Howarth. London: Verso 2005.
- LINCOLN, BRUCE:** On the Relation of Religion and Culture. in: B. L.: *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*. Chicago: UP 2003, 51–61. Deutsch in: Kippenberg; Seidensticker, *Terror im Dienste Gottes* 2004, 39–54.
- LOHLKER, RÜDIGER:** *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Wien: Facultas 2016.
- LÜDERS, MICHAEL:** *Die den Sturm ernten. Wie der Westen Syrien ins Chaos stürzte*. München: C. H. Beck 2017.
- LÜDERS, MICHAEL:** *Iran: Der falsche Krieg. Wie der Westen seine Zukunft verspielt*. München: C. H. Beck 2012.
- LÜDERS, MICHAEL:** *Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet*. München: C. H. Beck, 2015.
- MACDONALD, DUNCAN BLACK, DJIHAD, HOLY WAR. IN:** Gibb, Hamilton; Alexander Rosskeen; Kramers, Johannes Hendrik (Hrsg.): *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Cornell UP 1974; reprint Leiden: Brill 1991, s. v.

- MAKROPOULOS, MICHAEL:** Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne. In: *Archive Européenne de Sociologie* 45 (2004), 369–399.
- MERTON, ROBERT K.:** The Thomas Theorem and The Matthew Effect. in: *Social Forces* 74 (1995), 379–424.
- NANNINGA, PIETER:** *Jihadism and Suicide Attacks, al-Qaeda, al-Sahab and the Meanings of Martyrdom*. PhD University Groningen (NL) 2014.
- NELSON, ERIC:** *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*. Cambridge (Mass.): Harvard UP 2010.
- OBERHAMMER GERHARD (HRSG.):** *Inklusivismus: Eine indische Denkform*. Wien: Institut für Indologie 1983.
- OURGHI, MARIELLE:** *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*. Würzburg: Ergon 2010, 52–58.
- PETERS, RUDOLPH:** *Jihad in classical and modern Islam. A Reader*. Princeton: Markus Wiener Publishers 2005.
- REINHARD, WOLFGANG:** Konfession und Konfessionalisierung in Europa. In: W. R. (Hrsg.): *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*. München: Vögel 1981, 165–189.
- RUBIN, BARRY; JUDITH COLP RUBIN (HRSG.):** *Anti-American Terrorism and the Middle East. A Documentary Reader*. Oxford: UP 2002.
- RUTHVEN, MALISE:** *Der Islam. Eine kurze Einführung*. Ditzingen: Reclam 2000.
- SAID, BEHNAM T.:** *Hymen des Jihads. Naschids im Kontext jihadistischer Mobilisierung*. Würzburg: Ergon 2016.
- SCHILLING, HEINZ:** Das konfessionelle Europa. In: Hans G. Kippenberg; Jörg Rüpke; Kocku von Stuckrad (Hrsg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. 2 Bde. Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht 2009, Bd.1, 289–338.
- SCHULZE, REINHARD:** »Ġihād«. In: *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart: Kröner 2006, 182–183.
- SMITH, JONATHAN Z.:** *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago; London: Chicago UP 1982.
- SOMMER, ANDREAS URS:** *Werte: Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*. Stuttgart: Metzler 2016.
- STERN, JESSICA:** *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill*. New York: HarperCollins 2003.
- STOELLGER, PHILIPP:** *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphoro-*

*logie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont.* Tübingen: Mohr Siebeck 2000.

**STRENSKI, IVAN:** Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim »Human Bombers«. In: *Terrorism and Political Violence* 15 (2003), 1–34.

**WALZER, MICHAEL:** *Exodus und Revolution.* Berlin: Rotbuch 1988.

**WEINGARDT, MARKUS:** *Religion Macht Frieden: Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten.* Stuttgart: Kohlhammer 2007.

**WETZ, FRANZ JOSEF:** *Hans Blumenberg zur Einführung.* Hamburg: Junius 1993. <sup>3</sup>2011.

EUROPÄISCHE RELIGIONSGESCHICHTE  
—  
EUROPEAN HISTORY OF RELIGION



# »EUROPEAN HISTORY OF RELIGION« REVISITED: MODELLING A PLURALIST APPROACH

ALEXANDRA GRIESER

## EUROPE AND RELIGION: IN SEARCH OF ANALYTICAL CONCEPTS

Up until the 1990s, the relationship between Europe and religion was not a priority for the study of religion. Theories of modernisation and secularisation seemed to have settled what we needed to know about this relationship. With the critique of the secularisation paradigm, however, this has changed, and the interest in understanding Europe in different terms has increased. The rising numbers of people identifying with a religion (especially in the Americas and in Africa), as well as the transnational character of Christian and Islamic groups, have led to a general acknowledgement of the importance of religion worldwide, and to an increase in academic interest in religion as a cultural and a geopolitical factor. For Europe, however, the situation remained puzzling. It was still seen as the secular »exceptional case«<sup>1</sup> that differed especially from the USA and their vivid religious »free market« in contrast to the European dominance of state-supported churches. Concepts such as pluralisation, re-enchantment, de-secularisation, re-politicisation and the return of religion to the public sphere have now been discussed for three decades.<sup>2</sup> Scholars such as Jonathan Z. Smith and Talal Asad<sup>3</sup> began to think through not only the history of religion in Europe but rather the conditions under which such histories had been produced and the concepts on which they had been based: religion, the secular, modernity and the West.

Around the same time, German scholar of religion Burkhard Gladigow proposed the concept of a specifically *European* History of Religion (EHR),<sup>4</sup>

---

1 Davie, *Europe* 2001.

2 Berger, *Desecularization* 1999; Casanova, *Public Religions Revisited* 2008.

3 Asad, *Genealogies* 1993; *Formations* 2003; Smith, *Religion, Religious, Religions* 1998.

4 See also the chapters by Auffarth and Hermann. To distinguish the project from the common understanding of a history of religions in Europe the capital letters are used: EHR;



suggesting that earlier approaches had not done justice to the type of religion that developed from a complex entanglement with the conditions of modernisation processes. Presented as an opening talk of a conference themed »Local History of Religion« the proposal put Europe at the centre of rethinking the dimensions of the local and the global, the particular and the universal in the history of religion. Gladigow challenged established expectations with what he claims to be both a research concept (*Forschungskonzept*) and a new model of representation (*Darstellungsmuster*)<sup>5</sup> that would result from interweaving systematic considerations with a re-interpretation of historical material.<sup>6</sup> Why, it could be asked, did Gladigow emphasise the need for a new approach to Europe, at a time when postcolonial thinking began to be heard in academia, calling for de-colonising academic approaches, de-centring history writing and »provincializing Europe«?<sup>7</sup>

Despite ample critique of the notion of a solely Christian occident, academic and popular sources show that stereotypical notions of European history still prevail. One of them is the »succession model« as summarised in this representative popular source: »In Europe, Christianity has always been the dominant religion. Today, however, more and more people on the continent adhere to irreligion. Other religions, such as Islam, Buddhism, Judaism, Indian religions, and a few others are also present.«<sup>8</sup> In this view, plurality within the Christian tradition is excluded; religions before and beside Christianity are irrelevant; pluralism only comes with secularisation; and other religions are mere additions with no structural impact on the European religious landscape. Also, academic projects tend to avoid laying links between ancient,

---

in German: *Europäische Religionsgeschichte*, abbreviated as ERG, is the title of the initial paper, given 1993, published in 1995; republished and introduced in Auffarth and Rüpke, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005. The concept has been refined and extended in further articles; single elements are developed in a variety of articles, e.g., the disciplinary history (*Schleiermacher* 1997); the colonial history of terms (*Kraft, Macht, Herrschaft* 1981); the genealogy of the EHR (*Mediterrane Religionsgeschichte* 2001); the long-term history of religious concepts (*Tiefe der Seele* 1993; *Anachronismus* 2004).

5 Gladigow, *ERG der Neuzeit* 2009, 15.

6 Gladigow, *ERG: Entwicklungen* 2008, 81.

7 Chakrabarty, *Provincializing Europe* 2008.

8 This source presents itself as »a resource ... of reliable information ... to both educators and students«. <https://www.worldatlas.com/articles/religion-in-europe.html> (accessed 12 May 2020).

indigenous and Christian traditions.<sup>9</sup> Discussions about the question of how else the changes labelled as modernisation can be adequately described tend to either insist that secularisation continues or advise to dismiss secularisation theories entirely, including their foundational concepts.<sup>10</sup> To be clear, there is no point in denying the dominant role of Christianity in Europe's history. However, dominance is not a model for understanding a complex development; a pluralist approach is needed to acknowledge the multi-layered and heterogeneous character of any historical situation, no matter how dominant one tradition may be or how unified it presents itself.

So, a paradox situation has emerged: European culture and values are presented as shaped by religion through and through; yet religion is often hardly mentioned when it comes to, for example, understanding the changing role of Europe in a post-colonial world<sup>11</sup> or when browsing through curricula of European Studies offered by European and US American universities. There seems to be confusion about how to explain the formative role of religion. In academic history writing, despite the innovative work done by scholars such as Joan Wallach Scott, Natalie Zemon Davis, Reinhart Koselleck or Wolfgang Eßbach,<sup>12</sup> an integrative model for religion and Europe that reaches beyond confessionalism, secularisation theory or detailed culture-historical studies seems only very recently be in sight.<sup>13</sup>

Rather than describing the European religious landscape in an ›additive« way, religions existing side by side in a geographical area, Gladigow targets a specific ›constellation« that developed in the geographical space of the continent but became relevant beyond the continent. Instead of focussing on the dominance of Christianity, it places *pluralism* at the centre of the analysis, yet not as a normative idea, but as a structure that needs to be investigated in its specificity. I argue that in everyday and political life, as well as in academic discourse, the understanding of the role of religion in Europe is far less settled than one might think and that bringing the approach of the EHR into

9 Christensen et al., *Religions in Ancient Europe* 2013.

10 See as examples Pollack, Rosta, *Religion and Modernity* 2017; Ingman et al., *Relational Dynamics* 2016.

11 See Jensen, *Postcolonial Europe* 2017.

12 See for a discussion from the perspective of US American »Europeanists«: Wasserstrom, *Eurocentrism and its Discontents* 2001.

13 Neugebauer-Wölk, *Zur Konstituierung historischer Religionsforschung* 2006.

conversation with recent discussions can add to the project of a pluralist and entangled history. A brief overview of the intellectual environment in which the project emerged should help to grasp its innovative character. In a second step, it is explained how Gladigow sets the historical framework, and then how he characterises the European constellation. The chapter will conclude with a discussion of the major critique of the project over the last 25 years and its potential for future developments, the chapter will be closed.

### THE EHR AS PART OF A CRITICAL DISCIPLINARY HISTORY

Refiguring the relationship between religion and Europe programmatically was the outcome of, but also an influential factor for the renewal of the study of religion in Germany during the 1990s. Together with colleagues,<sup>14</sup> Gladigow aimed to reframe the stagnating discipline then dominated by the tradition of the phenomenology of religion. He played a central role in establishing the study of religion as one among other empirical-historical disciplines in the developing cultural sciences (*Kulturwissenschaften*).<sup>15</sup> Gladigow brought together what had not been brought together before in the German discussion and integrated debates from the neighbouring disciplines into the field: the self-critical reflection taking place in anthropology; the modelling of societal change and the revision of the secularisation paradigm in sociology; and the methodological and theoretical standards developed in history. The blueprint for a collaborative approach to a complex field is the early ›cultural study‹ approach to ancient cultures (*Altertumswissenschaften*) that combined classical philology, archaeology, papyrology etc. As a timelier structure for organising a multi-perspective work mode Gladigow advocates the development of sub-disciplines, extending the classical combinations with sociology,

14 These were the sociologist Günther Kehrler and the classicist Hubert Cancik in Tübingen; in the German Association for the History of Religion, Hans G. Kippenberg and Hubert Seiwert stood out as representatives of this phase of renewal (see their contributions in this volume).

15 Cultural sciences (*Kulturwissenschaften*) developed as a third option in relation to the arts/humanities (*Geisteswissenschaften*) and the natural sciences (*Naturwissenschaften*); see Bachmann-Medick, *Cultural Turns* 2016.

psychology and anthropology by an economics of religion<sup>16</sup> and an aesthetics of religion.<sup>17</sup> Similarly, if not conceptualised as a sub-discipline, the EHR is offered as a connective concept that helps to coordinate the production of knowledge for a field that cannot be navigated by one discipline alone. To develop this approach, norms had to be questioned and paradigms shifted.

#### ENDING THE DIVIDE OF THE HISTORY OF RELIGION INTO TERRITORIES

The first norm that the EHR breaks with is the divide of academic territories stemming from the colonial division of the world and the differentiation processes in 19th-century academia. Europe was not seen as a legitimate field of studies for the academic study of religion; little contact existed with the well-developed study of ancient religions in classics, and so the religious history of Europe was largely identified with the history of Christianity or even the history of the church. When Friedrich Max Müller (1823–1900) planned to include the Bibles in his project on »The Sacred Books of the East«, this was strongly rejected, even though Müller's comparative method aimed to justify and renew the Christian religion. While studying non-European religions was accepted as a response to the diversity of alternatives Europe became aware of through its colonial expansion, turning the tools of the comparative method towards Europe itself, and thereby removing it from the unquestioned position of the analyst, was a different matter. Including Europe into the research field towards the end of the 20th century resulted in several consequences. Comparison was critiqued as a means to confirm the monotheistic concept of religion as its highest form of which others could only be an inferior derivation;<sup>18</sup> once critiqued, comparison made visible the inadequacy of many categories and fuelled the development of analytical tools and a meta-language. Having learned from an »ethnology of the inland«<sup>19</sup>, Europe was no

16 See Koch in this volume on an economics of religion.

17 This approach developed within the same framework, see Grieser, Johnston, *Aesthetics of Religion*, 2017.

18 Gladigow, *Vergleich und Interesse* 1998, 97; on the concept of World Religions as a benchmark, and comparison as an analytical operation: Masuzawa, *The invention of World Religions* 2005; Auffarth, »Weltreligion« als Leitbegriff 2005; Stausberg, *Comparison* 2011.

19 Rutschky, *Ethnographie des Inlands* 1984.

longer only the agent, but became a subject of analysis as well, including the entanglement between the religious history and the history of the study of religion as a factor in the modernisation process.<sup>20</sup>

CONNECTING RELIGION: FROM A *SUI GENERIS* APPROACH  
TO RELATIONS, PROCESSES AND STRUCTURES

The EHR is inconceivable without the uncompromising historicization and contextualisation of religion<sup>21</sup> and a fundamental critique of the then-dominant paradigm of the phenomenology of religion.<sup>22</sup> The concept of religion as *sui generis* not only protected religion from scrutiny and ›worldly‹ relations but also isolated the study of religion from the developments in other disciplines.<sup>23</sup> If one wants to study how a culture is formed by its religious traditions and vice versa, it is inevitable to start from the view that religion is interconnected with possibly all areas of this culture and that knowledge about these areas is required too.

This approach, however, no longer allows religion to be taken as an unproblematic ›natural‹ given, and even seemed to remove the core of, and justification for the discipline. When religions emerge as distinctive cultural patterns (*Kulturmuster*), then how could an adequate concept be developed to acknowledge the specificity of the culture in view? Gladigow builds upon Dario Sabbatucci's analysis<sup>24</sup> of the dilemma that comes with acknowledging the nexus between religion and culture and the two options that emerge: either one denies the cultural conditions of the concept by de-historicising

20 This is the focus of Kippenberg, *Discovering Religious History*, 2002; applied to the role of the body in the study of religion Koch, *The Body in the Focus* 2012.

21 See for the conjunction of the historical and the systematic aspect of the discipline Jörg Rüpke's chapter in this volume.

22 This paradigm of the early study of religion should not be confused with philosophical approaches as represented by A. Edmund Husserl (1859–1938) or Maurice Merleau-Ponty (1908–1961). The phenomenology of religion builds on the romantic redefinition of religion as systematised by Rudolf Otto's influential *The Holy* (1917), Gerardus van der Leeuw's methodology and Mircea Eliade's culture-critical resumption of religion as a manifestation of the holy during the 1980s.

23 Developed in Gladigow, *Gegenstände* 1988, 36 f. For the requirement of a specific terminology developed for in the study of religion: Gladigow, *Imaginierte Objektsprachlichkeit* 2001; *Religion im Zeitalter der Religionswissenschaft* 2000.

24 Sabbatucci, *Kultur und Religion* 1988.

and universalising it (which the phenomenologists did); or one embraces the complications that come with the historicity and contextuality of terms. Engaging in the history of concepts can then become a tool of recognising differences. While Gladigow agrees that religion cannot and should not be defined in any essentialist manner, he does not advocate the banning of terms and leaving them to public discourse alone.<sup>25</sup> He solves the dilemma, indeed, by embracing it. Used in a heuristic manner, the terms shaped by religious traditions are transferred into an analytical meta-language.<sup>26</sup> As a comparative third, inner-religious categories such as superhuman beings or the holy are not suitable; rather, what we study should be anchored in modelling religion a »special type of a culture-specific system of interpretation or symbols [...] a communication system with a specific repertoire of signs and a number of identifiable functions«<sup>27</sup>. It can be distinguished from others by specific functions such as a collectively binding character; specific ways of legitimising and authorising itself; and by claiming an overarching validity. Models preferred by Gladigow come from communication theory, semiotics, systems theory and the concept of plausibility structures developed in the sociology of knowledge.<sup>28</sup> In this way, defining the subject of the study of religion is linked to theorising and reflecting what it is that scholars select as ›religion‹, rather than defining religion in a single consensual way.

For the EHR, this recalibration of dealing with religion results in an extension of the research field. Its referential framework should be »the entire spectrum of religious orientations [...], the European ›market of interpretive offers«:<sup>29</sup> From this, a different picture of phenomena and source material

25 Currently re-discussed in Stack et al., *Religion as a Category of Governance and Sovereignty* 2015.

26 See *Gegenstände* 1988, 27. At this point, the EHR relates to another project, the first handbook for basic terms for the study of religion (*Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*); it combines a conceptual history of terms with the development of a reflective meta-language for the field. See for a more detailed approach Cancik and Cancik-Lindemeier in this volume.

27 Gladigow, *Gegenstände* 1988, 35–37.

28 See Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality* 1967 who introduce a dynamic relationship between objective social structures and subjective experience.

29 Gladigow, *ERG* 1995, 22, 24. The concept of *Sinn* is best translated as a combination of (making) sense, purpose and meaning; it is crucial for Max Weber's theory of action and for Gladigow's language: *Sinn* distinguishes human action from behaviour; the endowment/production of *Sinn* (*Sinnstiftung*) is a crucial cultural activity, and religion is a

emerges:<sup>30</sup> Christian and non-Christian traditions that have been excluded as heresies and sects; polemic and apologetic discourses; the pre-Christian history as present in further developments; the history of Christian mission as a long and diverse process with often pragmatic, political or superficial conversions; Gnostic, Hermetic, Neoplatonic traditions; and phenomena not confined to the ›positive‹, institutionalised religions: informal, lowly organised or coexisting forms of meaning-making, which includes ideologies, atheism, humanism. The point of using the market model<sup>31</sup> for mapping the European religious landscape is that the ›offers‹ should not only be listed and studied in an ›additive‹ way, but rather in their relation to one another and how they interact with change.<sup>32</sup> Competition can be described between diverse agents on the market. As a communication system, religion cannot be studied without knowing the other options within a societal environment. Studying religion, thus, means to describe »the elements of the system of signs, their [...] constellation and their [...] ›meaning‹ for ›providers‹ and ›receivers««. Moreover, the goal is to understand how the signs »trigger, steer and interrelate processes of a cognitive, emotional, social and cultural kind«<sup>33</sup>. Once in place, the effects of religious sign systems are institutionalised and impact not only their adherents, but also the wider culture as a whole.

This outline of an expanded field of research posits that a history of religion of this scope would not be confined to sacred texts and their study. In addition to the long-standing expertise in philology, Gladigow claims that studying religion includes architecture, economies or systems of social securisation, when apotropaic rituals become obsolete because insurance was introduced. The expansion of the field of research requires an expansion of approaches, theory-building and methodology, and a review of theoretical concepts as well.

---

specific form of this production, see Gladigow, *Sinn* 2000.

30 Ingvild Gilhus compiles an impressive list of under-exposed themes for a yet to be written plural history of Europe's religious traditions, Gilhus *History* 2010.

31 See Koch in this volume for discussing the use of the market model; it is not limited to a rational choice model and seen in its limitations as well.

32 A systematic question that guides this framing, borrowed from Talcott Parsons, is in what way religions may »fit« the societies they emerged from: Gladigow, *Welche Welt* 1999.

33 *Gegenstände* 1988, 33/34 2005.

DEALING WITH THE BIG CONCEPTS:  
REFRAMING THE HISTORY OF ›COMPLEX SOCIETIES‹

Rethinking the relationship between religion and Europe touches upon the narratives and concepts that are themselves part of the history under review, one of which is the replacement model that expected religion to decline as far as it is replaced by science and secular offers. Gladigow agrees with Peter L. Berger that it is pluralisation that characterises the religious response to the challenges of modernity, rather than decline or loss. He disagrees, however, with the assessment that pluralisation would force people into choices between ›heresies‹ (*The Heretical Imperative* 1979), yet another example of a concept of religion that assumes that only one option can be chosen. People can and do use different interpretive patterns, and they can also not choose at all. To explain the specific form of European pluralism, Gladigow turns, firstly, to the sociology of ancient societies, asking what we know about religion in ›complex societies‹ in general (not only in ›the West‹);<sup>34</sup> and, secondly, to the theory of functional differentiation by sociologist Niklas Luhmann.<sup>35</sup> Division of labour, the emergence of elites and cultural spaces where ideas and practices could develop that were not immediately related to life-sustaining work, these are characteristics of stratified societies. Only with the beginning of the differentiation of autonomous societal spheres—politics, art, science, education, law, religion—did a new form of complexity begin to develop.

Complexity is a core concept of systems theory. Complex systems consist of interdependent elements; it responds to change by adaptation, emergence and self-organising principles. This model places religion *as* a system *within* a larger socio-cultural system, in a non-teleological way. It allows acknowledging how people utilise different offers, successively or simultaneously, without assuming that religion is limited to one commitment. The second advantage of this approach is that the spheres are not seen as separated in an essentialist way (as in a normative secularist view),<sup>36</sup> but that the spheres pro-

34 Gladigow, *Religion in der Kultur* 2004, 21 f.

35 Luhmann, *Funktion der Religion* 1999; *The Differentiation of Society* 1982; *Ausdifferenzierung der Religion* 1998.

36 A recurring argument against differentiation theory is that, empirically, the spheres are not separated and the lines between them are »blurred«, for example in Ingman et al., *Relational Dynamics* 2016. However, the fact that we can observe interactions between the



duce and maintain one another in a continuous process of communication. Structural questions can be asked when studying specific historical relations, for example, between religion and art: what institutions emerge, what media and codes of communication are established, and how do they change? Luhmann shows how the development of autonomous systems with their own rules and semantics puts traditional religion in a special position: becoming one system among others, it still claims to provide a comprehensive and binding interpretation of the world. In other words, »[i]n a sense, then, ›religion‹ is the cultural sub-system, which continuously attempts to take back the consequences of differentiation it owes its existence to.«<sup>37</sup> In this way, religion starts to compete with other options of meaning-making; dynamic interactions between the spheres begin to happen: only *because* autonomous societal spheres developed can these become a ›medium‹ for religion and for new ways in which people *relate* to the increasing diversity of offers. This aspect, the structures of how people ›use‹ the interpretive repertoire within a society, is the third reason differentiation theory helps to analyse complex societies. Functional differentiation produces a new form of subjectivity as people act differently in different spheres. Rather than being born into a class and a religion, different social roles determine the subject's identity.

This line of arguments provides the background for the concept of *transfer processes*, a further feature that characterises the EHR. Religious patterns can ›migrate‹ into the autonomous spheres, and back again. A good example would be art and literature. Both Gladigow and Asad refer to Romantic poetry when examining how the secular and the religious interact. Asad shows how the the creative poet is established as a figure of secularism, creating an »overlap« between the religious and the secular.<sup>38</sup> Gladigow, however, sees it that religious forms transfer from the functional system of religion into the system of literature—which does not claim Romantic poetry to ›be religious‹, but rather describes a mechanism how ancient religious patterns are transported into the contemporary repertoire and revived with taking on new functions. These processes are historically meaningful as they initiated religious

---

fields presupposes differentiation between them. What is observed as blurred lines would be integrated as a process of de-differentiation.

37 Ibid.

38 Asad, *Formations* 2003, 20, 25.

forms currently studied under the header of spirituality, art religion and the spiritualisation of nature.<sup>39</sup>

Systems theory is not the only approach Gladigow refers to, a decision that protects the EHR from becoming a project solely bound to Luhmann's theory. It is at the core of the project to study concrete social history, sources and events (*Ereignisgeschichte*) in relation to a conceptual history (*Begriffsgeschichte*)<sup>40</sup> and to the imaginary orders of knowledge that shape a culture's plausibility structure. Gladigow turns to the French *Annales* school and their concept of the *longue durée*,<sup>41</sup> a form of tracing the long-term history of cultural ›patterns‹, themes or *topoi*, which belong to the *imaginaire* and the *mentality* of a culture. These patterns can be observed in their more complex formations, as basic *models of interpretation*.<sup>42</sup> Religions can be characterised by their basic interpretive models, whether they are organised as ›sociomorph‹ (a pantheon of gods as a family); or ›biomorph‹ (the earth as an organism); or ›technomorph‹ (god as a watchmaker). Integrating such imaginary patterns (*Vorstellungsmuster*) into history writing differs from a history of ideas and links the *imaginaire* of a culture directly to the choices people make, the way they perceive and think and to the concrete historical and social conditions.

## SPECIFICS AND CHARACTERISTICS OF A EUROPEAN HISTORY OF RELIGION

If we leave behind the notion of an ›additive‹ and linear history of religions, it is possible to describe the EHR as a continuation between the ancient Mediterranean cultures and the newly established Christianity, which

39 This assessment is linked to the influential role of Romanticism in the study of religion and the redefinition of religion by Friedrich D. E. Schleiermacher, see Gladigow *Schleiermacher* 1997 and *Lesbarkeit der Religion* 2000.

40 This approach refers to Historical Semantics: Brunner, Conze, Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*. 8 (in 9) volumes. Stuttgart. Klett 1972–1997. Terms are seen as giving access to what can be expressed in a specific historical period.

41 Gladigow, *Elemente einer longue durée* 2004. Also: von Stuckrad, *The Soul* 2020.

42 Gladigow, *Interpretationsmodelle* 1988, with reference to the work of Ernst Topitsch. This typology of basic interpretive models offers an interesting link with recent cognitive studies and a theory of conceptual metaphors that structure humans' access to reality.

transforms into a new constellation and a specific form of pluralism.<sup>43</sup> As the threshold for this structure to emerge and to become state-guaranteed, is for Gladigow the competing ›market‹ of ideas developing in the Italian city-states from which alternative worldviews and orientation systems spread.<sup>44</sup> This market—a notion that includes the public *forum*, but also the structures of exchange, demand and supply, inclusion and exclusion, cooperation and complementarity—emerges from competitive politics, the contact with the newly ›discovered‹ world, new art forms and technologies and the translation of texts (re)discovered from antiquity. The beginning of philology marks the development of an historical rather than an apologetic interest in these texts. The most significant example of this is the *Corpus Hermeticum* being purchased by a Renaissance prince and translated by Marsilio Ficino in 1463, a text that has been central for the esoteric tradition and other ›under-currents‹ of the EHR. Other shifts in the religious landscape take place, Judaism and Islam are expelled through the Reconquista; Neoplatonism is established as a major tradition; the colonial project brings with it a confrontation with the plurality of cultures beyond imagination. A shift can be observed in the concept of religion, from the code of the true or false religion to an awareness that ›other religions‹ belong to the ›own‹<sup>45</sup>. It is the beginning of religion as a ›European concept‹ that is part and parcel of any comparative work.

How did the increase of options in a cultural repertoire (not for everybody, but as a potentiality) change the conditions of how people related to these options? Gladigow claims that ›since Renaissance, the latest, a choice between meaning-making systems is possible‹<sup>46</sup>. Choice goes together with the the differentiation between the societal spheres. They pluralise the needs which one religion may no longer be able to satisfy; and they change the understanding of the individual, the ›citizen‹ who can move between the societal spheres rather than being confined to a class or a guild. This subjectivity—not lived by everyone in every place, but as a feature of modern societies—Gladigow sees expressed in a self-description by Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832). In a letter to Jacobi (6<sup>th</sup> of January 1813), the different roles

43 For the genealogy of the EHR see Gladigow, *Mediterrane Religionsgeschichte* 2001.

44 *ERG der Renaissance* 2006, paragraph 2.

45 *Ibd.*, paragraph 4 and 5.

46 *ERG* 1995, 21.

and identities are assigned to types of religion: as a poet he was polytheist, as a natural scientist a pantheist, and as a moral person a Christian. What was possible for an exceptional figure in the 19th century has become a norm for ›open societies‹. Connecting this structure of choice to the Mediterranean history of religion is crucial for the understanding of an increasingly complex market situation: pluralism is not simply a ›survival‹ from ancient cultures or an effect of a linear development towards secularisation; it is an element of a constitutive *tension* that is at the centre of the EHR, described as the »specific case of developments [...] that has emerged on the grounds of Europe *in a field of tension between* the professionalisation of religion, on one side, and a pluralism tolerated by the state, on the other«<sup>47</sup>.

#### THE EMERGENCE OF A SECONDARY PLURALISM UNDER CONDITIONS OF SINGULARISATION

Polytheism<sup>48</sup> is an eye-opening term when unpacked. Introduced by the Jewish philosopher Philo of Alexandria it aggregates polemically those who ›venerate idols‹ and multiple gods in contrast to the one. The number of gods, however, is not the most significant feature polytheistic systems show: they organise the relationship between humans and the world through multiple options; they are local, not universalist; they do not produce hierarchies (in terms of space, time or institutions); eschatologies are not relevant, and neither are sin, guilt and salvation; they are practices rather than teachings and theology and are learned by practice; they require competence to be able to choose the right god and ritual, yet problems can be solved by the use of several options; they process change by expanding the pantheon, integrating foreign gods (with limits). The coexistence of several options is the norm, we can only speak about an *inner*, or *primary pluralism* as claims on a singular or exclusivist choice do not exist.<sup>49</sup>

The Christian religion, once established, changes these structures through a process of *professionalisation*: salvation—now demanded—depends on spe-

47 *ERG der Neuzeit* 2009, 15.

48 See Gladigow, *Strukturprobleme* 1983; *Polytheismus* 1998; *polytheism* in Encyclopaedia of Early Modern History online 2019; Rüpke, *Polytheismus und Pluralismus* 2001.

49 See Gladigow, *Religiöser Pluralismus* 2009. *Religious Pluralism*, Encyclopaedia of Early Modernity online 2019.

cialists; the religion is being taught, based on texts; texts and their meaning is ›cared for‹, they are canonised and controlled by ›professionals;‹ a distance between virtuosi and laypeople develops; the practice code is not a successful or unsuccessful ritual, but the true or false religion; alternatives are excluded as heresies, choosing them seen as conversion or apostasy; teachings are subject to meta-reflection and philosophical justification; change and conflicts are processed in hierarchical structures, decided in councils, by church law and doctrine. The concept of a singular, exclusive ›religion‹ develops;<sup>50</sup> the expectation that one person would ›have‹ one religion becomes a norm; the usage of several orientation systems, consecutively or simultaneously, is categorised as heresy, conversion or, under modern conditions, as superficial. ›Polytheism‹, defined as *one* religion to be compared with Christianity, is now developing as a response to this process of singularisation. The attempt to re-establish a polytheistic system in the 4<sup>th</sup> century, initiated by emperor Flavius Claudius Julianus, named the Apostate, failed. Yet it established the concept of Hellenism<sup>51</sup> as an overarching term for the diversity of the Greek religious landscape and marks the beginning of a long history of polytheistic patterns taking on a new function in the EHR: the excluded options »remain in the game«<sup>52</sup> and can be traced through history, as »Gods in Exile« (Heinrich Heine), re-actualised in Romanticism as a »polytheism of the imagination«; as a philosophical »polytheism of values« (Friedrich Nietzsche, Max Weber, Odo Marquart), but also in neo-pagan groups (politically left or right), Christians who believe in reincarnation or neo-romantic nature-based spirituality of all colours. A *secondary pluralism* under the conditions of a singularist mainstream has emerged; it creates a specific complexity, a tension that frames further historical developments.

Looking at religions from the angle of their structural differences, they do not simply present a choice between beliefs or practices as the ›salad bar‹ or *bricolage* metaphors would suggest; it is a choice between two »basic positions of monistic or pluralistic anthropology and interpretation of the world«, with consequences for a whole culture:<sup>53</sup> »The dramatically new aspect in the

50 See Gladigow, *ERG seit der Renaissance* <sup>2006</sup>, paragraph 20.

51 Gladigow, *ERG der Neuzeit* 2009, 29.

52 *Mediterrane Religionsgeschichte* 2001, 50.

53 Gladigow, *Strukturprobleme* 1983, 136.

European History of Religion is not so much a pluralism of religions, but rather an ›unproblematic‹ pluralism of types of religion.<sup>54</sup> It is another feature of the EHR that *concomitant alternatives* are present as active elements of a repertoire that shapes responses to change and provides potentials of critique.

#### CONCOMITANT ALTERNATIVES AND VERTICAL TRANSFER

The repertoire of alternative patterns consist not only of the traditions of antiquity, but of the European indigenous traditions that ›live on‹ in different ways; the models perceived though ›colonial contact‹; and the offers made by non-religious competitors<sup>55</sup> on the market of meaning production: atheism, political ideologies and scientific knowledge. Gladigow describes different modes and media of transfer processes, ›horizontal‹ between religious agencies, ›vertical‹ between other than religious producers of meaning. Two areas are identified as particularly formative, modern literature and the sciences.

*Art and literature* exist in all societies; however, as *belles lettres*, a sphere defined by ›artistic freedom‹ and structurally (if not empirically) independent from economy, traditional religion (the church as censor and patron) or politics they belong to those societal systems that become a medium of religion precisely because they differentiated from the religious sphere:<sup>56</sup> ›To find patterns of orientation provided in the ›fine literature‹ [...] has become an integral part of religious activity in Europe, since Romanticism the latest.‹<sup>57</sup>

Literature pluralised the production of meaning through new structures of commercialisation and dissemination and through its creative relationship with religious patterns. The question is not whether modern literature ›becomes‹ religious; its impact lies in its ambiguity, the freedom to use religious forms as creative material, to critique religious positions or to produce alternatives such as plan of the early German Romanticists to continue writing the

54 Gladigow, *ERG seit der Renaissance* 2006, 22.

55 [...] areas that, with regard to function, structure and intention compete«, *ERG*, 29.

56 See Dix in this volume.

57 *ERG* 1995, 34.

Bible<sup>58</sup> or the aestheticist position that poetry as a human creation is the last remaining form of religious activity for modern humans.<sup>59</sup>

The role of literature is connected to another feature of the EHR, the dominance of text and reading, which has been analysed as a foundational metaphor by Hans Blumenberg (1920–1996), in the »Legibility of the World«. Applied to the »Legibility of Religion«<sup>60</sup>, the constitutive role of reading and text for the EHR becomes visible. Augustine's conversion through reading provides a blueprint for the expectation that reading is an act relevant to salvation and text is the medium of truth—not the ritual, the dance, the image. This religious hermeneutic of the true meaning is transferred to the ›reading‹ of images and objects as well, assuming they are representations of a meaning ›behind‹ them rather than creating meaning themselves.<sup>61</sup> The Protestant direction of reading at home, for oneself, reflects a new subjectivity and individuality and has found its equivalences in the internet and on social media. Religious ›self-supply‹ and reading as a medium of meaning-making, from artistic novels to children's books, self-help literature and science fiction, is present also without ›sacred books‹.

Seeing *the sciences*<sup>62</sup> as another agent on the market of meaning making that *interfere* with religious systems in different ways provides us with a way out of the usual debates on whether religion and science are, *per se*, opponents or can be ›reconciled‹. Taken from physics, the concept of interferences serves as a heuristic view on how religion and science as institutions, social formations and ways of producing knowledge emerged in processes of (mutual) differentiation and, then, formed new relations such as the belief in science as a worldview. Historically, the relationship has been reverted over the centuries. The sciences had to withstand the pressure of dominant religious institutions; later, a secularist position would see religion as subordinated to scientific knowledge. Current examples of hostility towards science and engagement with conspiracy theories mark a new stage of the relationship.

58 Blumenberg, *Lesbarkeit* 1986, 267–280.

59 See Grieser, *Literatur als Medium* 2006.

60 Gladigow, *Von der Lesbarkeit der Religion* 2000.

61 See Bräunlein, *Image Transmission* 2009.

62 See for the natural sciences the chapter of Makrides in this volume. Science is here used as *scientia* (*Wissenschaft*), including the humanities and social and cultural sciences.

For a closer analysis of the religiously productive changes over time, Gladigow has coined the concept of *vertical transfer*, focussing on the mechanisms of how knowledge from the natural sciences and the humanities diffuses into everyday knowledge and the plausibility structures of a society. This approach opens a field of research that places *popularisation* in the centre of the analysis, thereby integrating the *longue durée* of pantheism and atomism into the most recent history of religion:

Via the medium of popularisation [the sciences] satisfy newly emerging needs for meaning—or in special cases programmatically create meaning themselves. Production of meaning (*Sinnstiftung*) through popularisation is a field in the recent history of religion that is not yet explored, and it is probably one of the most important.<sup>63</sup>

Natural scientists contributed to the market of interpretive offers in a variety of ways, intentionally when, for example, Albert Einstein, Max Planck or Werner Heisenberg promoted their pantheistic views in their role as scientists.<sup>64</sup> Others present science as a replacement of religion (Richard Dawkins and new atheism). New Age and spiritual movements connect to quantum physics and chaos research to support their interpretive models. Images are an important means of popularization when, for example, the aesthetic experience of romantic landscapes is evoked in technical images of the Hubble Space Telescope, or digital imagery designs a disembodied, spiritualized human brain.<sup>65</sup>

Often neglected in historical approaches to the ›religion-and-science‹ nexus are the humanities and cultural sciences. Gladigow emphasizes their role as transport medium for ancient and foreign religions, especially those who have no ›carriers‹ (in the Weberian sense) anymore. Some never had any, for example, the Germanic religion under the Nazi government that never existed in the way it was ›revived‹. With this approach, Gladigow uncovers the ambiguous role of the study of religion as it is interlaced with colonial history:

63 Gladigow, *ERG* 1995, 36.

64 See for ›pantheism‹ as the preferred religion of physicists Gladigow, *Wir gläubigen Physiker* 1986; *Pantheismus* 1989; 1990.

65 See Grieser, *Imaginationen* 2015; *Blue Brains* 2017.



Europe is the continent, that—more than others—has ›consumed‹ foreign cultures in the medium of science: [they] are interpreted [...] in a way that they appear ›appropriable‹ and enter the European cultural *imaginaire*. [...] Not accidentally developed in the era of colonialism, the study of religion provides the medium of ›understanding‹ (and to deal with them in the interest of a colonial administration); on the other hand, however, it provides the possibility to identify foreign religions as religions and to make them ›importable‹.<sup>66</sup>

Willingly or unwillingly, the study of religion is a contributor to the EHR. Not only the theologies are agents of professionalisation; scholars of religion also make professional claims and may compete with the self-representation of religious agents. Gladigow shows that the development of a normative pluralism is inseparable from processes of assimilation and appropriation. When he writes that a further characteristic of the EHR ›lies in the immediate adaptation of the production of meaning (*Sinn*) to the changing conditions of modernisation processes; in the fast expansion of plausibility structures‹, then this includes the critical observation that Europe's cultural vitality depends on the appropriation of other cultures; and that conflicts with those traditions that resist the adaptation to European needs present the flipside of this mechanism.<sup>67</sup>

## RECEPTION, CRITIQUE AND PROSPECTS

The EHR, as both a model for and the outcome of historical analysis, has influenced the German-speaking study of religion in many ways. Scholars with different expertise applied the concept and contributed to its development. A journal has been founded that belongs to the most successful in the field;<sup>68</sup> a two-volume publication presents an overview of work that starts from, adds and responds to the concept;<sup>69</sup> PhD projects have been framed by the concept

<sup>66</sup> Gladigow, *ERG der Neuzeit* 2009, 20, 30.

<sup>67</sup> For the ambiguous role of fascination in this relationship see Grieser, *Religion als fascinans* 2009.

<sup>68</sup> *Journal of Religion in Europe* 1 2008–.

<sup>69</sup> Kippenberg et al., *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus* 2009. For

and it has shaped module concepts and study programmes. Research ideas and hitherto unwritten histories are still to be realised, such as a religious history of the humanities; or a history of religious reading, in practice and its ideological dimension.<sup>70</sup> Projects that undertake the challenge of providing an overarching approach are underway.<sup>71</sup> Scholars have begun to rewrite area studies, e.g., for the Iberian Peninsula<sup>72</sup> or areas in Eastern Europe.<sup>73</sup> However, the success of the concept has also been met with critique.

Studies that build on the concept have challenged the focus on the Italian Renaissance as a starting point. Auffarth has shown that a pluralistic approach brings to the fore a different understanding of the Middle Ages.<sup>74</sup> Von Stuckrad challenges the view of the epoch threshold by observing continuities in Esoteric traditions between 1200 and 1800, discussing Kabbalah, astrology and experiential philosophy as elements of the ›dense‹ religious field.<sup>75</sup> How to conceptualise epochs of the newer and newest history through the lens of the EHR has been answered by a religious history of the ›Third Reich‹,<sup>76</sup> and a history of religion of the long 1960s, which focuses on Germany but sheds a different light on the US American developments of the same era.<sup>77</sup> Kippenberg, in addition to the work on the disciplinary history as part of the EHR,<sup>78</sup> rethinks the ›two cultures‹ of Athens and Jerusalem, linked to an exploration of the juridical history of concepts of religion from Roman times on,<sup>79</sup> an perspective Rüpke emphasises as well. The process of ›religionisation‹

---

an alternative concept of *Europäische Religionsgeschichte* as developed by Helmut Zander 2014, see Auffarth's chapter in this volume.

70 See for an instructive contribution Tanaseanu-Döbler et al., *Reading the Way to the Netherworld* 2017.

71 See Davie, *Handbook* 2021 (includes Auffarth, *Religion and Classical Europe* 2021); Krech, Hölscher, *20. Jahrhundert* 2015 (includes Auffarth, *Drittes Reich* 2015; Bräunlein, *Religionsgeschichte 1960er Jahre* 2015).

72 Dix, *Religious Plurality* 2009.

73 Keul, *Communities in East Central Europe* 2009. Keul also applies the concept of vertical transfer in a highly original study on *Asian Religions, Technology and Science* 2015.

74 Auffarth, *Religiöser Pluralismus* 2007.

75 Von Stuckrad, *Locations of Knowledge* 2010.

76 Auffarth, *Drittes Reich* 2015.

77 Bräunlein, *Religionsgeschichte der langen 60er Jahre* 2015.

78 Kippenberg, *Discovering Religious History* 2002.

79 Kippenberg, *Europe: Arena of Pluralization* 2008.

is anchored in the Roman history of religion; the long-discussed question of how the transition between the cultures can be assessed has gained new relevance.<sup>80</sup> It is worth noting, however, that Gladigow's focus is on the specific pluralism that evolves as a response to singularising processes. Comparable with developments under colonial power—Hinduism becoming an ›world religion‹—, polytheistic patterns can become alternatives only qua definition of being the ›other‹. This makes the Mediterranean history of religion and the Middle Ages a crucial, but preliminary phase of the constellation he aims to explain. In essence, the EHR aims to diversify and specify the history of religion and modernisation.

Another point of discussion is whether and how the EHR is connected to the physical space of a continent of Europe. The clearest position is taken by Rüpke who insists that the approach »requires the geographical concept of Europe as the basis of an EHR in all its problematic dimensions; a European History of Religion and a history of Europe's religion are, thus, synonymous«<sup>81</sup>. This is a surprising position, also directed against Auffarth's suggestion<sup>82</sup> to expand the concept to the religious history of the USA, an approach Ulrike Brunotte has used successfully.<sup>83</sup> When writing that the EHR »in its ramifications has [...] not been confined to the area of Europe«<sup>84</sup>, it is not suggested that the EHR is ›transplanted‹ to other areas or would make them European. Rather, the study of ›patterns‹ and ›constellations‹ provides a means to study entanglements and how not only people and institutions, but also the tensions and ambivalences prevalent in Europe travelled with them: with the emigrants to the USA between the 17<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century; with the colonial traders and military forces to India; with the missionaries to Africa and Asia; as images, books and technologies; as expectations and attitudes. Confining history to geographical space would also delimit Michael Stausberg's exemplary study of how ancient Zoroastrianism does not remain

80 Rüpke, *Hellenistic and Roman Empires* 2010.

81 Rüpke, *Europa* 2009, 10 f.

82 Auffarth, *ERG* 1999.

83 Brunotte, *Puritanismus* 2000; see also her ›reversed‹ application of orientalist discourses in Europe: *Orientalism* 2015. Another example of an entangled history informed by the EHR is Peter Bräunlein's study of self-crucifixion in the Philippines and the Christian notion of pain that connects the cultures: *Pasyon* 2010.

84 *ERG* 1995, 21.

on Persian grounds but develops into a concomitant alternative in the intellectual, philosophical and religious discourse of modern European societies.<sup>85</sup> Stripping the EHR of this dimension reduces its potential to work as a model for the analysis of ›Europe‹ in a mediated global public sphere. It may simply be the wrong question whether or not Europe should be addressed as a geographical or a discursive space. Jürgen Mohn and Hermann have turned the question into a heuristic principle to explore »Places of a European History of Religion«<sup>86</sup> as both, places in a landscape and *topoi* of a cultural order of knowledge, memories, practices, which are the material of historical follow-up communication (to use another term coined by Luhmann).

More critical points have been made in a discussion led under the header »Quo Vadis, study of religion?«<sup>87</sup>. The EHR, in this discussion, is seen as a *pars pro toto* for more general problematic developments in the study of religion. Scholars emphasise that framing the study of religion as a cultural science has led to the dissolution of the centre of the discipline—»paradigm lost«. What is lost, they contend, is the history of religion as opposed to sociological analyses of contemporary phenomena; the competence in non-European languages; and the production of theories within the disciplinary framework rather than taking over theories from other disciplines alone. The authors address a much-discussed problem, the increasing diversity in the discipline, its *proprium* and the question of what integrative principle can help to avoid the dissolution into unconnected special interests.<sup>88</sup> This problem, however, needs to be seen in connection with the wider development of knowledge cultures, the crisis of the humanities and the challenge posed by the highly specialised knowledge produced in academia in need of being synthesised on a secondary level of communication. The study of religion is long familiar with the breadth of its research field. Shared systematic questions and concepts are crucial for developing the connectivity needed for collaborative approaches. Due to its modelling character, the EHR is not the cause of the diversification

85 Stausberg, *Faszination Zarathustra* 1998.

86 Mohn, Hermann, *Orte* 2015.

87 Schlieter, *Paradigm lost* 2010; Kleine, *Interview* 2016; idem, *Außereuropäische Religionsgeschichte* 2010; the discussion took place on in the internet forum of the German Association for the Study of Religions (DVRW), Yggdrasil.

88 See also on a more international view the special issue of *Religion at 50: pasts and futures: Religion* Volume 50 (1), 2020.

of the field; it is rather part of the solution, a conceptual response to the challenges that come with facing the complexity long neglected.

The critique has further been transformed into a defence of studying non-European religions and languages, emphasising that this confronts students and researchers intensely with cultural alterity.<sup>89</sup> For those who remember where the EHR came from the diagnosis comes as a surprise. The expertise for ›non-Europe‹ had been the very definition of the discipline and one would expect that integrating Europe would be welcomed by scholars who aim at comparative methods that problematise both sides of the operation. What Gladigow has shown is that problems with inadequate categories do not only arise when we turn to Asia or Africa to study religion; they also arise when we study European polytheistic systems and their journey into recent popular culture—and they even arise when we study Christianity if we do not want to follow its self-representation; however, the problems may be more difficult to spot.

In addition, the critics read the EHR as a project that depicts Europe as singular and incomparable in nature, thereby perpetuating a Eurocentric view. While it is clear that the project will be modified and developed through a more and more ›de-centering‹ mode of studying cultures, the EHR is, on the contrary, designed for uncovering ›Europe‹ as the product of an entangled history in itself.<sup>90</sup> It is directed at the comparison with other histories of constellations and has been applied to entangled scenarios productively. Comparison would, indeed, continue to set Europe as the norm if conducted competitively, asking whether ›others have what Europe has‹, Enlightenment, complexity, transfer processes. Using the EHR as a blueprint would allow asking heuristically: what *are* the structures in a different setting? Does it make sense to speak of an Asian constellation? Are there other models than functional differentiation that describe recent developments? What comes to light when we confront a ›reflected Eurocentrism‹ with a reflected ›Afrocentrism‹?<sup>91</sup> Centring on Europe is not necessarily Eurocentric. Even the fiercest critics of European hegemony argue:

89 Kleine, *Außereuropäische Religionsgeschichte* 2010.

90 Gladigow, *Mediterrane Religionsgeschichte* 2001.

91 See chapter ›Varieties of Black Historicism in Moses‹, *Afrotopia* 1998.

We must cease trying to deprive Europe of its specificity on the deluded premise that we are thereby depriving it of an illegitimate credit. Quite the contrary. We must fully acknowledge the particularity of Europe's reconstruction of the world because only then will it be possible to transcend it [...].<sup>92</sup>

Quotes such as Wallerstein's highlight that scholarship, in a new way, sees itself urged to engage and contribute to normative debates. Since the post-colonial critique in the 1990s, the situation has changed. Recent tectonic shifts of power between Asia, the USA and Europe have drawn a map with a different place for Europe. Metaphors of war, attack and defence dominate current rhetoric and reveal the ambiguous position of Europe as both the brutal ›fortress‹ against the problems it has caused, and the ›bastion‹ of democracy, at least compared with what can be seen in other parts of the world. Theorists such as Shmuel Eisenstadt, Asad, Judith Butler and others agree that narratives of progress and linear developments need to be replaced by recognising tension and ambiguity as the main characteristic of modernisation:<sup>93</sup> the tension between the simultaneous rise of emancipatory, cosmopolitan movements (feminist, ecological) and particularistic, nationalistic movements (populist, fascist); the tension between Europe as the place of the emergence of both, Human Rights and the Holocaust.<sup>94</sup> Gladigow contributes to a study of these tensions when outlining the role of religious systems in establishing plausibility structures to organise complexity in pluralist or singularist ways. He connects this structure to the emergence of ›rigorism‹<sup>95</sup> and what role singularist narratives may play.<sup>96</sup> Turning to the normative aspect of pluralism,

92 Wallerstein, *Eurocentrism* 1997, 106 f.

93 Eisenstadt, *Transformations* 2004, 339,351; Asad et al., *Is Critique Secular?* 2009.

94 Space does not allow to discuss the canon of those considered to have developed the emancipatory side of modernity; excluded are not only non-European cultures, but also the contribution of Jewish culture as claimed by Jonathan Israel's work on ›Radical Enlightenment‹.

95 Gladigow thinks through ›rigorism‹, as a more analytical term than fundamentalism, from this typological perspective, see *Rigoristische Haltungen* 1993 and *Pluralismus, Rigorismus und religiöse Alternativen* 1998.

96 A recent example is the ›paleo-conservative‹ position—a conspiracy narrative presented as an evolution-based theory—that declares migrants and liberal politics responsible for the ›replacement‹ of the white inhabitants of Europe and the USA, and for its ›suicide‹: Patrick J. Buchanan: *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Impe-*

he introduces the notion of *cultural competence* and the role of education. Competence is not confined to informing people about what other people believe, but is defined as an ability, the skills required to cope with the complexity posed by a multitude of options. Explaining how religions influence the repertoire from which people can choose when dealing with complexity; that different religious models are present in Europe's history; and that the tension between ideals of pluralism and singularising responses are part of the ›density‹ of interpretive offers in the EHR—this way of looking at the relationship between religion and Europe makes important points for any curriculum in the study of religion.

Putting the EHR in perspective, it has been noted that it should not be used to create new (master) narratives;<sup>97</sup> this is particularly important for the endeavour of reexamining the place of Europe in a global perspective. As Brunotte puts it, the colonial history of religion »cannot be analysed as discourses of power and hegemonic constructions of the ›other‹ alone, but as attempts of a self-understanding of European societies as well«<sup>98</sup>. However, the main asset of the EHR remains its analytical and comparative potential. The project not only allows for, but actively invites engagement with innovative theories. Thinking the EHR further means to integrate recent more mechanisms and processes and ask for the involvement of religion: changes that come with the major crises we face; commodification and marketization; the scientification of post-industrial societies and the backlash of anti-scientism; the moralization of knowledge discourses; the aestheticization of culture; and how the digitization of societies has become a formative force impacting on worldviews and borrowing from religious repertoires. What makes Gladigow's concept relevant for the further study of religion is that it does not only pay attention to *empirical* pluralism and its conditions; it rather offers an approach that is itself structured by a *conceptual* pluralism. In this way, it embraces and sys-

---

*ril Our Culture and Civilization*, St. Martin's Griffin 2001; Douglas Murray: *The Strange Death of Europe: Immigration, Identity, Islam*. London: Bloomsbury Cont. 2017. These texts connect to Oswald Spengler's *Der Untergang des Abendlandes* (1918/22), translated as *The Decline of the West* or *The Downfall of the Occident*.

97 Emphasised by Rüpke in his reflection on »when did the EHR begin«, *Euro-Mediterranean Religion* 2010.

98 Brunotte, *Religion und Kolonialismus*, 363, 354 f.

temizes the history of religion as an approach to understanding processes of change in an entangled world.

## BIBLIOGRAPHY

- ASAD, TALAL:** *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press 1993.
- ASAD, TALAL:** *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press 2003
- ASAD, TALAL, JUDITH BUTLER AND SABA MAHMOOD (EDS):** *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. Berkeley: Townsend Centre for the Humanities 2009.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** »Weltreligion« als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus. in: Ulrich van der Heyden; Holger Stoecker (Hrsg.): *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*. (Missionsgeschichtliches Archiv 10) Stuttgart: Steiner 2005, 17–36.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Europäische Religionsgeschichte. In: Christoph Auffarth et. al (eds): *Metzler Lexikon Religion*, 4 volumes, vol 1, 1999, 330–336. English in *The Brill's Dictionary of Religion 2*. Leiden: Brill 2006, 650–671.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte*. Münster: Lit Verlag 2007.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Europäische Religionsgeschichte – ein kulturwissenschaftliches Projekt. In *Theologische Literaturzeitung* 135(2010), 755–768.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Drittes Reich. In: Volkhard Krech, Lucian Hölscher (eds): *20. Jahrhundert—Epochen und Themen*. (Dinzelbacher, Peter (ed.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Vol. 6/1) Paderborn: Schöningh 2015, 113–134.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Religion and Classical Europe. (12th century BC–600 AD). In: Davie, Grace, Lucian Leustean (ed.): *The Oxford Handbook of Religion and Europe*. Oxford: OUP 2021, 19–37.
- AUFFARTH, CHRISTOPH AND JÖRG RÜPKE:** Einleitung. In: eidem (Hrsg.): *Burk-*



- hard Gladigow, Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft.* Stuttgart: Kohlhammer 2005, 7–21.
- BACHMANN-MEDICK, DORIS:** *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture.* Berlin: De Gruyter 2016.
- BERGER, PETER L.:** *The Desecularization of the World.* Washington, D. C.: The Ethics and Public Policy Centre. 1999.
- BLUMENBERG, HANS:** *Die Lesbarkeit der Welt.* Frankfurt: Suhrkamp 1986.
- BRÄUNLEIN, PETER J.:** Image Transmission as Image Acts: Christian Images, Emotions and Religious Conversion in the Philippines. In: Birgit Mersmann, Alexandra Schneider (eds.): *Transmission Image. Visual Translation and Cultural Agency.* Cambridge: Cambridge Scholars Press 2009, 11–37.
- BRÄUNLEIN, PETER J.:** *Passion/Pasyon: Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum.* München: Fink 2010.
- BRÄUNLEIN, PETER J.:** Religionsgeschichte der langen 1960er Jahre. In: Volkhard Krech, Lucian Hölscher (eds.): *20. Jahrhundert—Epochen und Themen.* In: Dinzelbacher, Peter (ed.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum.* Vol. 6/1 Paderborn: Schöningh 2015, 175–220.
- BRUNOTTE, ULRIKE:** *Puritanismus und Pioniergeist. Zur Faszination der Wildnis im frühen Neu-England.* Berlin, New York: De Gruyter 2000.
- BRUNOTTE, ULRIKE:** Religion und Kolonialismus. In: Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpkke, Kocku von Stuckrad (eds) *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus.* Vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 339–369.
- BRUNOTTE, ULRIKE, ANNE-D. LUDEWIG AND AXEL STÄHLER (EDS.):** *Orientalism, Gender, and the Jews. Literary and Artistic Transformations of European National Discourses.* Berlin, Boston: de Gruyter 2015.
- CASANOVA, JOSÉ:** Public Religions Revisited. In: De Vries, Hent (ed.): *Religion: Beyond the Concept.* New York: Fordham University Press 2008.
- CHAKRABARTY, DIPESH:** *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton: PUP 20082.
- CHRISTENSEN, LISBETH BREDHOLT, OLAV HAMMER AND DAVID A. WARBURTON (EDS.):** *The Handbook of Religions in Ancient Europe. European History of Religions.* Durham; Bristol, CT: Acumen, 2013.
- DAVIE, GRACE AND LUCIAN LEUSTEAN (ED.):** *The Oxford Handbook of Religion and Europe.* Oxford: OUP 2021 (forthcoming).
- EISENSTADT, SHMUEL NOAH:** The Transformations of the Religious Dimension

- in the Constitution of Contemporary Modernities—The Contemporary Religious Sphere in the Context of Multiple Modernities. In: Brigitte Luchesi, Kocku von Stuckrad (eds): *Religion im kulturellen Diskurs / Religion in Cultural Discourse*. Berlin: De Gruyter 2004, 337–356.
- ESSBACH, WOLFGANG:** *Religionssoziologie*. 2 (in 3) vols. München: Fink 2014–2019.
- GILHUS, INGVLID:** Review Essay. The History of Religions in Europe. In: *Nu-men* 57 (2010), 103–113.
- GRIESER, ALEXANDRA:** »Die Götter sind eine Funktion des Stils«. Schöne Literatur als Medium von Religionskritik am Beispiel des Drama in Leuten von Fernando Pessoa, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 14/2 (2006), 157 – 182.
- GRIESER, ALEXANDRA:** Religion as fascinans? – Der Faszinationsbegriff in der Religionswissenschaft und die Interferenz von Faszinations- und Wissenschaftsgeschichte. In: Andy Hahnemann, Björn Weyand (eds): *Faszination. Historische Konjunkturen und heuristische Tragweite eines Begriffs*, Frankfurt a.M., New York: Peter Lang, 2009, 129 – 148.
- GRIESER, ALEXANDRA:** Imaginationen des Nichtwissens: Zur Hubble Space Imagery und den Figurationen des schönen Universums zwischen Wissenschaft, Kunst und Religion. In: Annette Wilke, Lucia Traut (eds): *Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur*, Göttingen: Vandenhoeck, 2015, 451 – 486.
- GRIESER, ALEXANDRA:** Blue Brains: Knowledge Formation and Aesthetic Ideologies between Religion and Science. In: idem, Jay Johnston: *Aesthetics of Religion: A Connective Concept*. Berlin, Boston: de Gruyter 2017, 237 – 270.
- GRIESER, ALEXANDRA AND JAY JOHNSTON:** *Aesthetics of Religion: A Connective Concept*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2017.
- INGMAN, PEIK, TERHI UTRIAINEN, TUIJA HOVI AND MÄNS BROO (EDS):** *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization: Changing the Terms of the Religion Versus Secularity Debate*. Sheffield: Equinox 2016.
- JENSEN, LARS ET AL. (EDS):** *Postcolonial Europe. Comparative Reflections after the Empires*. Washington D. C.: Rowman and Littlefield 2017.
- KEUL, ISTVÁN:** (ed.): *Asian Religions, Technology and Science*. London: Routledge 2015.
- KEUL, ISTVÁN:** *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe:*

- Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania.* Leiden: Brill 2009.
- KRECH, VOLKHARD AND LUCIAN HÖLSCHER (EDS):** *20. Jahrhundert—Epochen und Themen.* (Peter Dinzelbacher (ed.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Vol. 6) 2 vols. Paderborn: Schöningh 2015.
- KIPPENBERG, HANS G.:** Europe: Arena of Pluralization and Diversification of Religions. In: *Journal of Religion in Europe* 1 (2008) 133–155.
- KLEINE, CHRISTOPH, INTERVIEW (WITH CHRISTOPH WAGENSEIL):** *Quo vadis Religionswissenschaft? Wissenschaftliche ›turns‹ und die Nabelschau Europas* 23. 02. 2016 DOI: <https://www.remid.de/blog/2016/02/quo-vadis-religionswissenschaft-wissenschaftliche-turns-und-die-nabelschau-europas/>
- KLEINE, CHRISTOPH:** Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 18/1 (2010), 2–38.
- KOCH, ANNE:** The Body in the Focus of Humanities. A Chapter of European History of Religion. In: Angelika Berlejung, J. Quack, J. Dietrich (eds.), *Menschenbilder und Körperkonzepte.* (Oriental Religions in Antiquity 1) Tübingen: Mohr 2012, 3–42.
- LUHMANN, NIKLAS:** Die Ausdifferenzierung der Religion. In N. Luhmann (Hrsg.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Bd. 3, S. 259–357). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.
- LUHMANN, NIKLAS:** *Funktion der Religion.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- LUHMANN, NIKLAS:** *The Differentiation of Society.* New York: Columbia University Press, 1982.
- MCDUGALL, DEBRA:** Rethinking Christianity and Anthropology: A review article. *Anthropological Forum* 19 (2009), 185–194.
- MOHN, JÜRGEN AND HERMANN, ADRIAN (EDS):** *Orte der europäischen Religionsgeschichte.* (Diskurs Religion 6) Würzburg: Ergon 2015.
- NEUGEBAUER-WÖLK, MONIKA:** Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974–2004. In: *Zeitenblicke* 5 (1) 2006. URL: [http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index\\_html](http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index_html) (8. 10. 2020).
- POLLACK, DETLEF AND ROSTA, GERGELY (EDS):** *Religion and Modernity: An International Comparison.* Oxford: Oxford University Press 2017.
- TOMOKO MASUZAWA:** *The Invention of World Religions: or, how European Uni-*

- versalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University Press 2005.
- MOSES, WILSON JEREMIAH:** *Afrotopia: The Roots of African American Popular History*. New York: Cambridge University Press 1998.
- RÜPKE, JÖRG:** Europa und die europäische Religionsgeschichte. In: Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke and Kocku von Stuckrad (eds): *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 3–14.
- RÜPKE, JÖRG:** Hellenistic and Roman Empires and Euro-Mediterranean Religion. In: *Journal of Religion in Europe* 3 (2010), 197–213.
- RÜPKE, JÖRG:** Polytheismus und Pluralismus: Überlegungen zur religiösen Konkurrenz in der römischen Kaiserzeit. In: Andreas Gotzmann, Basileios Makrides and idem (eds): *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal Verlag 2001, 17–34.
- RUTSCHKY, MICHAEL:** *Zur Ethnographie des Inlands: Verschiedene Beiträge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.
- SABBATUCCI, DARIO:** Kultur und Religion. In: *HrwG* 1, 1988, 43–58.
- SCHLIETER, JENS:** Paradigm lost? »Europäische Religionsgeschichte«, die Grundlagenkrise der »systematischen Religionswissenschaft« und ein Vorschlag zur Neubestimmung. In: *Vereinigung der Schweizer Hochschuldozierenden – Bulletin* 36/1 (2010), 42–51. [http://www.sgr-sssr.ch/download/VSH-Bulletin\\_2010\\_04.pdf](http://www.sgr-sssr.ch/download/VSH-Bulletin_2010_04.pdf) (8. 10. 2020).
- SMITH, JONATHAN Z.:** Religion, Religions, Religious. In: Mark C. Taylor, (ed.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago & London: University of Chicago Press 1998, 269–284.
- STACK, TREVOR; NAOMI GOLDENBERG AND TIMOTHY FITZGERALD (EDS):** *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*. Leiden: Brill 2015.
- STAUSBERG, MICHAEL:** Comparison. In: Michael Stausberg; Steven Engler (eds.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge 2011, 21–39.
- STAUSBERG, MICHAEL:** *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. 2 Vol. Berlin, New York: de Gruyter, 1998.
- STUCKRAD, KOCKU VON:** *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill 2010.

- STUCKRAD, KOCKU VON:** *The Soul in the Twentieth Century: Insights in Psychology, Science, Nature, Philosophy, Spirituality, and Politics from Europe and America*. New York: Columbia University Press 2021 [dt. *Die Seele im 20. Jahrhundert*. München: Fink 2020].
- TANASEANU-DÖBLER, ILINCA ET AL. (EDS.):** *Reading the Way to the Netherworld. Education and the Representations of the Beyond in Later Antiquity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL:** Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science, *Sociological Bulletin* 46/1 (1997), 21–39.
- WASSERSTROM, JEFFREY N.:** Eurocentrism and its Discontents. In: *Perspectives on History. Newsmagazine of the American Historical Association*; DOI: <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/january-2001/eurocentrism-and-its-discontents> (accessed 5 May 2020).

# WIE KANN MAN EUROPÄISCHE RELIGIONSGESCHICHTE SCHREIBEN?

CHRISTOPH AUFFARTH

## DIE EUROPÄISCHE RELIGIONSGESCHICHTE IN EINER GLOBALISIERTEN WELT: FRAGEN AN GLADIGOWS KONZEPT UND SEINE DURCHFÜHRUNG

Ein wichtiger Beitrag für den Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft war Burkhard Gladigows Eröffnungsrede zur Tagung der deutschen Religionswissenschaftler (DVRG) in Bremen 1993, gedruckt 1995.<sup>1</sup> Das Konzept, die Diskussion und die Ausdifferenzierung stellt Alexandra Grieser in diesem Band vor. Eine Geschichte der ERG<sup>2</sup> hat Gladigow nicht geschrieben; das *Handbuch* dieses Titels 2009 bietet Querschnitte und Ausschnitte, aber keine erzählte Geschichte. Daher sollen in diesem Kapitel ausformulierte Monographien vor und nach Gladigows Programm diskutiert werden und wie sie aus der Sicht seines Konzeptes zu bewerten sind. Dies kann nur in einer bewusst zuspitzenden Auswahl geschehen.<sup>3</sup>

Auch heute noch regelmäßig aufgerufen wird das Konzept einer spezifisch europäischen Religionsgeschichte von Ernst Troeltsch und Max Weber, das die beiden Fachmenschenfreunde von 1901 bis zu ihrem Tode 1920 beziehungsweise 1923 diskutierten. Weber war bei seinen Enquête-Untersuchungen auf die Frage gestoßen: Warum haben ProtestantInnen die höhere Bildung, besetzen das Management und besitzen vorwiegend das Kapital?<sup>4</sup>

---

1 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995 (wieder in Gladigow, *Kulturwissenschaft* 2005, 289–301).

2 Die Differenz zwischen dem Konzept Gladigows einer Europäischen Religionsgeschichte (mit großem »E«, abgekürzt ERG) und einer Religionsgeschichte Europas (eRG) werden im Folgenden deutlich werden.

3 Fast alle Handbücher und Monographien zur Kirchengeschichte sind eurozentrisch. Das Problem der Differenz und Abgrenzung ist diskutiert bei Auffarth, *Kirchengeschichte* 2018. Versuch einer Globalgeschichte des Christentums s. bei Anm. 15.

4 Die Fragestellung diskutierte Weber, *Die protestantische Ethik* (1) 1904 [MWG I/9 und I/18], aufgenommen und weiter reflektiert in Weber, *Wirtschaftsethik* 1(1920) [MWG I/19].

In der Vorbereitung auf die Einladung nach den USA zu einem Weltkongress von ProtestantInnen in Saint Louis, den sie zu einer Reise durch die USA nutzten, weitete sich die Perspektive und reflektierte die Besonderheit Europas. Erschien den meisten ProtestantInnen Luther, der Deutsche, als die höchste und einzigartige Stufe von Religion, so verstörte die Heidelberger Sicht: Luther gehöre noch dem Mittelalter an; die der Moderne entsprechende Religion sei der Calvinismus in der Form des Puritanismus. Die okzidentale Sonderentwicklung, die Einzigartigkeit Europas und der USA bestehe in der Entzauberung der Weltsicht durch eine durchgreifende Rationalisierung, in der letztlich auch die Religion verschwinde. Hatte Troeltsch noch 1901 die steile These gewagt, dass sowohl qualitativ wie auch durch die historische Entwicklung das protestantische Christentum die am weitesten entwickelte und die höchststehende Religion sei, so setzte sich mehr und mehr die Einsicht durch, dass diese Entwicklung auch eine andere Seite habe: Weber sah die Moderne gefangen in dem selbstgeschaffenen »stahlharten Gehäuse« von Bürokratie, Militarismus, Kapitalismus. Und er sah Entzauberung auch schon viel früher eingeleitet in einer anderen Religionskultur: in der Kritik am Kult und daraus folgend der Ethisierung von Religion durch die hebräischen ProphetInnen.<sup>5</sup>

Aus globaler Sicht, so widersprach Karl Jaspers (1883–1969), gebe es in allen großen religiösen Traditionen solch einen Schub hin zu rational begründbarer Ethisierung in einem Zeitfenster lange vor dem Christentum, das er die Achsenzeit nannte. Und von Jerusalem aus entdeckte Shmuel Eisenstadt (1923–2010), dass es nicht nur die eine europäische Moderne als Entwicklungsmuster gebe, sondern *multiple modernities*.<sup>6</sup> Angesichts solcher Kritik am Eurozentrismus und der zunehmenden Globalisierung: Muss man nicht statt einer europäischen eine Globalgeschichte ins Auge fassen?<sup>7</sup> Ist eine Europäische Religionsgeschichte nicht eine Provinzialisierung und Rückfall in eurozentrische Denkmuster, in den Okzidentalismus? Oder muss sich so-

5 Troeltsch, *Absolutheit des Christentums* 1901 = KGA 5. Weber, *Protestantische Ethik* 1904/1905/1920. MWG I/9. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* 1906 = KGA 7; KGA 8 und *Soziallehren* 1912 = KGA 9.

6 Jaspers, *Ursprung und Ziel* 1949. Eisenstadt, *Achsenzeit* 1987–1992. Eisenstadt, *Vielfalt* 2011. Assmann, *Achsenzeit* 2018.

7 Wegweisend Osterhammel, *Verwandlung* 2009, 1239–1278; Borgolte, *Stiftungsgeschichte* 2017, Schilling, *1517 Weltgeschichte* 2017. Blaschke, *Weltreligion* 2019 mit Rez. Auffarth 2020.

gar angesichts postkolonialer Kritik am Orientalismus der europäische Wissenschaftler, die Wissenschaftlerin auf Europa begrenzen?<sup>8</sup> Überhaupt: Ist die Verwendung des Religionsbegriffs nicht schon ein eurozentrischer Übergriff auf andere Kulturen?<sup>9</sup> Wenn man sich schon aus dem Gefängnis nationaler Scheuklappen-Geschichte befreit, warum dann Europa? Als Selbstbespiegelung? Nun, gibt es gute Gründe, das Forschungsgebiet der Religionswissenschaft auszudifferenzieren, und die sind verbunden mit einem Geburtsfehler der Disziplin als eigenständiges Fach: War sie in der Evangelisch-Theologischen Fakultät angesiedelt, dann war Europa der Kirchengeschichte vorbehalten; die östlichen Erlösungsreligionen dienten als (Negativ-)Folie. War der Fachvertreter in der philosophischen Fakultät, dann in der Regel als Indologe, wie der Begründer der Disziplin, Friedrich Max Müller (1823–1900). Religionsgeschichte und nicht Kirchengeschichte war anvisiert, und entgegen einer Verkürzung auf Christentumsgeschichte hat die Religionswissenschaft andere Perspektiven und Methoden in die Analyse von Problemgeschichte einzubringen.<sup>10</sup>

Gladigows Konzept ist nicht durch derartige Fragen motiviert. Vielmehr ist für ihn die Europäische Religionsgeschichte deshalb eine Aufgabe, weil die Religionswissenschaft Methoden und Perspektiven zur Analyse der Formen von Religion entwickeln kann und muss, die sich unter anderem in der Geschichte Europas ausgeprägt haben: eine Vielfalt von Religionen und Wertvorstellungen, die in der gleichen Lebenswelt auf engem Raum nebeneinander und miteinander gelebt zu werden garantiert ist. Diese »dichte« Konstellation,<sup>11</sup> die nicht auf den geographischen Raum begrenzt ist, systematisch,

8 Osterhammel 1997 zu *Edward Saids* Methode und Forderung.

9 Hermann, *Unterscheidungen der Religion* 2015, 25–35 zeigt »die globale Dimension der »Europäischen Religionsgeschichte«, dass die Verwendung des euro-zentrischen Religionsbegriffs zunächst als ein kolonialer Übergriff erscheint, dass aber schon schnell die Kolonisierten den Begriff als Schutzschild eigener Identität zu nutzen wussten und wissen.

10 *Problemgeschichte* versteht Oexle 2001, Max Weber weiterdenkend, als Geschichte Denken, Debattieren, Schreiben unter den Problemstellungen jeder Generation, die dann auch »Fakten« in neuer Perspektive deutet, und keine Einengung auf die eigene Disziplin.

11 Gladigow nennt in einem Brief an den Verfasser, dass es ihm um »dichte« Konfigurationen von gleichzeitigen und interagierenden Sinnproduzenten gehe. Er kritisiert die (nicht nur forschungspragmatische) Begrenzung auf den geographischen Raum Europa, die J. Rüpke, 2009, 10 verlangt: »Diese analytischen Optionen verlangen den geographischen Europabegriff als Basis der Rede von einer europäischen Religionsgeschichte in all seiner Problematik; europäische Religionsgeschichte [eRG] und Religionsgeschichte Europas



methodisch, historisch beschreiben zu können, ist die Herausforderung, die Gladigow konzipiert. Sie kann von anderen Disziplinen – solche, die auf einzelne religiöse Traditionen, auf Theologien gerichtet sind, die »Dialoge« anbieten, oder (heilige) Texte kommentieren – nicht gemeistert werden. Dabei sind als AkteurInnen auf dem religiösen Feld (das man verkürzt metasprachlich auch Religion [im Singular] nennen kann) nicht nur die institutionalisierten Religionen oder deren »Häresien« auszumachen, sondern auch andere Werte setzende Mächte wie Nation, Herrschaftsform, Rechtsprechung, Wissenschaft, Ideologie.<sup>12</sup> Auch Religionskritik und Atheismus gehören zur Europäischen Religionsgeschichte. Diese dichte Konstellation beginnt nicht erst mit der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit (Amerikanische und Französische Revolution, Preußisches Landrecht 1776, 1789, 1794), sondern Gladigow lässt die ERG beginnen »spätestens mit der Renaissance«; als Ereignis: mit der Übersetzung der Texte des Hermes Trismegistos, also Mitte des 15. Jahrhunderts.<sup>13</sup> Jetzt gibt es mitlaufende Alternativen, ohne dass man zur Wahl gezwungen würde. Im geographischen Raum Europas gibt es Gebiete, die nicht solche Dichte aufweisen. Doch auch dort können sich mitlaufende Alternativen entwickeln. ERG ist nach Gladigow nicht die Religionsgeschichte auf dem Kontinent Europa. Man muss sogar sagen, einige geographischen Teile Europas eignen sich nicht für den methodischen und theoretischen Zugriff.<sup>14</sup> Die Besonderheit der ERG bestimmt Gladigow

---

sind damit synonym.« Rüpke richtet sich mit dieser Entscheidung auch gegen den Vorschlag von Auffarth *MLR* 1(1999), 330–336, die US-amerikanische Religionsgeschichte als Ausweitung der ERG zu verstehen, die dann eigene Entwicklungspfade einschlägt.

- 12 Gladigow, *Sinn* 2002. Das Thema seiner Arbeitsgruppe am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen, als Jörn Rüsen Direktor war. – Ähnlich ausgreifend die Beschreibung von Religion bei Michael Bergunder, *Religion* 2011/2014.
- 13 Auffarth, *Hermetik* 2014. Gladigow grenzt die Zeit davor ab als *Mediterrane Religionsgeschichte*: Gladigow 2001. 2005. Zum Mittelalter Auffarth, *Pluralismus* 2007. Borgolte, *Europäische und globale Geschichte des Mittelalters* 2013, der Europas Geschichte im Zeichen des Monotheismus deutet. »Hier dürfte eine Wurzel für die Dynamik der europäischen Geschichte liegen, die ein Kult der vielen Götter nicht hätte entbinden können« (bes. S. 60). Mitterauer, *Warum Europa?* arbeitet kulturvergleichend, bleibt aber die Antwort auf Max Webers Frage schuldig. Sein Kapitel über Religion ist eingengt auf die (nie erreichte) Hierarchie des Papsttums, ohne die religiösen Bewegungen und die „dünne Christianisierung“ zu verstehen. Vgl. Auffarth, *Ketzer ... religiöse Bewegungen* <sup>3</sup> 2016. Eßbach, *Religionssoziologie* 2014, 50–74.
- 14 Auffarth, *Mittelalterliche Modelle* 2009, 194–199, Karte zur Grenze von »Western Christianity« zu »Orthodox Christianity« S. 196. – Zu ERG an der Peripherie s. den Beitrag von Dix in diesem Band.

weiter in der Professionalisierung der Sinnpflege von Religion. Das heißt Religion wird durch Theologie dem kritischen Blick der wissenschaftlichen Distanz ausgesetzt, die nicht durch Frömmigkeit, sondern durch aristotelische Prinzipien der Logik bestimmt ist, gleichzeitig aber auch normiert.<sup>15</sup> Mit dem Aufstieg der »Evidenz« der Naturwissenschaften dreht sich das Verhältnis von religiöser Kontrolle über die Wissenschaft um: Wissenschaft wird zum Kriterium für Plausibilität von Religion. Nur vereinzelt stellt sich trotz Maria in Epiphanien/Erscheinungen dagegen;<sup>16</sup> wirkmächtiger sind die Sakralisierung der Natur und der damit einhergehende Pantheismus.<sup>17</sup>

## EUROPÄISCHE RELIGIONSGESCHICHTE SCHREIBEN

Mehrere Projekte wollen das Thema einer Religionsgeschichte Europas materiell füllen. Ein Handbuch *European History of Religions* hat mit Band 1 *Religions in Ancient Europe* 2013 begonnen. Die HerausgeberInnen nennen das Konzept der ERG nicht, dürften es aber kennen. Denn sie räumen ein:

Folk belief with only tangential connection to theologically normative Christianity were widespread. And Christianity itself, of course, came in different shapes. However, these forms of European religious pluralism fall well beyond the scope of the present volume.<sup>18</sup>

So stehen die Kapitel zu prähistorischer, nordischer, minoischer, keltischer Religion, zu Isis und Mithras nebeneinander, griechische und römische Religion, auch Platonismus, aber es gibt keine jüdische und christliche Religion im antiken Europa.<sup>19</sup>

15 Gladigow, *ERG der Neuzeit* 2009, 19–21. Auffarth, *Theologie als Religionskritik* 2007, 5–27.

16 Grasmück, *Marienerscheinung* 2009.

17 Gladigow, *Schleiermacher* 2007, 17–28; 359–362. Gladigow, *Natur; Naturreligiosität; Naturwissenschaft. MLR* 2, 539–550.

18 Christensen/Hammer/Warburton, *Introduction* 2013, 12. »Present volume«: vielleicht dann in den folgenden Bänden? Ein Kapitel »Antikes Christentum« fehlt. Andererseits sind die antiken Religionen teils erst im Hochmittelalter mit dem Christentum in Berührung gekommen.

19 Auffarth, Rezension *Bryn Mawr Classical Review* BMCR 2014.09.19 (19. 9. 2014).

Für die Reihe Religionen der Menschheit haben die HerausgeberInnen entschieden, dass man für die Beschreibung des Christentums der Neuzeit einen globalgeschichtlichen Ansatz wählen solle. Die drei Bände sind jetzt erschienen.<sup>20</sup> Europa spielt dabei weiterhin eine bedeutende Rolle, aber der Blick geht über alle Erdteile und das nicht nur in Unterkapiteln.<sup>21</sup> Erkennt man im ersten Band wenigstens im Ansatz eine globale Perspektive, etwa wenn man die Depression der kleinen Eiszeit als Bedingung für religiöse Veränderungen versteht, so fügen doch die beiden anderen Bände eher additiv die Christentümer der einzelnen Regionen zueinander. – Beispiele, wie ReligionswissenschaftlerInnen ERG schreiben, kann man in den beiden Kapiteln des *Handbuchs der Religionsgeschichte* sehen:<sup>22</sup> Der Autor hat im Kapitel »Drittes Reich« auch die europäische Dimension knapp behandelt, dass fast überall in Europa autoritative Regierungen die Macht an sich rissen – mit weitgehender Akzeptanz durch die Kirchen. Aber, auch wenn es nicht um ganz Europa geht, ist für die Beschreibung einer Religionsgeschichte der NS-Zeit Gladigows Konzept methodisch grundlegend. Wenn man nur »Religionen« betrachtet, dann gerät die Analyse in das Fahrwasser der falschen Frage, ob der Nationalsozialismus eine Religion sei – oder vielleicht das Gegenteil, ein religionsvernichtender Religionsersatz. Für die Methode der ERG aber gibt es andere AkteurInnen, die mit Religionen um die Besetzung des gleichen Feldes konkurrieren. Dazu gehören dann auch Atheismus, Märtyrerkult, Nationalismus, Technikgläubigkeit. Die Religionen ihrerseits adaptieren die Ansprüche oder widersprechen jenen, die der Nationalsozialismus einfordert. Ohne diese Methode der Analyse »mitlaufender Alternativen«, wird die Geschichte zur Kirchengeschichte, apologetisch oder anklagend, aber keine Religionsgeschichte. – Wiewohl zunächst begrenzt auf eine Religionsgeschichte des deutschsprachigen Raums, zeigt Peter Bräunlein im Kapitel über die sechziger Jahre, wie Deutschland in diesem Zeitraum Teil einer globalisierten Kultur wird und Religion viel weiter zu fassen ist als die institutionalisierte und von KlerikerInnen und TheologInnen veröffentlichte Religion: Popkultur, der Vietnamkrieg, Antikolonialismus, der Generationenbruch der

20 Schjørring/Hjelm, *Geschichte des globalen Christentums*. 2017/18; ausführliche Kritik Auffarth, Rezension.

21 Im Band 3 zum 20. Jahrhundert nehmen Themen zu Europa (teils mit Nordamerika zusammen behandelt) nahezu die Hälfte der Textseiten ein.

22 Hölscher/Krech, *Handbuch* 2015.

Achtundsechziger verändern rasant auch die Religion der beiden deutschen Staaten. – Methodisch ist Gladigows Konzept umgesetzt in dem Band *Orte der ERG* 2016.<sup>23</sup> Ulrich Berner etwa stellt Bayreuth und die Bedeutung Richard Wagners dar für eine alternative Religion des Bühnenweihfestspiels bis hin zum Nationalsozialismus. Das Kapitel über Auschwitz macht deutlich, wie Religionen auch durch Verschiebung der Namen zu FeindInnen erklärt werden, wenn etwa der Antisemitismus zum Antikommunismus erklärt wird; oder wie der polnische Nationalismus sich in ein katholisches Gewand hüllt.<sup>24</sup>

## HELMUT ZANDERS ALTERNATIVER WURF UND ENTWURF

Wenn ich im Folgenden mich besonders Helmut Zanders monographischer Behandlung der *europäischen Religionsgeschichte* zuwende, so deshalb, weil der Autor schon große Monographien zu wichtigen Feldern der europäischen Religionsgeschichte geschrieben hat und in diesem Buch einen ambitionierten Wurf veröffentlicht, der reflektiert mit dem Konzept von Gladigow umgeht, der am Ende aber geradezu einen Gegenentwurf darstellt.

Zander setzt sich (1) zunächst auseinander mit der im Anschluss an Weber/Troeltsch behaupteten okzidentalenden Sonderentwicklung, dem Alleinstellungsmerkmal Europas, selbst wenn man es kaschiert mit der Behauptung, alle anderen Kontinente hätten eben auch ihre Sonderentwicklung. Denn Entwicklung enthält eine Zielvorstellung. Zander verwendet stattdessen den Begriff Entwicklungspfad: Veränderungen bilden die Stufe für die nächste Veränderung, ein schlängelnder, autopoietischer Pfad ohne Teleologie.

Die Besonderheiten der europäischen Religionsgeschichte zu identifizieren stelle (2) die Aufgabe, durch expliziten Vergleich mit anderen Regionen und deren Religionskulturen das Spezifische der europäischen Religionsgeschichte herauszuarbeiten. Zander hat diese Aufgabe, die die Kompetenzen eines Einzelforschers übersteigt, dadurch gelöst, dass er seinen »Eranos-Kreis« in dem Bochumer Wissenschaftskolleg »Dynamik der Religionen zwischen

---

23 Wichtig als Standortbestimmung das Vorwort von Adrian Hermann und Jürgen Mohn, *Orte der ERG* 2015, 9–33.

24 Ulrich Berner: Wagner und Bayreuth. Religion auf der Opernbühne. In: Hermann/Mohn, *Orte der ERG* 2015, 185–207. Christoph Auffarth: Auschwitz. Eine ERG fokussiert auf einen Erinnerungsort. ebd. 2015, 463–501.

Asien und Europa« nutzte:<sup>25</sup> Er erarbeitete sich zu grundlegenden Bereichen der Entwicklung in Europa den Vergleich mit dem Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus durch extensive Lektüre der Forschungsliteratur, entwickelte eine Hypothese und diskutierte sie ausführlich mit den Fellows des Kollegs, die auf dem Gebiet spezialisiert sind. So definiert er die Fragestellung:

Im Rahmen einer Globalisierung religiöser Entwicklungen ist die Position einer »europäischen« Religionsgeschichte aus zwei Gründen neu zu bestimmen: Zum einen gibt es Hybridisierungs- und Austauschprozesse auf globaler Ebene, zum anderen existieren weiterhin Religionskulturen, die von regionalen Faktoren oder von einzelnen Religionen geprägt sind. In dieser Perspektive sind die Spezifika einer europäischen Religionsgeschichte zu beschreiben (so wie man analog die Spezifika von religiösen Entwicklungen in anderen Regionen beschreiben könnte).<sup>26</sup>

Als zentrale These, ausgebreitet im fast die Hälfte des Buches ausmachenden dritten Kapitel, behauptet Zander, die Besonderheit der christlichen Religionskultur sei die folgende:

Mit der Forderung nach einer exklusiven, auf Entscheidung begründeten Zugehörigkeit implantierte das Christentum ein Kriterium, das eine bislang unbefragt geltende Praxis infrage stellte – und bei Christen wie Nichtchristen einen Entscheidungsbedarf erzeugte. (S. 138)

Dies sucht er komparativ zu begründen durch Beantwortung der Fragen, die auch für andere Religionen vergleichend untersucht werden: Wie wird man Mitglied einer Religion? Welche Bedeutung hat das Gewinnen weiterer Mitglieder (Mission) in den verschiedenen Religionen? Den Einwand, auch Nicht-Entscheidung sei möglich, nimmt Zander vorweg:

25 Der Eranos-Kreis war das Heidelberger Diskussionsforum, in dem Max Weber seine Fachkenntnisse in Bereichen erweitern konnte, die er nicht selbst erforschen konnte. – Das Bochumer Käte-Hamburger-Kolleg 2008–2020.

26 Selbstbeschreibung auf der Homepage Uni Fribourg <http://sr-sc-8f00.unifr.ch/screl/de/research> (17.12.2018).

Selbst wenn sich eine exklusive Entscheidung nur in Ausnahmefällen realisierte, ist die »unentschiedene« Praxis kein Argument gegen die langfristig wirksame Idee, wenn sie einmal in das kulturelle Gedächtnis eingelagert ist und immer wieder aktiviert werden kann.

Weitere strukturelle Bereiche für den Vergleich sind folgende: Schreiben, Schrift, Kanon (355–462), Stadt und Urbanisierung (463–484), Universität (485–512), moderne Naturwissenschaft (513–538): Orte der garantierten Pluralität, die Gladigow ausführlich behandelt hat. Zander setzt zuweilen zur »großen Erzählung« an, seine Kenntnisse der materialen Geschichte sind profund, aber es bleibt dann doch zumeist bei einer idealtypischen Konstruktion. Das ist Gladigow in seinem knappen Entwurf immer bewusst.

Im Gesamtbild kommt Zander zu einem Ergebnis, das Gladigows Konzept geradezu entgegengesetzt ist. Dieser sieht das Spezifische der ERG so:

Zur Moderne gehört schließlich ein Pluralismus von Plausibilitätsstrukturen, zwischen denen je nach Lebenssituation Wahlmöglichkeiten bestehen. Goethes bekannte Selbsteinschätzung, als Dichter und Künstler sei er Polytheist, als Naturforscher Pantheist und als sittlicher Mensch Christ, ist ein schöner Beleg für eine Inanspruchnahme von Wahlmöglichkeit, nun erweitert auch auf den Wechsel von Religionstypen. Auf dem Boden der neueren Europäischen Religionsgeschichte folgen die individuellen religiösen Optionen immer weniger den Vorgaben christlicher Professionalisierung, vor allem nicht der Vorgabe, der einen wahren Religion zu folgen und dann andere Religionen aus dem persönlichen Orientierungsrahmen auszuschließen.<sup>27</sup>

Was Zander als die Besonderheit der Religionsgeschichte Europas herausstellt, erweist sich als die Besonderheit des Christentums, und zwar des antiken Christentums, als man in der Regel erst als Erwachsene und Erwachsener Mitglied der neuen Religion wurde, also durch Entscheidung für eine Reli-

<sup>27</sup> Gladigow, *ERG* 2009, 19 f. Für Plausibilitätsstrukturen verweist er auf Peter L. Berger [*Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* 1966/dt. 1969 zusammen mit Thomas Luckmann]. Goethes Diktum steht in einem Brief an [Friedrich Heinrich] Jacobi [1743–1819] vom 6. 1. 1813.

gion, die andere Religiosität exkludiere. Mehr noch, das ist die Ideologie der MärtyrerInnen, nicht die Praxis in den vielfach gemischten Familien. Zudem wurden bei der Sozialisation in die Bildung Inhalte klassischer Religion vermittelt.<sup>28</sup> Dies für ein durchgehendes Kriterium des habitualisierten Christentums zu erklären, gelingt Zander nicht. Und: In der Konfessionalisierung nach der Reformation wird die Differenz zur anderen Konfession internalisiert, aber immer seltener eine Entscheidung, da die Konfessionen je für sich räumlich exklusiv gelebt wurden. Gladigows Nicht-Exklusivität und Wahlmöglichkeit für Europa und besonders die Moderne finden bei Zander keine Erklärung.

## PERSPEKTIVEN

Burkhard Gladigow hat mit dem programmatischen Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte einen methodischen und theoretischen Bereich eröffnet (ohne andere Bereiche der Religionswissenschaft damit zu beschneiden),<sup>29</sup> der dichte Konfigurationen der Setzung von Werten in einer Gesellschaft zu untersuchen ermöglicht, ohne sie auf Religion(en) einzuengen: Auch das moderne Monopol des Staates, Jurisdiktion, Wissenschaft, Kunst, Ökonomie sind Teil eines Feldes, das man metasprachlich Religion [im Singular] und Religionsgeschichte nennen kann. So ergibt sich eine Perspektive auf Pluralität, die andere Disziplinen nicht eröffnet. Zanders Forschung, das Besondere der eRG durch Vergleich mit den Religionskulturen anderer Regionen herauszuarbeiten, trifft eine Schwäche des Konzeptes Gladigows.<sup>30</sup> Bei Nahem besehen, hat Zander aber eher Religionen, nicht regionale Religionskulturen verglichen und so das Besondere der ERG und der Moderne

28 Dies das Argument Henri-Irenée Marrous in seiner *Geschichte der Erziehung im Altertum* 1949, ChristInnen schufen kein eigenes Schulsystem, sondern gingen in die »paganen« Schulen. Vgl. Auffarth, *Marrou* 2019.

29 Zu Einwänden von Christoph Kleine und Jens Schlieter eingehend Alexandra Grieser in diesem Band.

30 Zanders Forschung bleibt eine herausragende und von einem Einzelforscher nur unter den genannten Bedingungen gelingende Leistung. Auffarth führt hier methodisch »den vergleichenden Blick« ein. Zustimmung Ingvild Gilhus in: *Numen* 57 (2010), 103–113 »the comparative gaze« (106).

verfehlt: dichte Pluralität von Werten zu garantieren, ohne Entscheidung zu erzwingen, sondern Wahl zu ermöglichen.

Mit Gladigows Konzept der ERG erweitert sich die Perspektive methodisch und im theoretischen Zugriff auf plurale Konfigurationen von Religionen in Konkurrenz zu anderen AkteurInnen auf dem gleichen Feld, gerahmt von institutionellen Bedingungen des Staates. In Deutschland etwa ist man KatholikIn, wenn man die Kirchensteuer bezahlt.<sup>31</sup> Als Hubert Mohr, Jutta Bernard und ich das *Metzler Lexikon Religion* konzipierten, entschieden wir uns für zwei Zugriffsweisen:<sup>32</sup> Einmal die Religionen mit ihren Traditionen und Brüchen, Reformbewegungen, Spaltungen, Adaptionen an neue Lebenswelten darzustellen; zum anderen aber Räume, wie Lateinamerika oder Städte wie New York oder Kyoto. Für den zweiten Zugriff kann man sich nicht auf eine Religion begrenzen, sondern muss das Nebeneinander oder die Pluralität mehrerer Religionen in der gleichen Region beschreiben. Als wir für die USA eine Religionsstatistik suchten, ergab die Frage nach *membership* (Mitgliedschaft) kein Ergebnis. Die Religionsgemeinschaften zählen ihre *adherence* (Anhängerschaft).<sup>33</sup> Das heißt unter anderem, dass die Religiosität der Nicht-Religionssteuer-Zahler (also auch der Muslimas und Muslime) in Deutschland statistisch nicht ermittelt wird, während in den USA Religionen auf ganz anderen religionsökonomischen Grundlagen existieren und daher Religion Lebende auch anders, nämlich durch Selbsteinschätzung der Religionsgemeinschaften ermittelt werden.

Gladigows Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte eröffnet ein großes Potential, gerade auch die Religion der Moderne systematisch und theoretisch zu begreifen und methodische Wege zur Analyse aufzuzeigen. Anders als die Untersuchung zur Gegenwartsreligion aufgrund sozialwissen-

31 Der Freiburger Kirchenrechts-Professor Hartmut Zapp trat 2007 aus der römisch-katholischen Kirche, Körperschaft öffentlichen Rechts aus, blieb nach seiner Rechtsauffassung gleichzeitig aber weiterhin Mitglied der katholischen Glaubensgemeinschaft. Der Verwaltungsgerichtshof Mannheim entschied am 4. 5. 2010, man könne nur Mitglied sein, wenn man auch die Mitgliedsbeiträge = Kirchensteuer bezahlt habe (Aktenzeichen: 1 S 1953/09). Der BGH bestätigte i. W. das Urteil (BVerwG, Beschluss vom 11. April 2011, Az. 7 B 77.10).

32 Unter Leitgedanken I. 11 »Religion hat ihren Ort, Orte haben Religion« *MLR* 1(1999), xi.

33 Frank Unger: Nordamerika. *MLR* 3(2000), 565–573. Selbsterarbeitete Karte 566; *MLR* 4 (2002), 295–303. Beispiel für regionales Nebeneinander Christian Giordano: Mittelmeerraum. *MLR* 3(2000), 462–471; *MLR* 4(2002), 292–295.



schaftlicher Daten, die darauf beruhen, was die Leute meinen, was Religion sei (einschließlich einer auf dem je zeitgenössischen Diskurs beruhenden Untersuchung),<sup>34</sup> steht hier ein mächtiges Analyse-Instrument zur Verfügung, das mit seinem systematischen Verständnis von Religion einem engen religionsimmanenten gegenübersteht. Zum Schluss noch ein Hinweis auf eine Arbeit eines historisch arbeitenden Soziologen, die eine Europäische Religionsgeschichte erzählt. Die *Religionssoziologie* des Freiburger Soziologen Wolfgang Eßbach beruft sich ausdrücklich auf Gladigows Konzept und die Transformationen der Religionen der Moderne nach den Revolutionen um 1800 und dem Aufbrechen des Nationalen in den mitlaufenden und konkurrierenden Alternativen der Globalisierung. Der Autor merkt an: »Die neuere europäische Religionsgeschichte kann dagegen mit anderen Geschichten aufwarten«, um die Entstehung eines neuen Religionsmarktes zu erklären.<sup>35</sup>

## BIBLIOGRAPHIE

- ASSMANN, JAN:** *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne.* München: Beck 2018.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen.* München: Beck Wissen 2005. <sup>3</sup>2016.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte. in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (2007), 5–27; Einführung zum Themenheft S. 1–4.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Europäische Religionsgeschichte. In: Richard Faber; Susanne Lanwerd (Hrsg.): *Aspekte der Religionswissenschaft.* Würzburg 2009, 29–48. [weitgehend gleich mit *Theologische Literaturzeitung* 135 (2010), 755–768].
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit. In: Kippenberg; Stuckrad; Rüpke, *Europäische Religionsgeschichte* 2009, 193–218.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Hermetik. In: *Renaissance und Humanismus.* Hrsg.

34 Problembewusst Kehler, *Religionssoziologie* 1988, 108–130. Methodisch über die Meinungen hinausgehend Krech, *Wo bleibt die Religion?* 2011.

35 Eßbach, *Religionssoziologie* 2014, 50, die Anmerkung nennt Gladigows Konzept von 1995.

- Von Manfred Landfester. (*Der Neue Pauly*, Supplement 9) Stuttgart; Weimar 2014, 414–419.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Rezension zu Zander. In: *Religious Studies Review* 44.1 (2018), 101 f.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Rezensionen zu Schjørring/ Hjelm, *Geschichte des globalen Christentums. Band 1*. in: <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2018/03/02/geschichte-des-globalen-christentums/> (2.3.2018). Band 2: <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2018/08/05/geschichte-des-globalen-christentums-2/> (5.8.2018). Band 3: <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2018/12/28/geschichte-des-globalen-christentums-teil-3/> (28. 12. 2018).
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Geschichte der Religion des Dritten Reiches. Kirchengeschichte – Christentumsgeschichte – Europäische Religionsgeschichte. In: Klaus Fitschen [u. a.] (Hrsg.): *Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien*. (AKTh 51) Leipzig: EVA 2018, 273–290.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Henri Irénée Marrou »Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum«. – Der Klassiker kontrastiert mit Werner Jaegers »Paideia«. In: Peter Gemeinhardt (Hrsg.): *Was ist Bildung in der Vormoderne?* (Seraphim 4) Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 39–67.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Rez. zu Blaschke, Weltreligion. In: <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2020/05/25/weltreligion-im-umbruch/> (25. 5. 2020).
- BERGUNDER, MICHAEL:** Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (2011), 3–55. [English Version] What is religion? The unexplained subject matter of religious studies. In: *Method & theory in the study of religion* 26(2014), 246–286. <https://katalog.ub.uni-heidelberg.de/titel/67909763>.
- MICHAEL BERGUNDER:** Umkämpfte Historisierung. Die Zwillinggeburt von »Religion« und »Esoterik« in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte. In: Klaus Hock (Hrsg.): *Wissen um Religion: Erkenntnis-Interesse, Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*. Leipzig: EVA 2020, 47–132.
- BLASCHKE, OLAF; FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS (HRSG.):** *Weltreligion im*

*Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung.* Frankfurt: Campus 2019.

**BORGOLTE, MICHAEL:** Über europäische und globale Geschichte des Mittelalters. Historiographie im Zeichen globaler Entgrenzung. In: Klaus Ridder; Steffen Patzold (Hrsg.): *Die Aktualität der Vormoderne, Epochenentwürfe und europäische Identitäten.* Berlin: Akademie 2013, 47–65.

**BORGOLTE, MICHAEL:** *Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte. Von 3000 v. u. Z. bis 1500 u. Z.* Darmstadt: WBG 2017.

**EISENSTADT, SHMUEL NOAH:** *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt.* 4 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987–1992.

**EISENSTADT, SHMUEL NOAH:** *Die Vielfalt der Moderne.* Weilerswist: Velbrück 2011.

**ESSBACH, WOLFGANG:** *Religionssoziologie I: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen.* Paderborn: Fink 2014. [Band 2. 2019].

**GRASMÜCK, OLIVER:** *Eine Marienerscheinung in Zeiten der Diktatur. Der Konflikt um Peñablanca, Chile. Religion und Manipulation unter Pinochet.* (RGVV 56) Berlin: de Gruyter 2009.

**HERMANN, ADRIAN; JÜRGEN MOHN (HRSG.):** *Orte der Europäischen Religionsgeschichte.* (Diskurs Religion 6) Würzburg: Ergon [2015].

**HERMANN, ADRIAN:** *Unterscheidungen der Religion. Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von »Religion« in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [2015].

**JASPERS, KARL:** *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* München: Piper 1949

**KEHRER, GÜNTER:** *Religionssoziologie.* Darmstadt WBG 1988.

**KIPPENBERG, HANS G.; KOCKU VON STUCKRAD; JÖRG RÜPKE (HRSG.):** *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus.* 2 Bände. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2009.

**KRECH, VOLKHARD:** Volkhard Krech: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft.* Bielefeld: transcript 2011. Rezension Auffarth: <http://buchempfehlungen.blogs.rpi-virtuell.net/2012/02/22/wo-bleibt-die-religion-von-volkhard-krech/> (22. 2. 2012).

**MITTERAUER, MICHAEL:** *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs.* München: Beck, 2003. <sup>5</sup>2009. Amerik. Übersetzung Chicago: UP 2010.

- MLR CHRISTOPH AUFFARTH; JUTTA BERNARD; HUBERT MOHR (HRSG.):** *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien.* 4 Bände. Stuttgart; Weimar 1999–2002. [Engl. Version] *Brill Dictionary of Religion.* ed. Kocku von Stuckrad. 4 vols. Leiden; Boston 2006.
- OEXLE, OTTO GERHARD:** *Das Problem der Problemgeschichte 1880–1932.* Göttingen: Wallstein 2001.
- OSTERHAMMEL, JÜRGEN:** Edward W. Said und die Orientalismus-Debatte. in: *Asien-Afrika-Lateinamerika* 25 (1997), 597–607 <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-opus-82152>
- OSTERHAMMEL, JÜRGEN:** *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts.* München: Beck 2009.
- SCHILLING, HEINZ:** 1517. *Weltgeschichte eines Jahres.* München: Beck 2017.
- SCHJØRRING, JENS HOLGER; NORMAN A. HJELM (HRSG.):** *Geschichte des globalen Christentums.* 3 Bände. (Die Religionen der Menschheit 32–34) Stuttgart: Kohlhammer 2017–2018. Engl. Ausgabe: *History of global Christianity*, 3 vols. Leiden: Brill [2018].
- TROELTSCH, ERNST:** *Kritische Gesamtausgabe.* Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf [u. a.]. 26 Bände. Berlin: De Gruyter 1.2001–[22.2019]. [KGA]
- WEBER, MAX:** *Gesamtausgabe. I. Schriften und Reden.* Hrsg. Horst Baier [u.a.] Tübingen: Mohr Siebeck 1984- [MWG, Text auch in der MWS Studienausgabe mit der Angabe der Paginierung der MWG im Kolummentitel].
- ZANDER, HELMUT:** »Europäische« *Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich.* Berlin: de Gruyter 2016.



# EUROPEAN HISTORY OF RELIGION, GLOBAL HISTORY OF RELIGION: ON THE EXPANSION OF A GLADIGOWIAN CONCEPT FOR THE STUDY OF RELIGION

ADRIAN HERMANN

## INTRODUCTION: FROM A EUROPEAN TO A GLOBAL HISTORY OF RELIGION

In the 1990s, Burkhard Gladigow proposed the concept of a European History of Religion in order to complicate existing accounts of the religious developments in Europe since the Renaissance and to offer an elaborate model of historical analysis for the study of religion as a cultural studies discipline. This approach has been criticized by some scholars as needlessly privileging Europe as the space of a particular historical development that supposedly is more complex and essentially different from non-European histories (of religion).<sup>1</sup> In this chapter I want to argue that on the contrary, Gladigow's European History of Religion from the outset aimed at a much more open model and implied a potential extension to a global perspective. In a later text he expands on his 1995 proposal by suggesting that the constellation of a »European History of Religion« has to be understood as the succession to a »Mediterranean« and a »Roman« History of Religion.<sup>2</sup> While Gladigow does not spend much time describing in detail what he means by the latter two, I want to argue that in a continuation of this idea and as a succession to the European History of Religion since at least the 19th century we can speak of a *Global History of Religion*.<sup>3</sup> Additionally, one of the main takeaways from Gladigow's approach, next to the large number of not yet fully explored

---

1 Schlieter, *Paradigm Lost?* 2010; Kleine, *Wozu außereuropäische Religionsgeschichte?* 2010.

2 Gladigow, *Mediterrane Religionsgeschichte* 2002.

3 On the idea of a »global history of religion« see also Hermann, *Buddhist Modernism* 2011 and Hermann, *Distinctions of Religion* 2016, as well as Bergunder, *What Is Religion?* 2014 and Bergunder, *Experiments with Theosophical Truth* 2014, who speaks of a »global religious history«.

analytical ideas regarding specific characteristics of modern European history which he developed out of his deep knowledge of the Ancient world, is the attention that he paid both to semantic changes as well as to the *structural* dimensions of the European History of Religion.<sup>4</sup> Both aspects can fruitfully be taken up in a global context.

However, first we have to ask: Did Gladigow really understand his European History of Religion as an isolating description of Europe, implying the neglect of non-European histories and the claim that the religious histories of other parts of the world are less complex? Already in his 1995 essay, he indicates that European History of Religion does not refer to a *geographical* understanding of Europe, but rather to a »regionally originating constellation« that cannot be limited to the geographical space of its origin. The constellation »can indeed transcend the area of its origination«<sup>5</sup>. Gladigow goes on to claim that the »impacts of the developments of the European History of Religion have not been limited to the area of Europe«<sup>6</sup>. While his model could therefore be easily misunderstood as claiming a particular complexity of European religious history, distancing it from the rest of the world, an alternative reading could start with these short remarks to develop an understanding of how—in the framework of a global connected and entangled history<sup>7</sup>—the constellation of European History of Religion has slowly turned into a Global History of Religion, particularly on the basis of European imperial and colonial projects since the 18th century. While the impact of the structures and developments of the European History of Religion on the rest of the world plays an important role in this narrative, we have to be careful at the same time to not conceptualize this as a simple world-wide expansion of a European model.<sup>8</sup> Rather, already in the formation of the European constel-

4 I am adopting the distinction of semantics/structure from sociological systems theory, because Gladigow himself uses ideas from sociological differentiation theory in general and Luhmann's systems theory in particular. Below, I will argue both for the productiveness and necessity of this distinction and the possibility to understand it in a non-essentialist and post-foundationalist way. See also Stäheli, *Exorcising the »Popular« Seriously* 1997.

5 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 22. All translations from German to English by the present author.

6 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 27.

7 Randeria, *Entangled Histories* 2009; Randeria and Römhild, *Das postkoloniale Europa* 2013; Werner and Zimmermann, *Beyond Comparison* 2006.

8 See Auffarth, »Weltreligion« 2005.

lation, but in particular in the emergence of a Global History of Religion, the entangled history of the modern world as a multicentric and global history of interactions<sup>9</sup> has played a decisive role. In analyzing this, we can draw on recent developments in the discipline of global history.<sup>10</sup>

What are, in Gladigow's view, the characteristics of the European History of Religion, the impacts of which on the rest of the world we have to investigate? In addition to many other aspects that I cannot discuss here in detail,<sup>11</sup> he not only describes the semantic transformation of the emergence of a reflexive understanding of ›religion‹ through processes of professionalization in European history, but also draws attention to the structural dimensions of societal change resulting from processes of differentiation.<sup>12</sup> However, while Gladigow points to the development of a concept of ›religion‹ as one of the central aspects of the European History of Religion,<sup>13</sup> he does not spend much time theorizing this, wanting to »avoid the concept of religion« and its definition.<sup>14</sup> In this sense, he does not offer many detailed starting points for a more thorough reflection on ›religion‹ in a global perspective. At the same time, much of his theoretical thinking is inspired by the idea—taken from sociological differentiation theory—that »functional differentiation« becomes dominant in modern European societies and determines the »structure« of the European History of Religion.<sup>15</sup> This differentiation of a number of »cultural subsystems (economy, law, art, traditional religion)«<sup>16</sup> as the transformative societal structures of modern Europe provides the background for many

9 See Schlieter, *Paradigm Lost?* 2010, 47, 49 and the chapter on »Globalization« in Cooper, *Colonialism* 2005, 91–112.

10 Conrad, *What Is Global History?* 2016.

11 See Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, Gladigow, *Kulturen in der Kultur* 2004.

12 See Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 25–26; Gladigow, *Religion in der Kultur* 2004, 21–22.

13 Gladigow describes the complexity of the European History of Religion as mainly based on a »professionalization of the Christian religion« which early on resulted in the »creation of a distinct concept of religion« characterized by »singularization« and »exclusivity«. See Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance*, paragraph 20.

14 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 28; see also Gladigow, *Religion in der Kultur* 2004, 21.

15 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 26, 36; see also Gladigow, *Kulturen in der Kultur* 2004.

16 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 26.



of his innovative notions, like e.g. the »vertical transfer« of ideas from science to religion and back.<sup>17</sup>

According to Gladigow, therefore, the constellation of European History of Religion is, among other things, a result of two developments: of changes on the *semantic* level—including most prominently the emergence of a concept of ›religion‹—and of processes of the differentiation of particular societal *structures*.<sup>18</sup>

If we look at recent debates in the study of religion (particularly in Germany) about a »global religious history«, at the moment most prominently represented by Michael Bergunder,<sup>19</sup> the main focus has been on the first aspect: ›religion‹ as a category and the global dimensions of its history. Gladigow himself did recognize the importance of the emergence of a concept of ›religion‹ in the European History of Religion, but (perhaps because he restricts his own material study to geographical Europe) did not offer any detailed accounts of its formation or the global significance of this development. Bergunder argues that it is exactly this historical emergence not only of an abstract scholarly concept of ›religion‹, but of a shared »contemporary, everyday understanding of religion«<sup>20</sup> both in European history *and* on a global scale that scholars of religion should submit to a rigorous historical exploration and genealogical reconstruction.

However, since Bergunder—drawing on Ernesto Laclau, Judith Butler, and Michel Foucault—conceptualizes this global semantic formation of ›religion‹ from a discourse-theoretical perspective and (based on Laclau) proposes

17 See Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 30–33.

18 The importance of these changes on the semantic level does not indicate that a mere discourse-theoretical approach is sufficient. But at the same time, any approach to the European (and Global) History of Religion needs a sophisticated theorization of the emergence of ›religion‹ as a concept and has to explicitly reflect on how to relate the historical genealogy of ›religion‹ to a possible use of religion as a second-order term.

19 Bergunder, *What Is Religion?* 2014 first proposed this turn to a global history of religion in 2011 (*Was ist Religion?*). Already in 2007, Karénina Kollmar-Paulenz (*Ausdifferenzierung* 2007) discussed similar questions that she further developed into an independent approach towards a global history of religion in later publications (see Kollmar-Paulenz, *Lamas und Schamanen* 2013, 185–191; Kollmar Paulenz, *Invention of »Shamanism«* 2012). My own early ideas for a »global history of ›religion« were first published in Hermann, *Buddhist Modernism* 2011.

20 Bergunder, *What Is Religion?* 2014, 252.

a »history of a name« instead of a »history of the concept«<sup>21</sup>, the structural dimension so central to Gladigow's model is no longer addressed separately. After trying to reconstruct the theoretical impasse that the study of religion finds itself in today in dealing with its central term, Bergunder's solution (because of its poststructuralist background<sup>22</sup>) does not consider structure in addition to semantics. But since he himself calls for alternative theoretical proposals that address the issues that he raises,<sup>23</sup> I want to argue that a Global History of Religion that starts with Gladigow's consideration of societal structures and takes into account the potentials of sociological differentiation theory can offer some additional perspectives. In the following, I will therefore address the global dimension of ›religion‹ not only on a *semantic* level (section 1), but also in regard to the *structural* dimensions that Gladigow points us to (section 2).

## ›RELIGION‹ IN GLOBAL HISTORY

### TRANSLATION AND THE HISTORICIZATION OF ›RELIGION‹

The emergence of a general concept of ›religion‹, which Gladigow describes as a specific characteristic of the European History of Religion, has in recent years mostly been discussed in regard to whether or not equivalents to this concept exist in cultures and languages beyond ›the West‹, and if therefore ›religion‹ can be a useful analytical term on a global scale. As a first step, the-

21 Bergunder, *What Is Religion?* 2014, 259–273.

22 Maybe a ›poststructuralist‹ perspective could be distinguished from a more ›sociological‹ perspective exactly by the poststructural rejection of making use of the structure/semantics distinction as the basis for theoretical thinking. See also Stäheli, *Exorcising the ›Popular‹ Seriously* 1997.

23 It seems important to note this, as it is often overlooked: In his 2014 article Bergunder first provides »a consensus-aimed reconstruction of the state of research« in the study of religion and follows this up with proposing a discourse-theoretical and poststructuralist approach that allows a rigorous historical exploration and genealogical reconstruction of ›religion‹. At this point, however, other and theoretically very different proposals that address the issues Bergunder highlights are not excluded but rather explicitly welcomed: »The proposed conceptualisation [...] is not the only possible theoretical approach [...]. [T]he following theoretical explication [...] is understood as only one of many possible.« Bergunder, *What Is Religion?* 2014, 256.

refore, I will discuss the role that this question plays for a Global History of Religion and develop an alternative approach to this search for ›equivalents‹.

In the ongoing academic controversy about the question of whether or not concepts similar to ›religion‹ can be found in non-Western (as well as ancient European) languages and cultures, a large number of scholars have argued that non-Western cultures do not have equivalents for this term<sup>24</sup> and that therefore ›religion‹ cannot uncritically be used as an analytical term cross-culturally. This is often explicitly or in passing combined with the view that where such equivalents do exist today, they are of recent origin and are the result of encounters with colonialism and especially Christian missionaries, however, without going into detail of how this came about and without attributing much importance to this fact. Nevertheless, some of the scholars arguing for a lack of equivalents also claim that the modern concept of ›religion‹ has spread globally, so that what once was a Western term has now been appropriated all over the world.<sup>25</sup>

Other scholars have reacted to these claims by attempting to prove the opposite. In an extensive volume on ›religion‹ in Asian languages and cultures, published in 2013, various regional experts address this question on the basis of detailed philological studies.<sup>26</sup> The introduction states that the claim often put forth that there are no ›functional‹ or ›semantic‹ equivalents to ›religion‹ outside of Western modernity has until now not been thoroughly investigated by scholars deeply familiar with the respective cultural contexts.<sup>27</sup> Therefore, the volume is concerned with identifying possible linguistic equivalents and the authors argue that while barely any ›exact equivalents‹ can be found in pre-modern and early-modern Asia, this does not necessarily mean that there was no awareness or concept of a specific cultural domain which could be called ›religion‹.<sup>28</sup>

In her contribution to the volume, as well as in a few other articles, Kollmar-Paulenz, for example, investigates the existence of such equivalents in

24 E.g., Hardacre, *Shinto* 1989; McCutcheon, *Critics* 2001; Kippenberg and von Stuckrad, *Einführung* 2003; Josephson, *Invention* 2012; Nongbri, *Before Religion* 2013.

25 Matthes, *Was ist anders an anderen Religionen?* 1993, 21; DuBois, *Hegemony* 2005.

26 Schalk, *Religion in Asien?* 2013.

27 Deeg, Freiberger, and Kleine, *Einleitung* 2013, x.

28 Deeg, Freiberger, and Kleine, *Einleitung* 2013, xviii.

the Mongolian context.<sup>29</sup> She identifies a number of local concepts that are used by Buddhist monks to describe themselves, and other terms that are used to denote their opposition to shamanic practices.<sup>30</sup> By identifying possible semantic, functional, or structural equivalents of ›religion‹ in Mongolian terminologies, Kollmar-Paulenz tries to disprove the claim that Asian cultures have no such concept.<sup>31</sup> While she does convincingly show that reflexive processes on the level of elite discourse led to a reflexive reification of certain fields of practice,<sup>32</sup> the question of what makes it possible to identify such terms as »non-Western concepts of religion« is not answered directly. Rather, she claims that while these terms are part of a different »semantic field« than the Western concept and no full equivalence in terms of »content« can be identified, an equivalence in terms of »function« is still claimed to exist.<sup>33</sup> Some non-Western cultures, therefore, do have their own »concepts of religion«, she argues.<sup>34</sup>

In my view, this particular way of searching for ›equivalents of religion‹ is hopelessly caught up in the tautological paradox of first having to define a specific (modern, Western) understanding of ›religion‹, then searching for ›equivalents‹ in pre-modern European or non-Western languages and cultures, and finally claiming their existence (or non-existence). In approaching the problem in this way, the question of ›equivalents of religion‹ can never be satisfyingly answered, as all answers will be dependent on the specific understanding of ›religion‹ one starts with.<sup>35</sup> Instead, this problem should be taken as the starting point for developing a very different perspective on the emergence of ›religion‹ as a global category, even if this might also mean abandoning some of the questions currently asked by scholars like Kollmar-Paulenz.<sup>36</sup> Rather than seeing the global spread of ›Western‹ understandings

29 Kollmar Paulenz, *Lamas und Schamanen* 2013.

30 Kollmar Paulenz, *Invention of »Shamanism«* 2012, 103.

31 Kollmar Paulenz, *Lamas und Schamanen*, 2013, 155–156.

32 Kollmar Paulenz, *Invention of »Shamanism«* 2012, 95)

33 Kollmar-Paulenz, *Ausdifferenzierung* 2007, 16–17.

34 Kollmar-Paulenz, *Aussereuropäische Religionsbegriffe* 2012, 92.

35 See for a more detailed discussion Hermann, *Distinctions of Religion* 2016, 90–101.

36 It is important to add that this is not identical to completely discarding any forms of writing histories of ›religion‹ that include investigations into the centuries before such translingual practice led to the establishment of translated equivalents of ›religion‹. Rat-

of ›religion‹ as a problem and looking for pre-existing ›non-Western equivalents‹, the global establishment of translations of ›religion‹ in non-Western languages should itself be understood as a central aspect of the Global History of Religion. However, such a perspective then begs the question of what makes these terms in other languages ›equivalents of religion‹.

I suggest that we re-frame this debate by drawing on the concept of ›translingual practice‹ developed by Lydia H. Liu.<sup>37</sup> Trying to avoid both the position of a radical incommensurability between languages as well as the claim that complete translation is possible, Liu focuses on translation as a pragmatic practice and on the production of equivalence in historical processes. She proposes an approach that »will help open up, rather than assume, the hypothetical equivalence of meanings between the languages».<sup>38</sup> Understanding translation as a process always already happening enables us to reconstruct historical processes of the generation of equivalence.<sup>39</sup> In this way, we can reconceptualize the search for ›equivalents‹, moving beyond trying to prove the existence (or lack) of concepts of ›religion‹ in non-Western cultures and languages. Instead, Liu calls for an investigation of »their manner of becoming«. The historical »making of hypothetical equivalences« in transcultural encounters leads to the establishment of »equivalents or tropes of equivalence [...] between languages«, which by processes of sedimentation »might cease to be mere illusions«<sup>40</sup>. The question of ›translatability‹ is reconceptualized: the goal is no longer a search for equivalents, but rather an analysis of their historical production: »the matching of meanings is itself a historical phenomenon under investigation«.<sup>41</sup> Understanding translation and the creation of equivalence as the result of historical processes makes us

---

her, the merit of such studies would then lie in contributing to understanding the ways in which earlier historical developments served as ›conceptual resources‹ to be appropriated by the emerging global discourse of ›religion‹. What is hopelessly caught up in a tautological paradox – *in my view* – is any search for equivalents beyond the West and beyond modernity without providing an explicit theory of religion on which this search can be based. See also for my understanding of theory Hermann, *A Call for a Permissible Plurality Within Theory-Building* 2018.

37 Liu, *Translingual Practice* 1995.

38 Liu, *Translingual Practice* 1995, 19.

39 Liu, *Translingual Practice* 1995, 5.

40 Liu, *Translingual Practice* 1995, 16.

41 Liu, *Introduction* 1999, 137.

aware of the fact that the search for equivalents has not been fully historicized as long as the equivalence of meaning between terms in different languages is still seen as a transcendental precondition of translation, and not rather as a historical phenomenon in itself.<sup>42</sup> Translatability is itself a product of the contact between languages and cultures,<sup>43</sup> resulting from »the historical making of hypothetical equivalences between languages«<sup>44</sup>.

Replacing the fruitless and tautological search for pre-existing equivalents of ›religion‹ with an investigation of »translingual practice« allows us to focus on the practice of the postulation of equivalences and the historical processes of their production. Instead of a search for ›semantic‹ or ›functional‹ equivalents of ›religion‹ in Asia,<sup>45</sup> we investigate the historical making of hypothetical equivalents of ›religion‹ in »global circulatory networks of translated knowledge«<sup>46</sup>. At the same time, a simple identification of continuity and discontinuity in the history of complex concepts becomes difficult. Abstract questions of continuity and discontinuity are replaced by a concern with »contingencies, struggles, and surprising twists and turns of events at each moment of confrontation«, registering a »meaning-making history that cuts across different national languages and histories«.<sup>47</sup> Following Liu, all language is constantly in a state of hybridity as the result of ongoing translations.

›Equivalence‹ is therefore no longer a question of the identification of certain non-Western terms which ›in some sense or another‹ are equivalent to ›the Western concept of religion‹, but rather equivalence itself becomes understood as a discursive practice. The question at hand is now one of the genealogy of these equivalents and of a detailed historical reconstruction of their »manner of becoming«<sup>48</sup>. The historical process of the establishment of such hypothetical equivalents of ›religion‹ in most non-Western languages over the course of the last few centuries becomes a central focus of a Global History of Religion. While this proposal might not satisfy those looking for

42 See Derrida, *Des Tours de Babel* 1985.

43 Liu, *Legislating the Universal* 1999, 2.

44 Liu, *Introduction* 1999, 137.

45 Schalk, *Religion in Asien?* 2013.

46 Liu, *Introduction* 1999, 26.

47 Liu, *Translingual Practice* 1995, 32.

48 Liu, *Translingual Practice* 1995, 16.

pre-modern or non-Western equivalents of ›religion‹, it is based on a less tautological starting point and, albeit in a different way, still leaves room for a retrospective, genealogical investigation of pre-modern or non-Western conceptual resources that later become entangled in this Global History.<sup>49</sup>

Speaking of ›religion‹ on a global scale, however, leads us to the question of whether the establishment of modern equivalents of ›religion‹ across most languages can be conceptualized as the emergence of a ›single global discourse‹ and if so, how we could conceptualize this discourse's unity, without having to ground it in a common »transcendental signified«<sup>50</sup> to which the various terms in all the different languages refer.

#### ›RELIGION‹ AS A GLOBAL DISCOURSE

Liu's approach allows us to reframe the question of ›equivalents‹ and describe the emergence of equivalent signifiers for ›religion‹ in different languages without grounding them in a shared signified ›phenomenon‹. Instead, she helps us understand them as the result of historical processes of translation. Nevertheless, this still leaves open the question of if and how the different terms that result from these processes can be seen as forming part of a single semantic space, a uniform ›discourse‹. A preliminary answer to this question could make use of Michel Foucault's notion of the »rules of formation«.

In his *Archaeology of Knowledge* Foucault describes the »unity of a discourse«, the way in which a particular discursive formation can be »individualized«,<sup>51</sup> as a regularity to be found in the discourse's »rules of formation«<sup>52</sup>. He writes: »What individualizes a discourse [...] is not the unity of its object, nor its formal structure; nor the coherence of its conceptual architecture [...]; it is rather the existence of a set of rules of formation for all its objects (however scattered they may be), all its operations (which can often neither be

49 As described in footnote 37 above, it is of prime importance that we continue to engage in premodern and non-Western studies of what is today signified as part of the Global History of Religion in order to better understand the prehistory of our present, something that has to – and of course *can* – still be investigated in all historical detail as it provides the background on which modern developments can be understood.

50 Derrida, *Structure* 1978, 280.

51 Foucault, *Archaeology of Knowledge* 2002, 80, 76.

52 Foucault, *Archaeology of Knowledge* 2002, 44.

superposed nor serially connected), all its concepts (which may very well be incompatible), all its theoretical options (which are often mutually exclusive).«<sup>53</sup> In this sense, a particular discourse's unity lies in »a group of rules that are immanent in a practice, and define it in its specificity«<sup>54</sup>.

What does this mean for the unity of a global discourse like ›religion‹? If, following Foucault, we can say that its »rules of formation« are what allows us to describe a discourse's unity, and if it is through translanguaging practice that ›equivalents of religion‹ become established across different languages, the main question that remains is: How can we describe the characteristics of a ›global discourse of religion‹ across languages, taking into account the ›equivalents of religion‹ produced in a large number of non-Western languages over the course of the last few centuries?

Many scholars have over the years tried to identify such characteristics of the ›modern Western concept of religion‹. Joachim Matthes described ›religion‹ as a »concept of difference« – distinguishing between ›religion‹ and other things like ›science‹, ›state‹, and ›magic‹ – and as a »concept of genericity« that always points to the existence of a plurality of ›religions‹.<sup>55</sup> In Hartmann Tyrell's understanding, the concept is constituted by an opposition between the general *singular* ›religion‹ (next to e.g. ›politics‹ or ›economics‹) and the historical *plurality* of a variety of different ›religions‹.<sup>56</sup> Similarly, Robert Ford Company has argued that ›religion‹ implies »its distinction and difference from (and also partial similarity to) other species in the same genus« in combination with the contrast of this ›religion‹ to »other, non-›religious‹ kinds of things.«<sup>57</sup> Peter Beyer speaks of the occurrence of »important shifts in meaning along two axes, that between religion and non-religion and that between one religion and another«<sup>58</sup>.

Building on such existing attempts at characterizing the modern Western understanding of ›religion‹, two aspects come into focus: *plurality*, as the distinction of one ›religion‹ from another, and *differentiation*, as the distinction

53 Foucault, *Politics* 1991, 54.

54 Foucault, *Archaeology of Knowledge* 2002, 51.

55 Matthes, *Was ist anders an anderen Religionen?* 1993, 20.

56 Tyrell, *Religionssoziologie* 1996, 442.

57 Ford Company, *On the Very Idea of Religions* 2003, 314–315.

58 Beyer, *Religions* 2006, 70–71.



of ›religion‹ from other social domains. These characteristics can be used as a starting point to argue that distinctions such as these serve as the »rules of formation« of the modern ›global discourse of religion‹.

I propose, however, that these two ›distinctions of religion‹ have to be supplemented by a third one between ›false religion‹ and ›true religion‹ in the form of a distinction between ›religion‹ and ›superstition‹ or ›magic‹. This third central aspect could be identified as *purification* and becomes especially apparent if we look at recent studies of the emergence of ›religion‹ in East Asia over the last two hundred years.<sup>59</sup> Speaking about Japan, Jason A. Josephson argues that ›superstition‹ as the »doppelgänger« of ›religion‹ is an important feature of the Western concept that in the process of translational practice in East Asia led to accompanying neologisms in its translation (jap. *meishin*, chin. *mixin*).<sup>60</sup>

On the *semantic* level, therefore, ›religion‹ as a ›global discourse‹ is characterized by the constant renegotiation of a number of specific distinctions: between one ›religion‹ and another ›religion‹; between the ›religious‹ and other ›non-religious‹ societal domains (e.g. ›science‹, ›politics‹, or ›economics‹); and between ›religion‹ and something that suspiciously looks like ›religion‹ but has to be treated as its other, discussed in categories like ›superstition‹ or ›magic‹. These three distinctions lead to constant contestations around ›religion‹ and can be understood as this global discourse's »rules of formation«. Analyzed in this way, non-Western terms like *agama*, *sasana*, *zongjiao*, or *shukyo* are established as equivalents of ›religion‹ and belong to this global discourse precisely through the ways in which they are involved in comparable struggles of *comparison*, *differentiation*, and *purification*. In contested debates they are again and again iterated as equivalents of ›religion‹. At the same time, by identifying contested distinctions as the center of the ›global discourse of religion‹, the question of how these distinctions are appropriated in local languages and cultures is not answered in advance. My proposal, therefore, does not point to essential characteristics of ›religion‹ but rather to a more detailed understanding of ›religion‹ as a contested category. Likewise, the distinctions identified above are not necessarily the only distinctions of religion imagi-

59 See Goossaert, *1898* 2006; Josephson, *When Buddhism Became a ‹Religion›* 2006, *Invention* 2012; Nedostup, *Superstitious Regimes* 2009.

60 Josephson, *Invention of Religions in East Asia* 2015, 25.

nable, even though they seem to point to some of the most important sites of contestation. What is globally established on the semantic level as part of the constellation of the Global History of Religion is therefore not a specific ›Western *concept* of religion‹ with clear-cut boundaries, but a variety of *debates* about a number of contested distinctions.<sup>61</sup>

## ›RELIGION‹ IN WORLD SOCIETY

The second aspect I have identified above as a bedrock of Gladigow's approach that should be taken up in developing a Global History of Religion is the question of societal *structure*, which he adopts from sociological theory. In discussing this issue in light of the postcolonial demand of ›provincializing Europe‹, I argue for the necessity of a theory of modernity as part of this endeavor.

### POSTCOLONIALISM AND THE THEORY OF MODERNITY

How should the role of ›Europe‹ or ›the West‹ be understood in a Global History of Religion? Drawing on postcolonial studies and especially the work of the Indian historian Dipesh Chakrabarty, Bergunder has called for a ›provincialization of Europe‹ in the study of religion. What this means, in short, is the historicization of ›Europe‹ as the unquestioned prototype of social theory and scholarly comparison, enabling a process of self-reflection and a historical investigation of the ›universal‹ categories at play.

This, however, can decidedly not be a »project of cultural relativism«<sup>62</sup>, resulting in a simple replacement of ›European‹ with ›local‹ categories. Rather, provincializing Europe »is so important because [...] of] the global and, notably, historical nature of the problem«<sup>63</sup>. The long »dominance of ›Europe‹ as

61 This concept of ›religion‹ can be therefore also be taken up in a variety of different ways: e.g. in projects of state administration like in colonial India (see Mandair, *Religion* 2009) as well as in attempts at anti-colonial resistance in North America (see Wenger, *We Have a Religion* 2009).

62 Chakrabarty, *Provincializing Europe* 2000, 43.

63 Bergunder, *Comparison* 2016, 38.

the subject of all histories«<sup>64</sup> implies that paradoxically precisely as a result of this historical dominance, any self-understanding of »third world science«<sup>65</sup> has become inseparably entangled with a European perspective: »the European prototype has permeated the sociological and historical enterprise and has become globalized«.<sup>66</sup> The universal terms of European theory therefore not only have a European but a global history, as »nowadays these general terms are used globally«.<sup>67</sup>

In thinking about a Global History of Religion we have to account for *both*: the continuing relevance of Europe as the universal prototype *and* its historicization. We have to theorize this in a way that allows us to describe this ongoing Western hegemony, while at the same time revealing it as the result of historical processes. What we require is a ›theory of modernity‹ as a description not of the teleological development of global history towards a universal prototype, but of the historical emergence of today's world society *in relation to* its European prototype.

In a similar vein to Chakrabarty, David Scott, another postcolonial theorist, investigates the historical specificity of »modern power« in colonial contexts.<sup>68</sup> He describes modernity not as the expression of a universal political rationality, but as a specific historical formation of power bound to a particular time and space.<sup>69</sup> Its decisive field application, he argues, is »civil society« as the public arena of the »social« that emerges precisely through this governmental power since the early modern period.<sup>70</sup> Modernity, in this sense, does not merely represent the creation of new possibilities of action, but rather is a »reorganization of the terrain in which choice as such is possible«.<sup>71</sup> Both »ac-

64 Chakrabarty, *Provincializing Europe* 2000, 43.

65 Chakrabarty, *Provincializing Europe* 2000, 29.

66 Bergunder, *Comparison* 2016, 39.

67 Bergunder, *Comparison* 2016, 39. This is why I would also argue that many versions of the »multiple modernities« approach (see Eisenstadt, *Multiple Modernities* 2002; Schwinn, *Multiple Modernities* 2009) are less helpful, as in trying to move beyond »Western hegemony« they fail to recognize the historical and ongoing power of »the West« that Chakrabarty captures so well. The contemporary world, as a result of contingent historical processes, is still a world profoundly shaped by Western (conceptual) power.

68 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 31.

69 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 34.

70 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 36.

71 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 26.

commodation« and »resistance« in colonial contexts now have to take place on this changed terrain.<sup>72</sup>

Scott's perspective allows us to historicize Western colonial power, while keeping ›Europe‹ and the existing asymmetries of power in focus. He argues that a critique of »Eurocentrism« should not result in a failure to recognize Europe's central position in the emergence of the modern world: »In effect, then, not less Europe, but a differently configured one; not a reified Europe, but a problematized one.«<sup>73</sup> Following Chakrabarty and Scott, a theory of modernity has to take the form of a theory of the global frame in which we all still operate today. This does not replace an interrogation of colonial relations of domination and their ongoing presence, but takes into account the conditions of our modern world that have resulted from these Western colonial projects.<sup>74</sup>

To clarify this challenge we face, Scott points to the essay »Conscripts of Western Civilization«, in which cultural anthropologist Talal Asad has argued that »all societies [...] are being destroyed and remade by the forces that were unleashed by European imperialism and industrial capitalism.«<sup>75</sup> Asad goes on to claim that in the modern world, »historical agents in very different places are obliged to address aspects of identical problems« that result from the direct interaction of political and economic forces. This does *not* result in a socially or culturally homogenous world, but nevertheless leads to a situation in which any »social and cultural variety everywhere increasingly responds to, and is managed by, categories brought into play by modern forces.« As a result, we »now live in a single, shared world, a world brought into being by European conquest.«<sup>76</sup> This is not the simple thesis of an increasing homogenization due to modernization, but points at a deep change in the global frame of reference, caused by Western colonial projects. We live in a situation, Asad argues, in which all social space has been transformed so thoroughly into being a part of modern ›society‹, that only ›modern‹ choices remain pos-

---

72 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 31.

73 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 31.

74 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 17.

75 Asad, *Conscripts of Western Civilization* 1992, 333.

76 Asad, *Conscripts of Western Civilization* 1992, 334.

sible.<sup>77</sup> As a result, he describes all modern social actors (especially in the Global South) as »conscripts« rather than »volunteers« of modernity.<sup>78</sup>

Just like I argued above in regard to the ›global discourse of religion‹ that finds its unity in a number of fundamentally contested distinctions, it is important to stress that the thorough global transformation towards modernity described by Asad does not simply result in global homogeneity and an unproblematic process of ›modernization‹ in all parts of the world. Rather, for example in regard to legal systems, the result is often a paradoxical and contradictory situation, in which reforms of non-European systems lead to a large variety of inconsistent and disputed local developments.<sup>79</sup> Modernity as a global frame does not deterministically condition all possible developments, but rather provides the fundamentally ambiguous framework at play everywhere in the modern globalized world.<sup>80</sup>

How can this framework be described? What are the characteristics of ›modern society‹? Scott develops one aspect of an answer by drawing on the work of James Tully who points to contemporary observers in the 18th century describing as one of the most interesting aspects of their society the »seeming self-sustaining character of its basic institutions«.<sup>81</sup> These »basic institutions« are, among others, the »government«, »economy«, and »the judiciary«.<sup>82</sup> And it is precisely these »domains« that Scott identifies as having been constituted in the late 18th and early 19th century as part of the modern transformation he describes: »each [domain] with its own level of rationality, its own laws of motion, and its own corresponding sciences.«<sup>83</sup>

I would argue that as a result of his investigation into the global framework of modernity, in this passage Scott stumbles upon the topic of *differen-*

77 Asad, *Conscripts of Western Civilization* 1992, 337.

78 Asad, *Conscripts of Western Civilization* 1992, 340.

79 Asad, *Conscripts of Western Civilization* 1992, 342; see also Asad, *Thinking* 2001, Asad, *Formations* 2003, 205–256.

80 On the ambiguity of modernity as a »tension between cultural homogenization and cultural heterogenization« see Appadurai, *Modernity* 1996, 32–43 and chapter 3 in the same book on the singular power of the imagination in a world in which »more persons in more parts of the world consider a wider set of possible lives than they ever did before«. See also the chapter on »Modernity« in Cooper, *Colonialism* 2005, 113–149.

81 Tully, *Approach* 1993, 92.

82 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 44.

83 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 44.

*tiation*. He also highlights that a participation in this modern ›differentiated‹ society is only possible inside of these new domains: »The crucial point here is not whether natives were included or excluded so much as *the introduction of a new game of politics* that the colonized would (eventually) be obliged to play if they were to be counted as political.«<sup>84</sup> And even today, we ourselves still operate in the horizon of this modernity: »[it] remains, if in a tenuous and embattled way, our postcolonial present.«<sup>85</sup>

A Global History of Religion that wants to take the call for a ›provincialization of Europe‹ seriously therefore has to be based on a theory that—despite the necessity of microanalytical detailed studies—is interested in theorizing this global framework itself.<sup>86</sup> Following Scott, it can still be described as »modernity«, the »single, shared world«<sup>87</sup> that came into being among other things as a result of Western imperialism and colonial domination. I will argue below that *world society theory* suggests itself as a theoretical perspective that tries to take exactly this problem into account. Additionally, while Scott's Foucauldian perspective fails to provide more detail on the emergence of the autonomous areas of ›society‹ he mentions, world society theory, especially in its Luhmannian version, provides a complex theoretical description of the (functional) differentiation of a plurality of societal systems in modernity.<sup>88</sup>

## WORLD SOCIETY THEORY

The central starting point for sociological *world society theory* is the conviction that the social world is no longer most usefully described as consisting of a plurality of societies, but should rather be thought of as *a single whole*.<sup>89</sup>

84 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 45. Emphasis in the original.

85 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 52.

86 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 16.

87 Asad, *Conscripts of Western Civilization* 1992, 334.

88 As mentioned in the introduction, Gladigow himself develops his European History of Religion by drawing on Luhmann's sociological theory of differentiation. See Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte*, 26.

89 See Stichweh, *World Society* 2019; Luhmann, *Globalization or World Society* 1997; Luhmann, *Theory of Society I* 2012, 83–99. On the controversial debate about the merits of this assertion see Holzer, Kastner, and Werron, *Introduction* 2015 as well as Holzinger, *Warum die Weltgesellschaft nicht existiert* 2018. In the following, I can only consider some basic aspects of the systems theoretical version of world society theory.

Instead of binding the concept of ›society‹ to the nation state, therefore, the global framework—modern world society—is considered as a unity and an object of analysis in itself, refusing to reduce global structures to the level of individual nations.<sup>90</sup>

German sociologist Niklas Luhmann developed this concept of ›world society‹ as part of his general theory of society.<sup>91</sup> He arrived at the idea deductively by making use of the concept of communication as the basic social unit<sup>92</sup> and describing society as ›the comprehensive social system of all communicatively reachable acts‹<sup>93</sup>. On the basis of this premise, Luhmann argues that in the modern era there remains only one society, even if multiple societies might have existed side by side in earlier times. In the words of sociological theorist Rudolf Stichweh, the emergence of world society can be understood as an ›unforeseen historical circumstance‹ that came about over the last few centuries and is a ›consequence of the genesis of the big colonial empires and the growing interconnectedness of the world‹.<sup>94</sup> That we live in a single world society is meant as an empirical, not a utopian claim.<sup>95</sup> The realization of worldwide communication over the last centuries has resulted in the emergence of a singular societal system, which itself has no further social environment—all social communication takes place within this world society.<sup>96</sup> A global horizon of communication is therefore no longer merely a projection, as it might have been in earlier societies, but a ›real unity of the world horizon for everyone‹<sup>97</sup>. This, of course, ›does not mean that everything is connected to everything else and that dependencies are ubiquitous‹<sup>98</sup>.

90 Greve and Heintz, ›Entdeckung‹ 2005, 89–90.

91 Luhmann, *Theory of Society* I and II 2012/2013.

92 Greve and Heintz, ›Entdeckung‹ 2005, 106; See Luhmann, *Weltgesellschaft* 1975, 63–88.

93 Luhmann, *Interaktion* 1975, 12.

94 Stichweh, *World Society* 2019, 515.

95 Stichweh, *World Society* 2019, 515.

96 Greve and Heintz, ›Entdeckung‹ 2005, 107.

97 Luhmann, *Weltgesellschaft* 1975, 68. This claim might not be as controversial as it appears at first glance. See also Appadurai's (*Modernity* 1996, 52) investigation of the increasingly large repertoire of imagined ›possible lives‹ available to anyone regardless of social location in our ›deterritorialized world‹.

98 Stichweh, *World Society* 2019, 515.

Rather, structures are formed in world society »via selective connectivity and interruptions of dependency«, as Stichweh argues.<sup>99</sup>

Luhmann discusses two basic arguments against this idea of a singular world society: its missing social integration and global inequality. Speaking of world society does not imply the realization of a particularly high degree of social ›integration‹. On the contrary, this perspective allows us to understand forms of inclusion and integration as highly variable. Homogeneity cannot be understood as a necessary condition to speak of the realization of a world society. Rather, the occurrence of both, homogenization and the continued (re)production of differences can, according to Luhmann, be better explained against the background of world society than on the basis of theorizing a plurality of national societies. To explain not only global convergence, but also the easily apparent increase of differences and inequalities between different regions of the world over the course of the last 200 years, we need a globally oriented theory of modernity and world society.<sup>100</sup>

Next to the interconnectedness realized by global communication, the second aspect that is important for Luhmann's idea of world society is the transformation of society towards a primacy of functional differentiation,<sup>101</sup> which I will address in the next section below.

Following the discussion of postcolonial and poststructuralist approaches above, sociological systems theory might appear to be a surprising starting point for theorizing the global frame. Systems theory is often seen as focusing primarily on abstract conceptual debates without much care for empirical studies. It is also often understood as a conservative theory primarily interested in the stability of societal differentiations. This stereotypical view, however, does not exhaust the theory's potentials. Rather, as I will argue below, in line with post-structuralist discourse theory, systems theory allows for a dynamic understanding of the radical operativity of the social.<sup>102</sup> Even if Luhmann himself focuses mostly on the stability of social structures, he did so not in the context of an essentializing structuralism but rather as an elaborate theoretic-

---

99 Stichweh, *World Society* 2019, 515.

100 Luhmann, *Theory of Society* I 2012, 92–94.

101 Luhmann, *Theory of Society* I 2012, 92, 94; Luhmann, *Theory of Society* II 2013, 87–108.

102 See Nassehi, *Theorie* 2004.



cal answer to the improbability of realizing communication and establishing stable social structures.<sup>103</sup>

#### DIFFERENTIATION THEORY AND THE STRUCTURE OF WORLD SOCIETY

Differentiation theory as the basis for most theories of modern society describes the disintegration of the social into a number of areas (variously described as ›spheres‹, ›systems‹, or ›fields‹) that each follows a different internal logic.<sup>104</sup> Engaging with differentiation theory seems useful for two reasons: above, I have identified ›differentiation‹ as one of the heuristic characteristics of the ›global discourse of religion‹ on the semantic level; additionally the establishment of a global primacy of functional differentiation is a central element of a systems theoretical understanding of world society. If world society theory is to serve as the starting point for theorizing modernity, we have to engage with questions of differentiation.

While the Luhmannian understanding of (functional) differentiation cannot be described here in detail,<sup>105</sup> I want to argue for its relevance and provide a quick overview, especially since some postcolonial authors like Scott, as we have seen above, despite not explicitly referring to this theoretical concept, still operate in the context of a differentiated understanding of modern society. One central aspect of what makes world society ›modern‹, therefore, is its transformation towards a global primacy of functional differentiation.<sup>106</sup>

Two things are important to point out here to avoid misunderstandings. Firstly, we should not understand differentiation as the separation of a ›whole‹ into ›parts‹. Secondly, the primacy of functional differentiation does not imply a global, teleological self-realization of this principle, but describes a conditioning structure that acts as a partial framework for regional developments. On this basis, world society theory can be understood as a detailed theoretical account of the ›single, shared world‹ described by Asad in section

103 Luhmann, *Social Systems* 1995, 278–356; Luhmann, *Improbability* 1981; Stäheli, *Sinnzusammenbrüche* 2000.

104 Schimank, *Theorien* 2007, 9; Schimank, *Modernity* 2015, 3; Luhmann, *Theory of Society II* 2013, 1.

105 See Luhmann, *Theory of Society II* 2013, 1–16, 87–108 for a detailed and comprehensive account.

106 Luhmann, *Theory of Society II* 2013, 87.

2.1 above. It allows us to develop a post-foundationalist<sup>107</sup> understanding of social *structures* as radically temporal and contested. As a central structural characteristic of the Global History of Religion, the emergence of a societal function system of ›religion‹, can then be described as a historical, modern phenomenon.

In exploring Luhmann's understanding of the differentiation of social systems from their environment, we first should note that this process is not conceptualized as the decomposition of a ›whole‹ into ›parts‹. Rather, it is seen as the creation of a difference between system and environment through a recursive connection of operations. In this way »every subsystem reconstructs the comprehensive system to which it belongs and which it contributes to forming through its own (subsystemspecific) difference between system and environment«,<sup>108</sup> The system multiplies itself through new distinctions between systems and environments inside the system. As a result, every change in one subsystem equals a change in the environments of other subsystems: »Whatever happens, happens in multiplicity—depending on the system reference«. <sup>109</sup> By leaving the whole/parts schema behind and understanding differentiation not as a division of society into stable units, but as the emergence of a plurality of systemic perspectives (politics, law, science, economy, religion, etc.) that allow the observation of everything that happens in society from the viewpoint of the respective systems, Luhmannian world society theory complicates the idea of differentiation.

The second important point to take into account is the claim that in modern world society, a primacy of functional differentiation has emerged. »Primacy« refers to the way in which »the relationship between subsystems in an overall system is organized«<sup>110</sup>. It can be understood as the systems' central characteristic, as »one can determine the unity of the system from the way in which its differentiation is constituted«<sup>111</sup>. In this way, the »form of differentiation« is »also a structure of the comprehensive system of society«<sup>112</sup>.

---

107 See Marchart, *Post-Foundational Political Thought* 2007.

108 Luhmann, *Theory of Society* II 2013, 3.

109 Luhmann, *Theory of Society* II 2013, 4.

110 Luhmann, *Theory of Society* II 2013, 10.

111 Luhmann, *Social Systems* 1995, 18.

112 Luhmann, *Theory of Society* II 2013, 5.

Empirically, functional differentiation should not be seen as a teleological self-realization of a particular structural principle but as a historically emerged conditioning structure.<sup>113</sup> Developments in the different regions of world society cannot be understood »as a sort of micro-edition of the functional differentiation form principle«, but are nevertheless related to the conditioning effects of its primacy. Luhmann writes: »if the primacy of this principle did not hold at the world societal level, everything would be different, and no region can elude this law«<sup>114</sup>. A primacy of functional differentiation is therefore also not its implementation without alternative. Rather, this concept represents an attempt to describe the fundamental structural form of modern world society. It does not imply that other forms of differentiation like stratification or segmentation do no longer play any role, but that where they occur, they are »ultimately dependent on society's differentiation into function systems«.<sup>115</sup> Luhmann's strongest version of this claim is that these other forms of differentiation should now be understood as »by-products of the endogenous dynamics of functional systems«<sup>116</sup>. With Rudolf Stichweh, functional differentiation can therefore be described as world society's most important »eigenstructure«<sup>117</sup>.

I argue that this Luhmannian understanding of world society theory and his claim of a primacy of functional differentiation can be built upon to develop a detailed theoretical account of what Asad described as the emergence of »a single, shared world« as the result of Western imperial and colonial projects.<sup>118</sup> Asad's description of the »conditions of invention« of all modern cultural forms could be reformulated from the perspective of world society and differentiation theory to describe how the modern world is fundamentally structured by »categories brought into play by modern forces«<sup>119</sup>. As the sociologist of religion Peter Beyer writes:

---

113 Luhmann, *Theory of Society* II 2013, 131.

114 Luhmann, *Theory of Society* II 2013, 131.

115 Luhmann, *Systems Theory of Religion* 2013, 82.

116 Luhmann, *Theory of Society* II 2013, 12.

117 Stichweh, *Eigenstructures* 2007, 135.

118 Asad, *Conscripts of Western Civilization* 1992, 334.

119 Asad, *Conscripts of Western Civilization* 1992, 333.

In Luhmannian terms, the dominance of the function systems does not mean that globalization amounts to the universal homogenization of society across the globe according to the criteria of these systems, only that these systems condition the ways that people do difference in that society. [...] Given that in critical respects the dominant function systems began their current development in European society of the early modern period, question that poses itself with respect to them is whether their spread is in fact not tantamount to the Europeanization or Westernization of the rest of the world. [...] Rather than a simple diffusion of structural forms from one part of the world to the rest, globalization refers to the analogous transformation of society in Western and other regions of the world. More specifically, the function systems did not develop first in the West and then spread elsewhere. Their global spread is an integral part of their development [...].<sup>120</sup>

The primacy of functional differentiation should in this sense be understood not as a teleological determining structure but, following Asad, Scott, and Beyer, as a »reorganization of the terrain on which choice as such is possible«<sup>121</sup>. This is what it could mean, following Gladigow, to take the structural dimension of the Global History of Religion seriously.

#### THE STRUCTURE OF ›RELIGION‹ IN WORLD SOCIETY

The primacy of functional differentiation in world society can be understood as a central structural premise of a Global History of Religion, as I have argued above. If, however, we want to hold on to the insights of the post-structuralist perspective on the semantic aspects of ›religion‹ I have discussed in the first part of this chapter, we have to ask: is it possible to understand this structural dimension in a non-essentialist and post-foundationalist way?

Systems theory discusses structure in regard to the improbability of communication.<sup>122</sup> In Luhmann's view, the self-stabilization of communications

120 Beyer, *Religions* 2006, 56.

121 Scott, *Refashioning Futures* 1999, 26.

122 Starting from the »premise that communication is improbable, despite the fact that we

into systems and the emergence of societal structures cannot be explained by a-priori defined societal domains or functions, but has to be understood as the result of continuous chains of communicative events.<sup>123</sup> Drawing on Urs Stäheli's post-structuralist interpretation of systems theory<sup>124</sup> and Armin Nassehi's description of the radical operativity of the social,<sup>125</sup> the stability of societal structures can be conceptualized as something that has to be explained, rather than as a pre-existing foundation of society. Functional differentiation does not refer to a stable teleological structure of modernity, but, taking the fundamental temporality of the social into account,<sup>126</sup> is seen as the sedimented result of historical processes. As societal structures, function systems continuously have to ›prove‹ themselves in the present.<sup>127</sup> The operative connectivity of communication in modern world society results in the emergence of a variety of different systemic horizons.<sup>128</sup> Rather than as ›superstructures‹, they exist only as series of communicative events that constantly re-stabilize themselves.<sup>129</sup> In Beyer's words: »Social subsystems are [...] structures of boundary creation and boundary maintenance, [...] ways of continuously regenerating certain kinds of boundaries of meaning.«<sup>130</sup> Understood in this way, functional differentiation as the main structure of world society is always contested and only exists as it is reproduced in each present moment on the basis of historical sedimentations. Its stability is not guaranteed by anything beyond the autopoietic logic of its operation.

---

experience and practice it every day of our lives and would not exist without it«, Luhmann argues that because of »three types of improbability«—»the separateness and individuality of human consciousness«, »the reaching of recipients«, and »the improbability of success«—communication should be understood »not as a phenomenon but as a problem«. He writes: »The process of socio-cultural evolution can therefore be viewed as the transformation and expansion of the conditions for effective communication on which society constructs its social systems«. Luhmann, *Improbability* 1981, 123–124.

123 Nassehi, *Funktionale Differenzierung* 2001, 157–159; Nassehi, *Der soziologische Diskurs* 2006, 250, 422.

124 Stäheli, *Sinnzusammenbrüche* 2000.

125 Nassehi, *Theorie funktionaler Differenzierung* 2004; see also Müller and Nassehi, *Struktur und Zeit* 2013.

126 Nassehi, *Theorie funktionaler Differenzierung* 2004, 102.

127 Nassehi, *Theorie funktionaler Differenzierung* 2004, 104.

128 Nassehi, *Theorie funktionaler Differenzierung* 2004, 102.

129 Nassehi, *Der soziologische Diskurs* 2006, 252.

130 Beyer, *Religions* 2006, 12.

Going even further, Stäheli proposes a rethinking of the relationship between semantics and structure in systems theory. He points to the constitutive role of semantics and self-descriptions for the creation of the borders of the function systems. Semantics and structures should not be understood as pertaining to different ›levels‹ of reality, but are both constituted as forms in the medium of meaning.<sup>131</sup> Their difference is itself being produced as a result of the history of the specific societal system under consideration. Likewise, differentiations are not pre-existing structures out there in the world, beyond discourse. Rather, they are sedimented in semantics and have to prove themselves in present instances of connectivity. This dynamic relationship, according to Stäheli, is what is being modeled in an abstract theoretical way by differentiation theory.<sup>132</sup>

In this view, the structural dimension of ›religion‹ in world society<sup>133</sup> — the ›function system‹ of ›religion‹—is a historically contingent result of entanglements between many different developments that cannot be reduced to any form of pre-existing or necessary societal functions. In any case, we can only describe this ›religion‹ in regard to »contemporary global society«<sup>134</sup> and not in a continuity from pre-modern situations. ›Functionally differentiated religion‹ is not a universal and timeless ›phenomenon‹, but an autonomous, eigenlogical, self-stabilizing context of communication that is a historical product of modern world society. Its unity is not based on a ›phenomenon of religion‹ but on the recursive connection of communications to communications and the autopoietic self-identification of ›religion‹ as ›religion‹.<sup>135</sup> In regard to structure, a Global History of Religion is therefore tasked with reconstructing ›religion‹ as a differentiated phenomenon, as one of a number of self-stabilizing global horizons of communication in world society.<sup>136</sup>

131 Stäheli, *Exorcising the »Popular« Seriously* 1997; Stäheli, *Sinnzusammenbrüche* 2000, 184–223.

132 Stäheli, *Sinnzusammenbrüche* 2000, 201–218.

133 See Beyer, *Religions* 2006 for a detailed systems theoretical account of religion in modern world society.

134 Beyer, *Religions* 2006, 2.

135 Luhmann, *Systems Theory of Religion* 2013, 7, 39–40.

136 See Petzke, *Religious Differentiation* 2014 for a critique of this assertion from a systems theoretical perspective.

## CONCLUSION: BURKHARD GLADIGOW AND THE FUTURE OF A GLOBAL HISTORY OF RELIGION

In this chapter I have tried to show how Gladigow's model of a succession of Mediterranean, Roman, and European History of Religion can be extended with the idea of a *Global History of Religion*. An investigation into the characteristics of this Global History of Religion as a specific constellation would have to take both *semantic* and *structural* dimensions into account. On the semantic level, one central aspect of the emergence of the Global History of Religion is the production of historical equivalents of ›religion‹ in (almost) all languages of the world in processes of translanguing practice. Maybe a detailed historical reconstruction of these practices of establishing equivalence, which includes a deep genealogical investigation of pre-modern or non-Western conceptual resources that later become part of these practices, can replace the often fruitless search for ›equivalents of religion‹ beyond the West and beyond modernity. In regard to the structural level, current debates in the study of religion mostly neglect this dimension, which is equally important to Gladigow's model. By drawing on the postcolonial call to ›provincialize Europe‹ and proposing world society theory and functional differentiation as central elements of a theory of modernity, I argue that we need to take the emergence of ›functionally differentiated religion‹ into account as a central historical structure of the Global History of Religion. This is what we can learn from Gladigow, then: both structures and semantics of ›religion‹ are central to any future investigation into this global constellation.

### BIBLIOGRAPHY

- APPADURAI, ARJUN:** *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1996.
- ASAD, TALAL:** Conscripts of Western Civilization. In: C. W. Gailey (ed.): *Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond*. Vol. 1: *Civilization in Crisis. Anthropological Perspectives*. Gainesville: UP of Florida 1992, 333–351.
- ASAD, TALAL:** *Thinking about Secularism and Law in Egypt*. Leiden: Brill 2001, <http://hdl.handle.net/1887/10066>.

- ASAD, TALAL:** *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford Univ. Press 2003.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** »Weltreligion« als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus. In: Ulrich van der Heyden and Holger Stoecker (eds.): *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*. Stuttgart: Steiner 2005, 17–36.
- BERGUNDER, MICHAEL:** Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19(2011), 3–55.
- BERGUNDER, MICHAEL:** Experiments with Theosophical Truth: Gandhi, Esotericism, and Global Religious History. In: *Journal of the American Academy of Religion* 82/2(2014), 398–426.
- BERGUNDER, MICHAEL:** What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 26/3(2014), 246–286.
- BERGUNDER, MICHAEL:** Comparison in the Maelstrom of Historicity: A Post-colonial Perspective on Comparative Religion. In: Perry Schmidt-Leukel and Andreas Nehring (eds.): *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*. London: Bloomsbury 2016, 34–52.
- BEYER, PETER:** *Religions in Global Society*. London: Routledge 2006.
- CHAKRABARTY, DIPESH:** *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press 2000.
- CONRAD, SEBASTIAN:** *What Is Global History?* Princeton: Princeton University Press 2016.
- COOPER, FREDERICK:** *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press 2005.
- DEEG, MAX, OLIVER FREIBERGER, AND CHRISTOPH KLEINE:** Einleitung. In: Peter Schalk (ed.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala Universitet 2013, ix–xix.
- DERRIDA, JACQUES:** Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences. In: Jacques Derrida: *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press 1978, 278–294.
- DERRIDA, JACQUES:** Des Tours de Babel. In: Joseph Graham (ed.): *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press 1985, 165–207.
- DUBOIS, THOMAS DAVID:** Hegemony, Imperialism, and the Construction of



- Religion in East and Southeast Asia. In: *History and Theory* 44/4(2005) 113–131.
- EISENSTADT, SHMUEL N. (ED.):** *Multiple Modernities*. New Brunswick: Transaction 2002.
- FORD CAMPANY, ROBERT:** On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China). In: *History of Religions* 42/4(2003), 287–319.
- FOUCAULT, MICHEL:** Politics and the Study of Discourse. In: Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (ed.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press 1991, 53–86.
- FOUCAULT, MICHEL:** *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge [1969] 2002.
- GLADIGOW, BURKHARD:** see joint bibliography/Gesamtbibliographie.
- GOOSSAERT, VINCENT:** 1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?. In: *Journal of Asian Studies* 65/2(2006), 307–336.
- GREVE, JENS AND BETTINA HEINTZ:** Die »Entdeckung« der Weltgesellschaft: Entstehung und Grenzen der Weltgesellschaftstheorie. In: Bettina Heintz et al. (ed.): *Weltgesellschaft: Theoretische Zugänge und empirische Problem-lagen*. Stuttgart: Lucius & Lucius 2005, 89–119.
- HARDACRE, HELEN:** *Shinto and the State, 1868–1988*. Princeton: Princeton University Press 1989.
- HERMANN, ADRIAN:** Buddhist Modernism in 19th Century Siam and the Discourse of Scientific Buddhism: Towards a Global History of »Religion«. In: *The South and Southeast Asia Culture and Religion Journal* 5(2011), 37–57.
- HERMANN, ADRIAN:** Distinctions of Religion. The Search for Equivalents of »Religion« and the Challenge of Theorizing a »Global Discourse of Religion«. In: Frans Wijsen and Kocku von Stuckrad (eds.): *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill 2016, 97–124.
- HERMANN, ADRIAN:** A Call for a Permissible Plurality Within Theory-Building in a Time of Excess. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 30/4+5(2018), 487–497.
- HOLZER, BORIS, FATIMA KASTNER, AND TOBIAS WERRON:** Introduction: From Globalization to World Society. In: Boris Holzer, Fatima Kastner and Tobias Werron (eds.): *From Globalization to World Society: Neo-Institu-*

- tional and Systems-Theoretical Perspectives*. New York: Routledge 2014, 148–176.
- HOLZINGER, MARKUS:** Warum die Weltgesellschaft nicht existiert. Kritische Reflexionen zu einigen empirischen und epistemologischen Problemen der Theorie der Weltgesellschaft. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 70/2(2018), 183–211.
- JOSEPHSON, JASON:** When Buddhism Became a »Religion«: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō. In: *Japanese Journals of Religious Studies* 33/1(2006), 143–168.
- JOSEPHSON, JASON A.:** *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: Univ. of Chicago Press 2012.
- JOSEPHSON, JASON:** The Invention of Religions in East Asia. In: Bryan S. Turner and Oscar Salemink (ed.): *The Routledge Handbook of Religions in Asia*. London: Routledge 2015, 17–29.
- KIPPENBERG, HANS G. AND KOCKU VON STUCKRAD:** *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: C. H. Beck 2003.
- KLEINE, CHRISTOPH:** Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zum Nutzen der außereuropäischen Religionsgeschichte für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18/1(2010), 3–38.
- KOLLMAR-PAULENZ, KARÉNINA:** *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 2007.
- KOLLMAR-PAULENZ, KARÉNINA:** Ausereuropäische Religionsbegriffe. In: Michael Stausberg (ed.): *Religionswissenschaft*. Berlin: De Gruyter 2012a, 81–94.
- KOLLMAR-PAULENZ, KARÉNINA:** The Invention of »Shamanism« in 18<sup>th</sup> Century Mongolian Elite Discourse. In: *Rocznik Orientalistyczny* 65/1(2012b), 90–106.
- KOLLMAR-PAULENZ, KARÉNINA:** Lamas und Schamanen: Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert; Ein Beitrag zur Debatte um ausereuropäische Religionsbegriffe. In: Peter Schalk (ed.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala Universitet 2013, 151–200.
- LIU, LYDIA H.:** Introduction. In: Lydia H. Liu (ed.): *Tokens of Exchange: The*

- Problem of Translation in Global Circulations*. Durham: Duke University Press 1999a, 1–12.
- LIU, LYDIA H.:** Legislating the Universal: The Circulation of International Law in the Nineteenth Century. In: Lydia H. Liu (ed.): *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations*. Durham: Duke University Press 1999b, 127–164.
- LIU, LYDIA H.:** *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900–1937*. Stanford: Stanford UP 1995.
- LUHMANN, NIKLAS:** *A Systems Theory of Religion*. Stanford: Stanford Univ. Press 2013.
- LUHMANN, NIKLAS:** Die Weltgesellschaft. In: Niklas Luhmann: *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Wiesbaden: VS 1975, 63–88.
- LUHMANN, NIKLAS:** Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society? *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie* 7/1(1997), 67–79.
- LUHMANN, NIKLAS:** Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie. In: Niklas Luhmann: *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Wiesbaden: VS 1975, 9–24.
- LUHMANN, NIKLAS:** *Social Systems*. Stanford: Stanford Univ. Press 1995.
- LUHMANN, NIKLAS:** The Improbability of Communication. In: *International Social Science Journal* 33/1(1981), 122–132.
- LUHMANN, NIKLAS:** *Theory of Society*: Vol. I and II. Stanford: Stanford University Press 2012/2013.
- MANDAIR, ARVIND-PAL S.:** *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Postcoloniality, and the Politics of Translation*. New York: Columbia University Press 2009.
- MARCHART, OLIVER:** *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2007.
- MATTHES, JOACHIM:** Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft Religion und Kultur (1993), 16–30.
- MCCUTCHEON, RUSSELL T.:** *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Albany: SUNY Press 2001.

- MÜLLER, JULIAN AND ARMIN NASSEHI:** Struktur und Zeit. In: Detlef Horster (ed.): *Niklas Luhmann: Soziale Systeme. (Klassiker Auslegen)* Berlin: Akademie-Verlag 2013, 97–106.
- NASSEHI, ARMIN:** *Der soziologische Diskurs der Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.
- NASSEHI, ARMIN:** Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik. In: *Zeitschrift für Soziologie* 33/2(2004), 98–118.
- NASSEHI, ARMIN:** Funktionale Differenzierung—revisited: Vom Setzkasten zur Echtzeitmaschine. In: Eva Barlösius et al. (eds.): *Gesellschaftsbilder im Umbruch: Soziologische Perspektiven in Deutschland.* Opladen: Leske + Budrich 2001, 155–176.
- NEDOSTUP, REBECCA:** *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity.* Cambridge: Harvard University Asia Center 2009.
- NONGBRI, BRENT:** *Before Religion: A History of a Modern Concept.* New Haven: Yale University Press 2013.
- PETZKE, MARTIN:** Religious Differentiation and World Culture: On the Complementary Relationship of Systems Theory and Neo-Institutionalism. In: Boris Holzer, Fatima Kastner and Tobias Werron (eds.): *From Globalization to World Society: Neo-Institutional and Systems-Theoretical Perspectives.* New York: Routledge 2014, 148–176.
- RANDERIA, SHALINI AND REGINA RÖMHILD:** Das postkoloniale Europa: Verflochtene Genealogien der Gegenwart – Einleitung zur erweiterten Neuauflage (2013). In: Sebastian Conrad, Shalini Randeria, and Regina Römhild (ed.): *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften.* Frankfurt am Main: Campus 2002, 9–31.
- RANDERIA, SHALINI:** Entangled Histories of Uneven Modernities: Civil Society, Case Councils, and Legal Pluralism in Postcolonial India. In: Heinz-Gerhard Haupt and Jürgen Kocka (eds.): *Comparative and Transnational History.* New York: Berghahn 2009, 77–104.
- SCHALK, PETER (ED.):** *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs.* Uppsala: Uppsala Universitet 2013.
- SCHIMANK, UWE:** Modernity as a Functionally Differentiated Capitalist Society: A General Theoretical Model. In: *European Journal of Social Theory* 18/4(2015), 413–430.

- SCHIMANK, UWE:** *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Wiesbaden: VS 2007.
- SCHLIETER, JENS:** Paradigm lost? »Europäische Religionsgeschichte«, die Grundlagenkrise der »systematischen Religionswissenschaft« und ein Vorschlag zur Neubestimmung. In: *Vereinigung der Schweizer Hochschuldozierenden—Bulletin* 36/1(2010), 42–51.
- SCHWINN, THOMAS:** Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht. In: *Zeitschrift für Soziologie* 38/6(2009), 454–476.
- SCOTT, DAVID:** *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press 1999.
- STÄHELI, URS:** Exorcising the »popular« seriously: Luhmann's concept of semantics. In: *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie* 7/1(1997), 127–145.
- STÄHELI, URS:** *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Weilerswist: Velbrück 2000.
- STICHWEH, RUDOLF:** The Eigenstructures of World Society and the Regional Cultures of the World. In: Ino Rossi (ed.): *Frontiers of Globalization Research*. Boston: Springer 2007, 133–149.
- STICHWEH, RUDOLF:** World Society. In: Ludger Kühnhardt and Tilman Mayer (ed.): *The Bonn Handbook of Globality: Vol. 1*. Cham: Springer 2019, 515–526.
- TULLY, JAMES:** *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1993.
- TYRELL, HARTMANN:** Religionssoziologie. In: *Geschichte und Gesellschaft* 22/3(1996), 428–457.
- WENGER, TISA:** *We Have a Religion: The 1920s Pueblo Indian Dance Controversy and American Religious Freedom*. Chapel Hill: University of North Carolina Press 2009.
- WERNER, MICHAEL AND BÉNÉDICTE ZIMMERMANN:** Beyond Comparison. Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity. In: *History and Theory* 45/1(2006), 30–50.

ERSCHLIESSEN NEUER GEGENSTÄNDE  
FÜR DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT

—

DISCOVERING NEW RESEARCH FIELDS  
FOR THE STUDY OF RELIGION



# THE NATURAL SCIENCES IN THE FRAMEWORK OF A EUROPEAN HISTORY OF RELIGION

VASILIOS N. MAKRIDES

## INTRODUCTION: THE NATURAL SCIENCES AND RELIGION/CHRISTIANITY IN EUROPE

The relations between the natural sciences and religion (mainly Christianity) in Europe (especially in the West) have constituted a broad and multi-faceted area of research for many decades now.<sup>1</sup> This relates, for example, to the Middle Ages when the church played a leading role in the production, dissemination and control of (scientific) knowledge.<sup>2</sup> More importantly, this also concerns the early modern period with the rise of modern science, a phenomenon systematically examined in the context of the radical changes induced by the Reformation. Among other things, the so-called »Scientific Revolution« (1543–1687) was intrinsically connected with specific Protestant theological premises<sup>3</sup> without, however, neglecting the medieval theological roots of modern science.<sup>4</sup> In addition, it was argued that there was something specific »West European« in the rise of modern science and technology.<sup>5</sup>

This notwithstanding, it is crucial to pay attention to the changes in perspectives that took place during the last decades with regard to the notion of »Western Europe/the West« and their implications in numerous domains including modern science. First, this notion is no longer conceptualised in strict geographical terms, but comprises the areas in which both Roman Catholicism and Protestantism were historically the dominant religions and left their indelible mark on society and culture. This is not unrelated with the

---

1 Harrison, *The Cambridge Companion* 2010; Haag, Peterson and Spezio, *The Routledge Companion* 2012; Stump and Padgett, *The Blackwell Companion* 2012; Copan et al., *Dictionary* 2017.

2 Grant, *The Foundations* 2006.

3 Merton, *Science* 1970; Hooykaas, *Religion* 1972; Harrison, *Bible* 2009.

4 Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination* 1986.

5 Nelson, *On the Roads* 2012; Needham, *The Grand Titration* 2013.



rise of modern science, to which these Christian traditions also contributed, albeit in their own particular way. Second, and more importantly, there has been a stronger focus by scholars on the numerous interactions, interferences and exchanges between West European and other cultures (e.g., Jewish, Islamic, Byzantine), and on the role of the latter in the emergence of modern science.<sup>6</sup> In other words, the previous stronger or even exclusive focus on Christianity and Western Europe has been abandoned to a large degree. Naturally, approaches such as these go far beyond the domain of science, as they attempt to chart the entire European History of Religion in more pluralist and comparative terms.<sup>7</sup> However, this shift in perspectives should not lead to a neglect of Europe's idiosyncrasies. The rise of scientism, for instance, as the sole means to acquire true, authoritative and normative knowledge about the world and to find meaning in it took predominantly shape in the modern European context and appeared indeed as being a new »secular religion«.<sup>8</sup> Further, European secularity and the concomitant secularisation process are both regarded as an exception from the global mainstream.<sup>9</sup> Yet, such particular characteristics should not be understood or used in such a way as to perpetuate another form of Eurocentric biases that support an alleged European superiority.

Given this background, it comes as no surprise that the science-religion relationship was extensively discussed and debated within numerous scholarly disciplines (e.g., theology, philosophy of religion, history, sociology). Two main trends were articulated in this context; on the one hand, an older one that has put more emphasis on the unavoidable competition and conflict between science and religion and their almost unbridgeable differences; on the other hand, a recent one that leaves their differences aside and looks for ways to consider them in a more holistic framework. The question that arises here is whether the academic Study of Religion (*Religionswissenschaft*) could contribute to this discussion, going beyond stereotypical perspectives

6 Freely, *Light from the East* 2011; Freudenthal, *Science* 2011; Nicolaidis, *Science* 2011.

7 See the research project »Dynamics of the History of Religions between Asia and Europe« at the Käte Hamburger Kolleg of the Ruhr-Universität Bochum. URL: <https://khhk.ceres.rub.de/en/> (26.10.2019).

8 De Ridder, Peels and van Woudenberg, *Scientism* 2018.

9 Davie, *Europe* 2002; Lehmann, *Säkularisierung* 2004; Makrides, *Jenseits von herkömmlichen Religionsformen* 2012.

and common assumptions. Precisely here lies the contribution of Burkhard Gladigow (\*1939), who systematically focusses on the wider implications of the modern natural sciences for religious developments.

THE NATURAL SCIENCES, RELIGIOUS PRODUCTIVITY,  
AND RELIGIOUS PLURALITY IN EUROPE:  
THE CONTRIBUTION OF B. GLADIGOW

BEYOND THE CONFLICT MODEL: SITUATING THE NATURAL SCIENCES  
IN THE EUROPEAN HISTORY OF RELIGION

The project of a specifically European History of Religion (*Europäische Religionsgeschichte*) of the early modern and modern period was initially formulated by Gladigow in a seminal contribution that tries to unearth and draw attention to the hitherto neglected, ignored or unknown aspects of the rich religious history of this continent.<sup>10</sup> This is because the European religious landscape was basically conceived as having been decisively marked by the dominant presence of Christianity. The quest to explore religious traditions beyond Christianity was for a long time very limited, which had an immediate impact on the awareness of Europe's rich and diversified religious heritage. Looking specifically at Western Europe,<sup>11</sup> Gladigow thus attempts to chart these developments starting from the Renaissance and Humanism (15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries) and assess their significance for a specifically European History of Religion in the framework of the academic Study of Religion, clearly distinguished from the perspectives of Christian theology.

With this in mind, Gladigow looks for the remarkable religious productivity in Europe in the course of modern times, which has been expressed across the history of Europe in unconventional ways and through unexpected processes of diffusion and enculturation. In other words, various religious ideas, orientations, worldviews and alternatives to Christianity were generated in Europe through specific channels, which were not initially intended as such.

10 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995; idem, *Mediterrane Religionsgeschichte* 2002. See also Auffarth, Grieser and Hermann in this volume.

11 For an application of this concept to a global history of religion, see the chapter by Hermann in this volume.

This concerns, for instance, the impressive development of the philological sciences in West European academic institutions. Given that philologists had to deal with religious sources and texts (from the ancient world, the Near and Far East etc.), they contributed indirectly to the dissemination of such ideas to the public, especially through the translations of such texts in various European languages. More importantly, philologists did not always remain immune to the material of their study, but often developed personal belief systems around them,<sup>12</sup> which usually fell under the category of the „religion of intellectuals».<sup>13</sup> Gladigow speaks in this context of a »vertical transfer« of novel religious ideas to Europe—the »horizontal« one relating to migrations and direct contact between Europe and other continents across time. In his view, it is especially this »vertical transfer axis« that has contributed to the large religious plurality of modern Europe in the long run.<sup>14</sup>

It is precisely in this framework that Gladigow turns his attention to the religious connotations of modern science in Europe, particularly in the context of the strong dissemination and popularisation of scientific knowledge. This relates especially to the natural sciences and their fascinating religious implications,<sup>15</sup> to which he devotes a considerable number of his publications over the years. To be true, this was not the first time that he had shown an interest in science and scientific developments regarding their potential connection to religion. Specialising in ancient Greek and Latin philology, he already was keenly aware of the multiple interferences between scientific and religious views in antiquity and their continuing impact on later periods; for example, through various modern »nativist regressions« to ideas, models and patterns of thought (e.g., holistic worldviews) bequeathed by the Graeco-Roman antiquity.<sup>16</sup> He had also dealt systematically (and critically) with the increased interest in and treatment of religion by biologists and behavioural scientists from various backgrounds (e.g., Konrad Lorenz, 1903–1989); for example, when they compared ritual or aggressive behaviour in animals and humans. This was because, from the point of view of the academic Study of Religion,

12 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 30–31; idem, »Religion« als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften 1999, 38–40.

13 Antes and Pahnke, *Die Religion der Oberschichten* 1989.

14 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 21.

15 Gladigow, *Natural Science* 2006.

16 Gladigow, *Europäische Nativismen* 1994; idem, *Elemente* 2005.

many such perspectives and conclusions seemed problematic because they tried to explain religious phenomena mainly in the context of the evolution theory while virtually neglecting their cultural dimensions and significance.<sup>17</sup>

In the setting of a European History of Religion, the natural sciences were evaluated as having decisively contributed to this »vertical transfer« of religious ideas that had an immensely enriching impact on the religious productivity and plurality of this continent throughout the modern period.<sup>18</sup> How could the natural sciences play such a constructive role in the modern age, given that they were commonly considered as exhibiting a strong anti-religious stance? For Gladigow, this is chiefly due to the fact that the natural sciences acquired a unique authority and played a cardinal role in explaining natural phenomena, the constitution of the world, and the position of humans therein. As a result, the scientific interpretations and theories often collided with the religious ones, and this has historically led to intense clashes. However, this is solely one side of the story, even if a prevailing one in modern times. There were also many positive interactions between science and Christianity, especially inasmuch as scientific research was religiously legitimised as a God-pleasing and God-ordained activity aimed at disclosing the secrets of the »Book of Nature«<sup>19</sup>. In addition, advances in the natural sciences did not necessarily push back religious truth claims. On the contrary, they also led to a stronger reconfiguration of religious discourses (»scientification«) and thus became religiously productive themselves. In this respect, the relevance of religion was not lost, but transformed and perpetuated in novel constellations.<sup>20</sup> Thanks to their continuous and impressive development, the natural sciences constantly offered new paradigms for a »religious« interpretation of the world, not in the conventional sense, but in their own way. As a result, various modern scientific theories and discoveries (electricity, magnetism, quantum mechanics, relativity, complementarity, indeterminacy, chaos theory etc.) were usually bestowed with an additional worldview and dimension lending them a specific »religious« character. This process became quite influential as scientific ideas managed to enjoy a great dissemination among the

17 Gladigow, *Religion im Rahmen der theoretischen Biologie* 1983.

18 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 31–33.

19 Ablondi, *Reading Nature's Book*, 2016.

20 Stuckrad, *The Scientification of Religion* 2014; Hannemann, *Religiöser Wandel* 2017.

European public and were mediated and popularised in numerous attractive ways, despite the clashes with conventional religious ideas and worldviews. In addition, Gladigow puts particular emphasis on »science fiction«, which did not only lead to science popularisation, but also acquired clear redeeming functions. The entire discussion about UFOs (Ufology) and extra-terrestrials could be thus considered as a modern »saving religion« (*Erlösungsreligion*).<sup>21</sup>

Scientific developments did contribute diachronically to a unique religious productivity, which is typical of the modern European religious landscape. They were often presented, either by the scientists themselves and the media or in a critical manner by church officials, as offering additional dimensions that resembled conventional religions and thus could only be deciphered in this context. All this did not take place in a systematic way, as this was hardly the main aim of the natural sciences. Rather, it was mostly a random process, depending on the circumstances and on the individual scientists involved, a side effect of the popularisation and wider reception of modern science. The examination of such specific connections between religion and the natural sciences also attests to the historical-cultural orientation of the current academic Study of Religion seeking to trace signs of religion in rather unusual domains, such as in the pure scientific realm. In this context, Gladigow clearly points to the great internal variety of this realm and the numerous positions taken by scientists. On the one hand, there were scientists who spoke metaphorically about »religion« as a way to popularise the results of their research. Such cases have been often interpreted by the academic Study of Religion as signs of »implicit religion«. On the other hand, there were scientists who actually thought to have discovered a »religious« worldview in their research and tried to disseminate it accordingly. Such differences are also reflected in the respective stances of such scientists vis-à-vis religion, if we compare, for example, the more »distanced« standpoint of Albert Einstein (1879–1955) with the more »believing« attitudes of Erwin Schrödinger (1887–1961) and Werner Heisenberg (1901–1976).<sup>22</sup>

It is clear that the above remarks go beyond the previously widely supported conflict model between science and religion as representing two different

21 Gladigow, *Andere Welten—andere Religionen?* 1988, 262–273; idem, *Science Fiction* 2006.

22 Gladigow, »*Wir gläubigen Physiker*« 1986; idem, *Pantheismus als »Religion« von Naturwissenschaftlern* 1989; idem, *Von der Vernunft der Götter* 2007.

and largely incompatible perspectives on the world. Thus, the cognitive dissonance and competition between science and religion should not be generalised. To a great extent, they were the outcome of the Enlightenment and its critical stance towards the assumed irrational aspects of Christianity, its intolerance, and its otherworldly orientations. The Enlightenment also opened the way to consider religious phenomena beyond Christianity, a process that lay the foundations for the early development of the academic Study of Religion.<sup>23</sup> Even so, the Enlightenment should not be considered as a monolithic bloc and as antireligious *in toto*, for it presented its own views and visions on acceptable forms of religion (e.g., rational religion). Despite problems and incongruities, there were also many positive and productive interactions between Protestant and—to a lesser degree—Roman Catholic theologians with selected Enlightenment ideas.<sup>24</sup> This notwithstanding, the initial rise of modern science was not necessarily opposed to religion. In actual fact, many leading scientists of the early modern era attempted to connect the new scientific discoveries with the Christian worldview as evidence of God's presence and involvement in world processes. They also supported the divine institution of the world and were driven by religious motives in their scientific enquiries. Thus, the competition between the cognitive systems of Christian theologies and the natural sciences was basically a post-Enlightenment phenomenon, which led to the culmination of their mutual conflict in the 19<sup>th</sup> century, namely the period of intense de-Christianisation and secularisation in Europe (consider, for example, the challenges of Darwinism/Evolutionism and the rise of scientism).<sup>25</sup>

The enhanced validity of scientific world explanations demanded an exclusive monopoly of knowledge, which led, on the one hand, to the gradual marginalisation of conventional religious discourses. Yet, on the other hand, it also led to an increased productivity of novel religious forms. It is against this background that Gladigow tries to show how religion—broadly understood, and not limited to Christianity or to its institutional forms alone—was in many ways positively and quite productively intertwined with the modern

23 Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte* 1997, 13–59.

24 Schäufele and Strohm, *Das Bild der Reformation* 2017; Overhoff and Oberdorf, *Katholische Aufklärung* 2019.

25 Chadwick, *The Secularization* 2000.

natural sciences. Following this line of argument, he deals with many specific issues pertaining to the science-religion relationship in the context of a European History of Religion. This was, first of all, the case with the initiators of the modern natural sciences—or »natural philosophy« (*philosophia naturalis*), as it was commonly called at that time. This includes towering figures like Nicolaus Copernicus (1473–1543), Johannes Kepler (1571–1630), Galileo Galilei (1564–1642) and Isaac Newton (1642–1727), who were believing Christians and did not consider their scientific advances as contradicting Christian doctrines, despite various church reactions to their theories and discoveries. In their view, the scientific enterprise was a divinely instituted endeavour to better capture God's creation and the laws underlying it. This led to a religious legitimation of scientific activity, which was still formulated within a broad Christian context. This situation gradually changed, especially when the scientific realm had become more autonomous and independent of church control due to its enhanced institutionalisation.<sup>26</sup>

#### NATURE, SCIENCE, PHYSICO-THEOLOGY, AND MODERN POLYTHEISM

Gladigow also pays attention to another area of scientific enquiry in modern Europe with obvious religious implications: the relations between humans and their natural environment.<sup>27</sup> This led, first, to a rich physico-theology (especially since the 17<sup>th</sup> century), combining theological and scientific aims of discovering God as the wise creator or the divine artist through the scientific exploration of the incredible variation of nature and its multiple undetected mysteries. Such a novel physico-theology had a previous historical background, and at the beginning, there was considerable critique against it from the point of view of revelation theology. After all, in (Western) Christianity, nature was closely connected with the Fall and its multiple negative consequences (cf. Martin Luther's notion of a »fallen nature«, *natura lapsa*). But with the publication of Thomas Burnet's work *Telluris Theoria Sacra* of 1681 and William Derham's *Physico-Theologia* of 1713, a new physico-theology was rendered possible in a fresh perspective. This was fully in line with the scientific methods of the day examining meticulously all natural processes,

26 Gladigow, *Pantheismus als »Religion« von Naturwissenschaftlern* 1989, 219–221.

27 Gladigow, *Nature* 2006.

from small ones, through the use of microscopes, to those oriented to what is far beyond, with the aid of telescopes.<sup>28</sup> In the background of this new physico-theology laid the belief in the perfectibility of the world as God's creation and in the divine providence as the ultimate factor behind all natural processes to be explored through scientific research and experiments.<sup>29</sup> In this sense, specific discoveries were used for the interpretation of the Bible, such as insights into electricity and magnetism through experiments leading to a »theology of electricity« (Ernst Benz, 1907–1978). The latter sought to replace the ancient tradition of light metaphysics and find new ways of discovering God's presence in nature.<sup>30</sup> Second, another tradition related to a European History of Religion had to do with the human domination over nature according to a divine mission (Genesis 1: 26–28). In the long run, however, this conviction is regarded to have led—through the meteoric rise of the modern natural sciences and technology—to a broad de-sacralisation and exploitation of nature, now intrinsically connected with deep ecological damage.<sup>31</sup> Basically, this relates to Lynn White's controversial thesis about the (Western) Christian roots of the modern environmental crisis,<sup>32</sup> in response to which there is a Christian ecological theology.<sup>33</sup>

Despite this ongoing de-sacralisation process, initiated by the modern natural sciences, Gladigow shows that nature could still take on in some instances a sacred dimension itself. This led to strong physiocentric orientations (e.g., in aesthetics, ethical norms and ecology) and to a nature mysticism, which ascribed an intrinsic value to nature and turned against Christian metaphysics by considering parts of nature as divine. This included, among other things, a pantheistic approach to nature with numerous repercussions, given that Baruch's (1632–1677) pantheism could either identify the world with God or consider the world itself as divine—a position heavily criticised as atheistic from the Christian point of view. Yet, already in the 18<sup>th</sup> century,

28 Gladigow, »Tiefe der Seele« 1993; idem, *Vom Naturgeheimnis zum Welträtsel* 1999.

29 Gladigow, *Pantheismus und Naturmystik* 1990, 125–126; idem, »Religion« als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften 1999, 34–36.

30 Gladigow, *Pantheismus und Naturmystik* 1990, 126–128; idem, *Electricity* 2006.

31 Gladigow, *Natur/Umwelt* 1999, 540; idem, *Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance* 2006, 17.

32 White, *The Historical Roots* 1967.

33 Moltmann, *God in Creation* 1993.



there existed various pantheistic orientations as a way to combine theistic positions with the results of the natural sciences. From another angle though, this development was intrinsically connected with the rise and growing influence of European secularity. In actual fact, there was an intricate connection between physico-theology and physiocentric orientations, namely a potential transition from the first to the second stage. It is about the radical re-evaluation of nature and its priority vis-à-vis its assumed creator, God, as well as about the ontological upgrading of the immanent versus the transcendent order (especially within the radical, materialist French tradition of the Enlightenment).<sup>34</sup> No doubt, the attempt to de-divinise and de-sacralise nature goes back to history. It lies at the heart of Christianity's fight against ancient polytheisms and attempt to establish the dominance of the one true God. But, in modern times, polytheistic orientations returned to the fore as alternative interpretative models of the world and acquired quasi-soteriological dimensions, not least because of the immense influence of the natural sciences.

Aside from this, the intensive scientific preoccupation with nature also had other consequences for the European History of Religion. In one case, there were various pagan revivals (in the form of neo-paganisms, which implied a modern reception, change and adaptation of ancient religious traditions) dating from the period of the Renaissance and Humanism onwards. This was quite an important development, given that ancient paganism was strongly connected with nature and its presumed sacred character. Such neo-pagan revivals introduced »new gods« into the European religious landscape and went hand in hand with a criticism and a questioning of the Christian view on nature and its numerous practical consequences. All this contributed to the rise of a new polytheism in modern times and to the pluralisation of the European religious scene, a process that was detrimental to the traditional Christian dominance in the long run.<sup>35</sup> Perhaps, the most interesting expression of a modern polytheism that Gladigow has quoted more than once is Goethe's (1749–1832) fascinating confession in a letter to Jacobi (6<sup>th</sup> of January 1813). There he claimed that as a poet and artist he was polytheist, while adding that as a natural scientist he was a pantheist, and as a mo-

---

34 Kondylis, *Die Aufklärung* 1986, 9–41.

35 Gladigow, *Historische Orientierungsmuster* 1997; idem, *Pluralismus, Rigorismus* 1998; idem, *Polytheismen der Neuzeit* 1998.

ral person a Christian. This attests not only to the growing liberalisation of worldviews, but also to the plurality of options that were available in this context outside confessional Christian theology and identification—a crucial characteristic of the emerging European modernity and the complex religious and worldview orientations connected with it.<sup>36</sup> Needless to say, this pluralist environment created tensions with the established Christianity, which had a long history of fighting polytheistic systems of all sorts, and also led to the parallel rise of various rigorist reactions demanding a single, absolute and exclusive religious commitment.<sup>37</sup>

SCIENCE AND COSMIC RELIGIOSITY:  
FROM ROMANTIC SCIENCE TO MODERN PHYSICS

Further, Gladigow looks closely at the development of the natural sciences within another pro-religious frame of reference: the rise of Romanticism in early 19<sup>th</sup> century as a counter-movement to the excessive rationalism of the Enlightenment and its anti-religious components. A key characteristic of the Romantic movement was its own particular understanding of religion beyond the constraints of Christianity. Following Friedrich D. E. Schleiermacher's (1768–1834) defence of the autonomous subjective religious experience as a sense of and a contemplation on the infinite universe and the localisation of the divine within the world, Romanticism gave leeway to the emergence of a new type of religiosity as a »nature-based piety« with pantheistic features.<sup>38</sup> Contrary to the Enlightenment, emphasis was placed no longer on the natural religion of reason, but on the feeling for and meditation on nature. By making nature (understood in the broadest sense) the focal point, Romanticism sought to revive the older »natural philosophy« in a novel form, provide a more holistic understanding of the world and create a new nature-based mythology. In this context, science was not only supposed to tame nature, but also to locate and study the eternal and continuous transformation of God's presence in the processes of nature and the world. This was because the experience of nature was thought to have a fundamental religious structure

36 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 34.

37 Gladigow, *Rigoristische Haltungen* 1994.

38 Gladigow, *Pantheismus und Naturmystik* 1990, 130–131; idem, *Nature Piety* 2006.

and a transcendent dimension related to the sense of the infinite (as expressed by Novalis, 1772–1801, and Jean Paul, 1763–1825). In fact, through the admiration of, contemplation on and infatuation with nature, the Romantics sacralised it in the end. As a result, it became possible to be religious by experiencing nature and art at the same time. It goes without saying that we are talking here about an approach to the divine that deviated from the conventional Christian one and that could be expressed not only via the human experience of nature, but also through artistic, literary and other related human aesthetic creations. This triggered various tensions with institutional Christianity, both Roman Catholic and Protestant. Yet, there were also serious attempts to incorporate the Romantic tradition in Protestant theology or to bring Romantic ideas and preferences (for mythology, mysticism, symbols, popular culture etc.) closer to the Christian mainstream.<sup>39</sup>

More interesting in this context is the emphasis of the Romantics on contemplating about nature and experiencing it, seeking to trace the continuous transformations and apparitions of the divine («God») into the natural world and its processes and to create a solid foundation for the future development of the natural sciences without antireligious overtones and underpinnings. This was also supported by certain eminent figures of German idealism; for example, Friedrich W. J. Schelling's (1775–1854) philosophy of nature on the relations between spirit and matter and Georg W. F. Hegel's (1770–1831) natural religion as a decisive early stage towards attaining human self-awareness. Various scientific trends developed in this framework, such as Galvanism, Mesmerism, animal magnetism, Siderism and vitalism, aimed at creating the agenda for a constructive science-religion relationship. The main objective here was to turn the dichotomy between spirit and matter against materialism and the mechanistically oriented natural sciences. This Romantic philosophy of nature, which drew on Neo-Platonic and Hermetic elements of the Renaissance, was closely connected with a pantheistic worldview and piety, which could lead to a broader and novel understanding of the world beyond the Christian one, perhaps even replacing the latter. This illustrates how such intellectual endeavours moved beyond the main Christian patterns of thought and pluralised their immediate context, thus causing the concomitant reaction of Christian authorities. In the above framework, almost all of the main

---

39 Gladigow, »Religion« als *Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften* 1999, 36–37.

traditions of the European History of Religion were in fact united. In earlier times, such traditions had accompanied natural mysticism, natural philosophy, and a romantic pantheism in various ways and contexts.<sup>40</sup>

Nonetheless, in the course of the 19<sup>th</sup> century and in the context of rising secularism, the materialistically and mechanistically oriented natural sciences gained increasingly more importance, authority and popularity. This finally led to the practical demise of the Romantic science and its influence. Yet, it is still possible to trace various attempts relating science and religion in a novel way, such as through Ernst Haeckel's (1834–1919) monism as a starting point of his new anti-theological »natural religion«, or in the context of energeticist (by Wilhelm Ostwald, 1853–1932) and hylozoist theories. Such ideas and meaning systems developed independently and in opposition to the dominant Christian ones, whereas quite often their representatives strove to supersede the latter by claiming a higher scientific authority, grounding and legitimation. As such, they contributed immensely to the pluralisation of worldviews in modern Europe since they were unavoidably connected with intellectual and social movements that aimed explicitly at reforming society, science and religion (e.g., the Association of Monists in Germany).<sup>41</sup> Bearing this in mind, Gladigow's model allows us to consider the above attempts as belonging to the broad spectrum of the new interpretative paradigms of the world that grew out of the modern scientific discourse.

One can further trace the vestiges of a Romantic science in later epochs as well, albeit in a different form, which are also an integral part of the European History of Religion. This holds true, for instance, in the case of holistic scientific patterns supporting a pantheistic worldview in the form of a cosmic religiosity, consciousness, spirituality and piety or overcoming the dualism between spirit and matter through a combination of nuclear physics and relativity theory with New Age spirituality. The term »cosmic« has various connotations in different contexts (e.g., esoteric), yet a dominant tradition can be found among natural scientists, the most prominent case perhaps being that of Albert Einstein. Given this background, Gladigow also examines pantheistic ideas and worldviews among the natural scientists and philosophers of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, which became their own particular »religions«,

40 Gladigow, *Pantheismus und Naturmystik* 1990, 120–124.

41 Gladigow, *»Religion« als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften* 1999, 40–43.

whereby religion and science were positively correlated.<sup>42</sup> A developmental process can thus be observed from the opposition between religion and science or their complementarity, to a model where the natural sciences were presented as constructing the sole universal religion (Carl Friedrich von Weizsäcker, 1912–2007).<sup>43</sup> We are referring here not only to religious tendencies, triggered by scientific developments, but also to the creation of a new type of religiosity with a cosmic character and relevance, based not only on scientific investigations, experience and reflection, but also on the inward examination and self-representation of such scientists. This process has enriched the European History of Religion significantly.

More specifically, Gladigow examines the ways in which great physicists have chosen to formulate and express their own particular religious ideas and convictions, not as private persons, but in connection with their scientific knowledge and their reputation as famous scientists. In the domain of physics, many autonomous religious qualities of scientific research could thus be observed; they were usually oriented towards the harmony of the laws of nature. In this way, a religiosity linked with scientific research became possible and could perfectly exist without a church and without dogmas or a personal God. During the first three decades of the 20<sup>th</sup> century, there were significant scientific developments signifying the end of the mechanistic and determinist worldview that also triggered concomitant religious quests and developments. Einstein, on the one hand, in his effort to reunite science and religion, went beyond the traditional pantheistic pattern and generated a new type of religion in favour of a cosmic piety and spirituality connected with nature mysticism. It was about a »cosmic religiosity« (*kosmische Religiosität*), common to the religious geniuses of all times, who had overcome the simpler stages of religious conviction and identification. For Niels Bohr (1885–1962), on the other hand, there was also an analogy between problems in physics and traditional religious problems, although he was not very enthusiastic about specifically discovering a mysticism of nature. On another bent, Max Planck (1858–1947) attempted to integrate the traditional belief in God (but not in a personal one) with the modern natural sciences, a conviction parallel to the

---

42 Gladigow, *Pantheismus als »Religion« von Naturwissenschaftlern* 1989.

43 Gladigow, »*Wir gläubigen Physiker*« 1986, 322.

cosmic religiosity of Einstein.<sup>44</sup> Hence, pantheistic worldviews, Neo-Platonic patterns and transcendent belief orientations, without involving belief in a personal God (typical within Protestant circles), continued to play a role in the European intellectual and religious scene. They were also instrumentalised in the context of the materialist conception of history and the world.<sup>45</sup> They expanded theoretically even further through the contributions of several philosophers such as Charles Hartshorne (1897–2000) and Stephen Toulmin (1922–2009). These concepts can be regarded as new forms of a philosophically or scientifically grounded natural theology, which refers to modern cosmology, postmodern orientations, holistic perspectives, and ecological concerns (e.g., the holographic paradigm of David Bohm, 1917–1992, and Ken Wilber, \*1949). From the 1960s onwards, physicists articulated various neo-Gnostic schemes (e.g., the »Gnosis of Princeton«) outlining the totality of interactions between individual and cosmic consciousness. For instance, Rupert Sheldrake's (\*1942) morphogenetic fields were presented as transcendent, controlling and storing patterns for the entire universe; or the electrons as bearers of spirit and mind in Jean Charon's (1920–1998) neo-Gnostic cosmology.<sup>46</sup> Thus, all these novel endeavours contributed significantly to the greater plurality of the European religious scene in modern times.

#### INTERFERENCES BETWEEN THE NATURAL SCIENCES AND THE ACADEMIC STUDY OF RELIGION

Interestingly enough, developments in the scientific realm had their counterparts in the domain of the academic Study of Religion, especially within the a-historical phenomenological tradition of the interwar period until the 1970s. Using Schleiermacher's ideas, Rudolf Otto (1869–1937) developed an understanding of religion based on a subjective awareness of the Holy outside of history and a specific socio-historical context. Another attempt to escape from history and discover a redeeming spirituality, coupled with a social and cultural criticism of Western modernity, can be found in Mircea Eliade's

44 Gladigow, »*Wir gläubigen Physiker*« 1986, 323–327.

45 Gladigow, *Pantheismus als »Religion« von Naturwissenschaftlern* 1989, 229–231.

46 Gladigow, »*Wir gläubigen Physiker*« 1986, 328–330; idem, *Pantheismus und Naturmystik* 1990, 138–141.

(1907–1986) vision of the Study of Religion on the basis of various perceived »hierophanies«, namely the multiple manifestations of the Holy.<sup>47</sup> In striking continuation with the older model of nature mysticism, it was claimed that the Holy reveals itself in natural objects, phenomena and processes. This can result into a cosmic religiosity with a-historical characteristics that again distances itself from the Christian understanding of the world and the teleological conception of time. The Christian worldview that the world is reaching an end and in need of salvation is thus replaced by an eternal recurrence when the creation of the new takes place simultaneously in the context of the chaos caused by the imminent end of the world. Such parallels emerged both in the academic Study of Religion and in the scientific realm almost at the same time in Europe; they had an impact on the diversification of its religious landscape beyond Christianity. This whole process was in many respects reminiscent of the ancient pagan world and its intense relationship with nature. In another case, Dynamism, as a main theory explaining power in religious phenomena in the late 19<sup>th</sup> century, combined the emerging academic Study of Religion at the time with various strands of the earlier physico-theology and the Romantic natural philosophy about »physics as a sensory religion«.<sup>48</sup> This became also evident during the interwar period with the strong development of the a-historical phenomenology of religion, which was heavily influenced by such orientations in the attempt to discover a trans-historical common essence in all religions beyond cultural and other differences.<sup>49</sup>

In this framework of the new appropriation of nature, what is particularly important for Gladigow is that the aforementioned Romantic science and its aftermath incorporated various earlier strands of thought and orientation, which were parcel and part of the European History of Religion with diachronic significance. These included, among other things, Pre-Socratic, Gnostic, Neo-Platonic, Stoic and Hermetic elements (versus a Christian Aristotelian worldview), which were revived repeatedly in various contexts, religious, scientific or otherwise. This happened because both the Renaissance and Humanism, due to their enhanced interest in ancient sources, led to a

47 Gladigow, *Pantheismus und Naturmystik* 1990, 132–134.

48 Gladigow, »Religion« als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften 1999, 43–44.

49 Gladigow, *Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen* 1991.

re-discovery of forgotten or latent polytheisms in Europe.<sup>50</sup> This Renaissance Neo-Platonism, as well as its later reformulations (e.g., in 17<sup>th</sup> century England by Henry More, 1614–1687), were clearly different from the traditional Christian Platonism (e.g., of the early Church Fathers) and contributed in their own way to the growing religious pluralisation of Europe. As these Platonist revivals were never coherent, they often included Gnostic, magical, occult and spiritist elements that not only deviated from the Christian doctrine, but also at times echoed various versions of pseudo-Platonism due to arbitrary re-interpretations of this influential philosophical tradition. In this respect, they could exercise multiple influences on the rise of new scientific ideas (e.g., the Copernican worldview) and could survive in various forms up until the 20<sup>th</sup> century (e.g., in neo-Gnostic physics).<sup>51</sup>

Gladigow's research in the academic Study of Religion benefited hugely from his training in classical philology, which enabled him to have a broader view of the genealogy and development of numerous modern concepts and to trace their history back to Greek antiquity; for example, the exploration of the mysteries of the human soul from Heraclitus to modern science fiction literature;<sup>52</sup> the transformations of reason in relation to religion from the logic of the gods in polytheistic antiquity to the rational religion of the Enlightenment;<sup>53</sup> the idea of a thought experiment in ancient Greece and in modern science;<sup>54</sup> the belief in the existence of other worlds with different conditions from those on earth and possibly with other kinds of religion;<sup>55</sup> or to trace Ernst Haeckel's monism back to the Pre-Socratics, namely to a period in ancient Greek philosophy and science, which was highly non-dualistic and was revived in numerous forms from the early modern period onwards.<sup>56</sup>

Apart from this, Gladigow puts particular emphasis on the existence of various polytheistic revivals in modern times as an integral part of the European History of Religion. These were connected with the Hellenic and Ro-

50 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance* 2006.

51 Gladigow, *Divus Platon* 1993.

52 Gladigow, »Tiefe der Seele« 1993.

53 Gladigow, *Von der Vernunft der Götter* 2007.

54 Gladigow, *Mythische Experimente* 1985.

55 Gladigow, *Andere Welten—andere Religionen?* 1988; idem, *Welche Welt paßt zu welchen Religionen?* 1999.

56 Gladigow, *Vom Naturgeheimnis zum Welträtsel* 1999, 89–90.



man polytheisms of antiquity, yet they took on various new functions in the modern era depending on the socio-political context and the specific needs of their promoters. Interestingly enough, it was a Neo-Platonic scholar from late Byzantium, Georgios Gemistos-Plethon (1355–1452), who supported a new »Hellenic theology« (a Neo-Platonic polytheistic system) and was connected with the pagan revival of the Renaissance, given that he taught Plato's philosophy in Florence around 1438–1439 at the Medici Academy. However, his new polytheistic vision for the reconstruction and the revival of the declining Byzantine Empire faced severe criticism and even persecution in Byzantium. But his ideas influenced various Renaissance thinkers, such as Marsilio Ficino (1433–1499) and his vision of an »antique theology« (*prisca theologia*), which could combine both pre-Christian and Christian elements in its overall system. Ficino also translated later in 1463 the *Corpus Hermeticum*, considered the »oldest religion of humanity«. These were developments not only affecting the religious realm, but also late medieval science, as they were closely connected with the scientific developments of the day, including the rise of alchemy and a new use of astrology.<sup>57</sup> All this pertained to a resistant polytheistic nativism and the »concomitant alternatives« to the established Christian monotheism that accompanied the complex European History of Religion in its long course.

## CONCLUDING REMARKS

By anchoring the academic Study of Religion firmly in the wider Study of Culture (*Kulturwissenschaft*), Gladigow's focus mainly lies on the interrelations between various societal spheres. He also discovers unusual religious forms and expressions beyond the conventional and already known religious domain. It is in this context that he explores a specifically European History of Religion in which religious productivity was attained to a large extent through non-conventional processes of diffusion and enculturation, namely through philology, literature, philosophy, and last but not least, through the natural sciences. These domains contributed to the enrichment of the European religious landscape beyond the traditional Christian dominance.

<sup>57</sup> Gladigow, *Religio Docta bei Marsilio Ficino* 1992.

In order to capture this long-term and multifaceted process, Gladigow examines closely the conditions of plurality in Europe from the Renaissance onwards and especially after the Enlightenment. It is important to note here the differences between the »horizontal« and »vertical transfer«, as well as the »diffusion« of religious ideas and contents in the context of the European History of Religion, whereby the transmission of scientific models into religious interpretations clearly belongs to the vertical axis. In general, what characterises the European History of Religion in modern times is its strong pluralistic character enabling the coexistence or the concurrence between different meaning and orientation systems and worldviews, religious, scientific, secular or otherwise.

Gladigow's work on the natural sciences within the European History of Religion initiated a novel and fruitful research paradigm. Its influence is visible in various contexts, such as in dissertations<sup>58</sup> and in a public lecture series at the University of Tübingen,<sup>59</sup> which remained unfortunately unpublished. There are also scholars of religion in Germany and beyond who adopted this framework; for example, when studying the transformation and perpetuation of religious discourses in the wake of their entanglement with the natural sciences,<sup>60</sup> the interactions between the religious histories of Far Eastern cultures and Europe in the 20<sup>th</sup> century, and the ways in which the religious views of great physicists have also contributed to the history of the academic Study of Religion.<sup>61</sup> Aside from this, research on the European History of Religion has expanded since Gladigow's first contributions to the topic and was enriched with further systematic reflection. At times, it was also placed on a broader chronological canvas by including the various historical and cultural articulations of Europe's ancient and medieval religious backgrounds.<sup>62</sup> Ho-

58 Makrides, *Die religiöse Kritik* 1995; Sekler, *Komplexer religiöser Pluralismus* 2013.

59 During the Winter Term 1986–1987, entitled *Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen* (Developments in the Natural Sciences from the Point of View of the History of Religion), see Cancik-Lindemaier and Cancik, *Das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Anhang (this volume).

60 Rüpke, *Religion und Wissenschaft* 2001; Stuckrad, *Naturwissenschaft und Religion* 2009; idem, *The Scientification of Religion* 2014.

61 Löhr, *Religionswissenschaftliche Theorien* 1999; idem, *Religion—Mythos—Wissenschaft* 2001; idem, *Albert Einstein* 2009; idem, *Max Planck* 2012; Grieser, *Imaginationen des Nichtwissens* 2015; eadem, *Blue Brains* 2017.

62 Auffarth, *Europäische Religionsgeschichte* 2010; Zander, »Europäische« *Religionsgeschichte*

wever, the religious history of Eastern and South Eastern Europe, where Orthodox Christianity and Islam historically had firm footholds, was mostly left out, despite the fact that Orthodox Christianity presents numerous idiosyncrasies in the domain of the science-religion relationship.<sup>63</sup> Suffice it to mention here the rise and establishment of the Marxist-Leninist »political religion« in the Soviet Union during the 20<sup>th</sup> century, which was legitimised inter alia through the so-called »scientific atheism« (*nauchnyi ateizm*) by discrediting and even persecuting conventional religions.<sup>64</sup> Bearing this in mind, only a balanced, comparative and truly inclusive European History of Religion that takes into consideration all parts of the continent can locate and unearth its numerous religious and cultural specificities, as well as their potential global significance.

To sum up: Gladigow's pioneering work in developing a specifically European History of Religion of the early modern and modern times<sup>65</sup> does not aim at justifying a new form of Eurocentrism. His main aim is to unearth the largely ignored facets of a specifically European History of Religion beyond the Christian dominance and to analyse the factors and dynamics that have influenced religious developments. To this purpose, he emphasises the catalytic growth of the natural sciences and their numerous contributions to the impressive religious productivity of Europe. This is because Europe's particularity in modern times also has to do with a high degree of enhanced competition between various meaning systems, religious, secular or otherwise. Gladigow argues for a »polytheism of values« (Max Weber, 1864–1920) in the modern context, which has been praised as a unique feature of modern Europe<sup>66</sup> and needs further systematic examination and explanation.<sup>67</sup> Chronologically, Gladigow places more emphasis on the period after the Renaissance without, however, neglecting the ancient Greek and Roman legacy of modern developments, the diachronic religious plurality of Europe, and more generally the great significance of the polytheistic religious option. His inten-

---

2016.

63 Makrides and Woloschak, *Orthodox Christianity and Modern Science* 2019.

64 Thrower, *Marxist-Leninist »Scientific Atheism«* 1983.

65 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit* 2009.

66 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 35–36.

67 Gladigow, *Der alte und der neue Polytheismus* 2001.

se preoccupation with the modern natural sciences and their implications for religious developments placed this topic squarely within the academic Study of Religion by initiating a new promising research paradigm. His main idea in this approach is to move away from the model of a fundamental competition between science and religion in modernity, as well as the more recent attempts to reconcile the two, in view of harmonising science and religion in the postmodern period. In his opinion, science and religion are not diametrically opposed systems of knowledge or totally distinct spheres of influence; they have been entangled in numerous productive ways in the context of European modernity. He thus attempts to show that the impressive development of the natural sciences gave rise, among other things, to numerous novel expressions (e.g., aesthetics, nature-focused spiritualities and mysticism, sacralisation of nature, ethical norms) that have greatly enriched Europe's religious repertoire. This should be considered as a major contribution of the academic Study of Religion to the ongoing multifaceted debates about the relationship between science and religion.

## BIBLIOGRAPHY

- ABLONDI, FRED:** *Reading Nature's Book: Galileo and the Birth of Modern Philosophy*. New York: Peter Lang 2016.
- ANTES, PETER; PAHNKE, DONATE (EDS.):** *Die Religion von Oberschichten. Religion—Profession—Intellektualismus*. Marburg: diagonal 1989.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Europäische Religionsgeschichte—ein kulturwissenschaftliches Projekt. In: *Theologische Literaturzeitung* 135 (2010), 755–768.
- CHADWICK, OWEN:** *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge UP 2000.
- COPAN, PAUL, ET AL. (EDS.):** *Dictionary of Christianity and Science: The Definitive Reference for the Intersection of Christian Faith and Contemporary Science*. Grand Rapids, MI: Zondervan 2017.
- DAVIE, GRACE:** *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd 2002.
- DE RIDDER, JEROEN; PEELS, RIK; VAN WOUDEBERG, RENÉ (EDS.):** *Scientism: Prospects and Problems*. New York: Oxford UP 2018.

- FREELY, JOHN:** *Light from the East: How the Science of Medieval Islam helped to Shape the Western World*. London: Tauris 2011.
- FREUDENTHAL, GAD:** *Science in Medieval Jewish Cultures*. Cambridge: Cambridge UP 2011.
- FUNKENSTEIN, AMOS:** *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton: Princeton UP 1986.
- GLADIGOW, BURKHARD:** See joint bibliography/Gesamtbibliographie.
- GRANT, EDWARD:** *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. Cambridge: Cambridge UP 2006.
- GRIESER, ALEXANDRA:** Imaginationen des Nichtwissens: Zur Hubble Space Imagery und den Figurationen des schönen Universums zwischen Wissenschaft, Kunst und Religion. In: Annette Wilke; Lucia Traut (eds.): *Religion—Imagination—Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 451–486.
- GRIESER, ALEXANDRA:** Blue Brains: Knowledge Formation and Aesthetic Ideologies between Religion and Science. In: Alexandra Grieser; Jay Johnston (eds.): *Aesthetics of Religion: A Connective Concept*. Berlin/Boston: De Gruyter 2017, 237–270.
- HAAG, JAMES W.; PETERSON, GREGORY R.; SPEZIO, MICHAEL L. (EDS.):** *The Routledge Companion to Religion and Science*. London/New York: Routledge 2012.
- HANNEMANN, TILMAN:** *Religiöser Wandel in der Spätaufklärung am Beispiel der Lavaterschule 1770–1805*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- HARRISON, PETER:** *Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge UP 2009.
- HARRISON, PETER (ED.):** *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Cambridge: Cambridge UP 2010.
- HOOPYKAAS, REIJER:** *Religion and the Rise of Modern Science*. Edinburgh: Scottish Academic Press 1972.
- KIPPENBERG, HANS GERHARD:** *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck 1997.
- KONDYLIS, PANAJOTIS:** *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag [1981] 1986.
- LEHMANN, HARTMUT:** *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen: Wallstein 2004.

- LÖHR, GEBHARD:** Religionswissenschaftliche Theorien und Theorieelemente bei berühmten Physikern des 20. Jahrhunderts. In: Dieter Zeller (ed.): *Religion im Wandel der Kosmologien*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1999, 69–103.
- LÖHR, GEBHARD:** Religion—Mythos—Wissenschaft. Anmerkungen zu ihren Beziehungen im 20. Jahrhundert. In: *Saeculum* 52 (2001), 121–156.
- LÖHR, GEBHARD:** Albert Einstein. For and Against Religion. In: Nicolaas A. Rupke (ed.): *Eminent Lives in Twentieth-Century Science and Religion*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009, 155–177.
- LÖHR, GEBHARD:** Max Planck—ein Gegner des Christentums? Die Debatte um Plancks Haltung zur Religion nach dem Zweiten Weltkrieg. In: *Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte* 35 (2012), 42–61.
- MAKRIDES, VASILIOS N.:** *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821. Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte*. (Tübinger Beiträge zur Religionswissenschaft, 2). Frankfurt am Main: Peter Lang 1995.
- MAKRIDES, VASILIOS N.:** Jenseits von herkömmlichen Religionsformen: Kulte um Personen, säkulare Systeme, politische Religionen. In: Michael Stausberg (ed.): *Religionswissenschaft*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012, 269–281.
- MAKRIDES, VASILIOS N.; WOLOSCHAK, GAYLE E. (EDS.):** *Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Ambiguities, Potential*. (Science and Orthodox Christianity/SOC, 1). Turnhout: Brepols 2019.
- MERTON, ROBERT KING:** *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* (First Edition 1938). New York: Harper & Row 1970.
- MOLTMANN, JÜRGEN:** *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. Minneapolis: Fortress Press 1993 [*Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Kaiser 1985].
- NEEDHAM, JOSEPH:** *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. Hoboken: Taylor and Francis 2013.
- NELSON, BENJAMIN:** *On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilizations: Selected Writings*. Edited by Toby E. Huff. Lanham: Lexington Books 2012.
- NICOLAIDIS, EFTHYMIOS:** *Science and Eastern Orthodoxy: From the Greek Fathers to the Age of Globalization*. Translated by Susan Emanuel. Baltimore: Johns Hopkins UP 2011.

- OVERHOFF, JÜRGEN; OBERDORF, ANDREAS (EDS.):** *Katholische Aufklärung in Europa und Nordamerika*. Göttingen: Wallstein 2019.
- RÜPKE, JÖRG:** Religion und Wissenschaft. In: Wolfgang Bergsdorf; Hans Hoffmeister; Jörg Rüpke (eds.): *Weltreligionen im 21. Jahrhundert*. Weimar: RhinoVerlag 2001, 59–74.
- SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH; STROHM, CHRISTOPH (EDS.):** *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*. Gütersloh/Heidelberg: Gütersloher Verlags-  
haus/Verein für Reformationsgeschichte 2017.
- SEKLER, MANUELA:** *Komplexer religiöser Pluralismus im Rahmen von Philosophie, Naturwissenschaften und Literatur bei Friedrich von Hardenberg (Novalis). Ein Beitrag zur europäischen Religionsgeschichte*. (Tübinger Beiträge zur Religionswissenschaft 7) Frankfurt am Main: Peter Lang 2013.
- STUCKRAD, KOCKU VON:** Naturwissenschaft und Religion: Interferenzen und diskursive Transfers. In: Hans G. Kippenberg; Jörg Rüpke; Kocku von Stuckrad (eds.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Vol. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/UTB 2009, 441–467.
- STUCKRAD, KOCKU VON:** *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*. Berlin/Boston: De Gruyter 2014.
- STUMP, JAMES B.; PADGETT, ALAN G. (EDS.):** *The Blackwell Companion to Science and Christianity*. Malden, MA: Wiley-Blackwell 2012.
- THROWER, JAMES:** *Marxist-Leninist »Scientific Atheism« and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. New York: Mouton 1983.
- WHITE, LYNN:** The Historical Roots of our Ecological Crisis. In: *Science* 155 (1967), 1203–1207.
- ZANDER, HELMUT:** *»Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung—Konsequenzen im interkulturellen Vergleich*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2016.

»MITLAUFENDE ALTERNATIVEN«  
IN DER EUROPÄISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE  
ALS KÜNSTLERISCHE INSPIRATIONSQUELLEN.  
EINE LITERARISCHE FELDFORSCHUNG  
BEI FERNANDO PESSOA

STEFFEN DIX

EINLEITUNG: EUROPÄISCHE RELIGIONSGESCHICHTE  
ALS MODELL FÜR RELIGION IN DER MODERNE

Das Werk Burkhard Gladigows, und insbesondere das von ihm angestoßene Projekt einer »Europäischen Religionsgeschichte«, muss in Beziehung gesetzt werden zu der Rekonstituierung der Religionswissenschaft als ein Fach, das im Rahmen von Kulturwissenschaft zu verorten ist. Ich beginne daher mit einer generellen Beobachtung.

In seinem Aufsatz »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, gedruckt erstmalig im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, schrieb Max Weber einen für die Kulturwissenschaften bedeutenden Satz, der seit seiner Publikation im Jahre 1904 nichts an seinem Stellenwert verloren hat: »Will man solche Disziplinen, welche die Vorgänge des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt ihrer Kulturbedeutung betrachten, ›Kulturwissenschaften‹ nennen, so gehört die Sozialwissenschaft in unserem Sinne in diese Kategorie hinein.« In den Kulturwissenschaften geht es, so heißt es weiter bei Weber, um die »qualitative Färbung der Vorgänge«.<sup>1</sup>

Bezieht man dies auf die Säkularisierungsdebatte oder auf medienwirksame Schlagworte wie das von der »Wiederkehr der Götter« oder dem »Megatrend Respiritualisierung«, die spätestens am Ende des 20. Jahrhunderts anfangen, die öffentliche Meinung zu beeinflussen, so kommt man nicht umhin, einige eklatante Widersprüche zu entdecken. Die rein quantitative Abnahme religiöser Praxis oder die Differenzierung sozialer Sphären begründen die logische Funktion und Struktur des Begriffes Säkularisierung ebenso wenig, wie

---

1 Weber, *Die »Objektivität«* 1904, 40–41.



es eine vermeintlich neue Sichtbarkeit religiöser Phänomene in den verschiedensten Bereichen des sozialen und kulturellen Lebens erlaubt, die »Rückkehr der Religion(en)« zu proklamieren. Die Frage sollte vielmehr lauten, ob Religion wirklich eine neue Sichtbarkeit erfuhr – und wenn ja, wie diese sich genau gestaltet –, oder ob es eventuell nur eine neue Sensibilität – visuelle, auditive, wie auch immer – für religiöse Sachverhalte gibt? Es ist bezeichnend, dass Thomas Luckmann zumindest mündlich mehrfach wiederholte, er wäre mit dem Titel seines Buches *The Invisible Religion*, erstmals 1967 in New York erschienen, niemals recht einverstanden gewesen, vielmehr sei es der Verlag gewesen, der ihn aus rein verkaufsfördernden Gründen dazu gedrängt habe. Insofern kann das Sprechen von einer »Rückkehr der Religion(en)« oder einer »Wiederkehr der Götter« trügerisch sein. Wahrscheinlich handelt es sich eher um Begriffe, die der Selbstversicherung dienen, um erneut über etwas schreiben oder referieren zu können, von dem man fälschlicherweise annahm, es sei schon verschwunden gewesen – Gott, die Götter, die Religionen, das Sakrale, etc.<sup>2</sup> Obwohl Säkularisierung historisch sehr komplexe Phänomene umschreibt, gibt es zumindest in einer historischen Perspektive für ein angenommenes Verschwinden keine hinreichenden Belege,<sup>3</sup> weder in einem quantitativen noch in einem qualitativen Sinne. Darüber hinaus, und trotz großer Unterschiede, wurde Europa zur »exception«<sup>4</sup> erklärt angesichts einer weltweit eher steigenden Religiosität. Auf die theoretische Vielschichtigkeit des Phänomens der Säkularisierung kann hier nicht näher eingegangen werden; es soll aber wiederholt betont werden, dass quantitative Belege immer eine »qualitative Färbung« einfordern.

Setzt man Säkularisierung freilich mit der Möglichkeit einer kritischen oder »ungläubigen« Position gleich, so kann schon in der Antike von einer vorangeschrittenen Säkularisierung in dem Sinne gesprochen werden, wie Platon in den *Nomoi* gar die Todesstrafe in Erwägung zog für einige seiner Zeitgenossen, die sich wiederholt oder beharrlich, und selbst nach »verstandesmäßigem« Nachhilfeunterricht, dem Glauben an die Götter verweigerten. Im Angesicht eines so hohen Strafmaßes scheint Religionsfrevl (Asebie) in

2 Vgl. zu den Vertretern der »Rückkehrthese« zusammenfassend Lörke; Jochum, *Religion und Literatur* 2015, 9.

3 Vgl. dazu den sehr aufschlussreichen Ansatz zu einer Historisierung der Säkularisierungsdebatte bei Gorski, *Historicizing the Secularization Debate* 2000 und 2003.

4 Vgl. Davie, *Europe* 1999.

den Zeiten Platons kein Bagatelldelikt gewesen zu sein, sondern vielmehr eine staatsgefährdende Straftat. Was die Atheisten betrifft, so wird unterschieden in zwei Kategorien, zum einen die »redliche Atheisten«, die für fünf Jahre in eine Art intellektuelle Besserungsanstalt gesteckt werden, wo ihnen die Möglichkeit gegeben wird, »wieder zur Vernunft« zu kommen und die Götter zu ihnen *zurückkehren* zu lassen.<sup>5</sup> Sollten sie nach ihrer Entlassung diese *Rückkehr* erneut rückgängig machen, also abermals straffällig werden, und wiederholt die »Vernunft« verlieren, bleibt nur noch das Todesurteil. »Heuchlerische Atheisten« hingegen werden lebenslänglich in einem Zuchthaus inhaftiert, und nach dem Tod wird ihre Leiche unbestattet über die Landesgrenze geworfen.

Ein anderes Beispiel der empirischen Ungenauigkeit einer angenommenen »Rückkehr« von Göttern oder Religionen findet sich in einem zeitlich und örtlich ganz anderen Kontext, oder genauer in einem kleinen Text des portugiesischen Essayisten Ramalho Ortigão, der ungefähr im Jahre 1870 zur Religion seiner portugiesischen Landsleute folgende Satire schrieb:

Im dogmatischen Sinne des Wortes war man nie weniger religiös als heute. Die strenge und bewusste Ungläubigkeit bei den einen, die unreflektierte, wortreiche und unverfrorene bei den anderen, hat alle sozialen Schichten bis hin zu einem Punkt ergriffen, an dem es möglich ist, beispielsweise in der Osterwoche eine Kirche voll mit wirklich devoten Treuerherzigen vorzufinden, unter denen es aber keinen einzigen wirklich Gläubigen gibt. Für die Menge scheint das Dogma entweder eine gleichgültige, eine unbekannte oder eine widerlegte Angelegenheit zu sein.<sup>6</sup>

Diese Bestandsaufnahme ist insofern verwunderlich, da es in den Zeiten des autoritären Staatslenkers António de Oliveira Salazar, also etwas mehr als 60 Jahre nach den Aufzeichnungen Ramalho Ortigãos, geläufig war, die beiden Adjektive »portugiesisch« und »katholisch« als Synonyme zu begreifen. Es kam also in Portugal bereits in den 1930er Jahren zu einer »Rückkehr« der Religion, gewissermaßen zu einer De-säkularisierung, und das schon einige

5 Dieses und die folgenden Zitate: Platon, *Nomoi* 1990, 908e–909a; 909a–c.

6 Ortigão, *As Farpas* 2007, 781.

Jahre, bevor die Säkularisierungsdebatte überhaupt in Fahrt kam. Diese beiden Beispiele sollen nur als Hinweis dafür dienen, dass man ebenso gut umgekehrt für eine *immerwährende*, eine *beständige* oder zumindest eine intervallmäßige Rückkehr der Religionen oder Götter argumentieren könnte, die im logischen Sinne dann jedoch keine tatsächliche Rückkehr mehr wäre, da sie ja eben beständig ist oder andauert.

Die nötigen Grundlagen zu einer mehr ins Detail gehenden und qualitativ differenzierenden Betrachtungsweise wurden bereits in den 1990er Jahren von Burkhard Gladigow gelegt, der in seinem Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte die Annahmen einer vermeintlichen Rückkehr der Religionen und Götter im 20. Jahrhundert zumindest implizit entkräftete (s. Grieser, Hermann und Auffarth in diesem Band). Wenn er ganz zutreffend behauptet, spätestens seit der Renaissance habe sich in Europa ein Bewusstsein dafür herausgebildet, »dass die ›anderen‹ Religionen zum ›natürlichen Umfeld‹ der eigenen Religion gehören«,<sup>7</sup> könnte man im Umkehrschluss irrtümlich annehmen, die ›anderen‹ Religionen würden eventuell auch verschwinden, wenn einem die eigene Religion abhanden kommt. Zumindes in der quantitativen Soziologie tut man sich schwer damit, die seit der Renaissance neben den ›positiven‹, institutionalisierten Religionen bestehenden »Unterströmungen«, verdrängte(n) Muster, ›Häresien‹, ›Alternativen‹, die explizit oder implizit mit dem Christentum konkurrieren können«,<sup>8</sup> in Betracht zu ziehen, was auch bedeutet, dass man den nicht geringen Vorrat der »koexistierenden informellen (...) religiösen Orientierungsmuster und Deutungssysteme«<sup>9</sup> nahezu unbeachtet beiseiteschiebt. Ebenso hat man in der geläufigen Säkularisierungsdebatte bisher nur vereinzelt analytische Aufmerksamkeit darauf gelenkt, wie das Säkulare selbst mit der Religion in *Konkurrenz* steht. Ob diese Ausblendung bewusst oder unbewusst geschah, mag dahingestellt sein, hilfreich wäre es allerdings, erneut auf die Argumentation Talal Asads zu verweisen, der schon frühzeitig das Säkulare als eine ›Alterna-

7 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance* 2006, 6. Gladigow bezieht sich in seiner Argumentation zwar hauptsächlich auf Italien, die Beispiele lassen sich aber ausdehnen, insbesondere auf die Iberische Halbinsel, die von weit vor der Renaissance bis Anfang des 16. Jahrhundert religiösen Pluralismus aufwies, weiterhin aber mit religiösem Pluralismus konfrontiert blieb, gerade hinsichtlich der außereuropäischen »Entdeckungen«. Dazu Dix, *Roman Catholicism* 2008.

8 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance* 2006, 1.

9 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 2005, 291.

tive« – oder eigentlich als eine Ideologie – verstand, die explizit oder implizit mit dem Christentum oder mit anderen Religionen konkurriert.<sup>10</sup> Befürworter der ›Rückkehrthese‹ missverstehen damit entweder die Genealogie des Säkularen oder eben die Europäische Religionsgeschichte: »Das dramatisch Neue in der Europäischen Religionsgeschichte ist nicht so sehr ein Pluralismus von Religionen, sondern ein ›problemloser‹ Pluralismus von Religionstypen.«<sup>11</sup> Darüber hinaus blieb in der Säkularisierungsdebatte der »›vertikale Transfer‹ von Ereignissen, Thesen der Geistes- und Naturwissenschaften in den Bereich von Religion« ebenso ausgeblendet wie die spannungsvollen und dauerhaften Wechselbeziehungen zwischen Religion und literarischen und künstlerischen Äußerungen, inklusive ihrer »sinnstiftenden Funktion«.<sup>12</sup> Bisher gab es von Seiten der Soziologie nur selten ein Interesse für die Gleichzeitigkeit von Säkularisierung und Präsenz von Religion in herkömmlichen und neuen Medien. So waren es bezeichnenderweise nicht Sozialwissenschaftler, sondern Kultur- und Medienwissenschaftler, die auf dem Höhepunkt der Säkularisierungsdebatte eine andere Herangehensweise anmahnten: »(...) the modern age has not been the age in which the sacred has been abolished but rather the age of its dissemination in profane space, its democratization, its globalization.«<sup>13</sup>

Obwohl es eigentlich nicht mehr nötig wäre, auf die Unstimmigkeiten der ›Rückkehrthese‹ aufmerksam zu machen oder die Säkularisierungsdebatte erneut zu beanstanden, soll an dieser Stelle eine kurze literarische Feldforschung Burkhard Gladigows Auffassung von einer »Europäischen Religionsgeschichte« gerade in dem Sinne bekräftigen, wie er unter Bezugnahme auf das Modell des antiken Polytheismus<sup>14</sup> auf ein enormes Reservoir gleichzeitiger und miteinander existierender Sinnstiftungen hinweist. Diese alternativen Sinnstiftungen waren im Prinzip immer präsent, sie brauchen nicht zurückkehren und unterliegen nur beschränkt einer soziologischen Bewertbarkeit

---

10 Asad, *Formations of the Secular* 2003.

11 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance* 2006, 22.

12 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 2005, 294.

13 Groys, *Medium Religion* 2011, 23.

14 Dass es sich um mehr als eine historische Analogiebildung und vielmehr um ein Denkmolell handelt, wird sichtbar in den zahlreichen systematischen Artikeln zum Thema: Gladigow, *Polytheismus. Akzente* 1997; *Polytheismus. HrwG* 1998; *Polytheismus MLR* 3, 2000; *Polytheismus, Webers ›Religionssystematik‹* 2001; *Polytheismus und Monotheismus*. 2002.

im Hinblick auf quantitative Abnahme oder Zunahme. Es geht im konkreten Fall um einen Einblick in das Werk Fernando Pessoa, bei dem es ironischerweise explizit um die *Rückkehr der Götter* geht und der schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einige der brilliantesten Erklärungen zu einer scheinbar einsetzenden Säkularisierung niederschrieb.

## DIE »RÜCKKEHR DER GÖTTER« AM RANDE EUROPAS

Was religiöse Neubegründungen und Wiederbelebungen oder allgemein religiöse Eigeninitiativen und Kreativität anbelangt, so waren die ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts in Europa eine sehr turbulente und fruchtbare Zeit. Sowohl in der Kunst und Literatur als auch im sozialen und wissenschaftlichen Leben waren diese Jahre religiös recht musikalisch, zumindest wenn man den für die klassische Moderne typischen Verzicht auf Tonalität und eine beständig wachsende Stilvielfalt berücksichtigt. Nahezu alle Facetten dieser Dynamik kann man im Werk des portugiesischen Dichters Fernando Pessoa wiederfinden, was zunächst etwas sonderbar klingen mag, da er nach einigen Kindheitsjahren im südafrikanischen Durban im Jahre 1905 endgültig ins heimatliche, damals noch sehr überschaubare und provinzielle Lissabon zurückkehrte, das er bis zu seinem Tode im Jahre 1935 nicht mehr verließ. Er lebte somit an der Peripherie der künstlerischen und geistigen Strömungen seiner Zeit in einem Land, das sich spätestens seit einem Militärputsch im Jahre 1926 politisch und kulturell immer weiter abschottete. Seine metaphysischen Antennen, um an dieser Stelle einen schönen Ausdruck von Thomas Hürlimann zu benutzen, waren freilich nicht ins Leere gerichtet. Sie waren empfangsbereit für die in jener Zeit so häufigen Reformulierungen, Traditionsbrüche oder spirituelle Erneuerungen. Pessoa hatte am religiösen Wandel seiner Zeit ein enormes theoretisches Interesse, wobei er freilich eher ein Dichter als ein systematischer Denker blieb.

Ein umfassendes Studium seiner theoretischen, zum Großteil noch unveröffentlichten Schriften zu religiösen Phänomenen und eine genaue Betrachtung seiner umfangreichen »religiösen Bibliothek« steht zwar immer noch aus, aber es lässt sich leicht erkennen, dass Pessoa mitunter einen wissenschaftlichen Zugang zur Religion erprobte und gleichzeitig die verschiedensten religiösen Alternativen sozusagen für den Eigenbedarf testete. Schon

in jungen Jahren sympathisierte Pessoa mit den immer virulenter werdenden antiklerikalen und antikatholischen Strömungen Portugals, die im Jahre 1911 zu einer der frühesten Trennungen zwischen Staat und Kirche in Europa führten. Im Entwurf eines Briefes aus dem Jahre 1907, gerichtet an den Pfarrer seiner Kirchengemeinde *Nossa Senhora dos Mártires*, deutete er die Bitte um Exkommunikation an:

Am (...) Juli 1888 wurde ich in dieser Gemeinde – in dieser Kirche – getauft, geboren wurde ich am 13. Juni desselben Jahres. Nun bedingt aber die Taufe, wie mir scheint, die Eingliederung des Opfers in die Katholische Kirche, nötigt das Individuum, während es noch ein irrationales Wesen ist, einer allzu menschlichen Gemeinschaft beizutreten, mit deren Theorien es, im Juli 1888 getauft, im späteren Mannesalter gedanklich vielleicht nicht einverstanden sein möchte.<sup>15</sup>

Dieser Brief blieb nur als Fragment erhalten, Pessoa betonte jedoch wiederholt, er sei ein Bruder im Geiste des Dichters und Essayisten Antero de Quental (1842–1891), der im Jahre 1871 mit dem kurzen Text *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (»Die Gründe für die Dekadenz der Völker der Iberischen Halbinsel in den letzten drei Jahrhunderten«) einiges Aufsehen erregte und eine ganze Generation beeinflusste. Indem er sich explizit auf eine für die Wirtschaftsentwicklung förderliche »protestantische Ethik« bezog, nahm Quental in diesem Text bereits Gedanken Max Webers vorweg und beschuldigte die Katholische Kirche des moralischen und wirtschaftlichen Verfalls in Portugal und Spanien. Einen ähnlichen oder noch stärkeren Einfluss auf das Denken Pessogas hatte der schottische Politiker und Journalist John Mackinnon Robertson (1856–1933), den man trotz zahlreicher Publikationen heute eigentlich nur als einen der führenden Vertreter der sogenannten »Christ myth theory« kennt.<sup>16</sup> Hauptsächlich unter dem Einfluss von Quental und Robertson, und indirekt auch des radikalen Säkularisten Charles Bradlaugh (1833–1891), kehrte Pessoa dem Christen-

15 Pessoa, *Ich Ich Ich* 2018, 27.

16 Ganze 23 Bände von Robertsons Publikationen befinden sich in der Privatbibliothek Pessogas.

tum den Rücken und sprach spätestens ab 1914 ein offenes Lob auf den antiken Polytheismus<sup>17</sup> aus, den er mitsamt Votivtafeln wiederbeleben wollte, ihn gleichzeitig aber auch zu modernisieren gedachte. Was zunächst paradox klingen mag, ist insofern verständlich, als sich seine wichtigsten Heteronyme selbst als Heiden oder Neuheiden begriffen.<sup>18</sup>

Im Gesamtwerk Pessoa's wurden laut letzten Zählungen 136 fiktive Autoren festgestellt, wobei es sich bei einem Heteronymen um eine in der Weltliteratur einzigartige Konstellation handelt. Zwar gab es beispielsweise auch in den philosophisch-dichterischen Schriften Søren Kierkegaards Pseudonyme (z. B. Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Hilarius Buchbinder), die sich teilweise sehr nahestanden, sie waren aber keine Heteronyme im Sinne Pessoa's. Diese verfügen über einen eigenen Lebenslauf, über eine eigene Handschrift, über einen sehr eigenen literarischen Stil, nahmen anhand ihrer Veröffentlichungen am kulturellen Leben Portugals teil, trafen sich miteinander und begehrten in mancher Hinsicht gegen ihren eigenen Schöpfer Fernando Pessoa auf. Und folgt man einer Aussage des Heteronyms 'Álvaro des Campos', so waren, wie bereits erwähnt, die wichtigsten Heteronyme Heiden:

Mein Meister Caeiro war kein Heide: Er war das Heidentum. Ricardo Reis ist ein Heide, António Mora ist ein Heide, ich bin ein Heide; selbst Fernando Pessoa wäre ein Heide, gäbe es da nicht diesen verwickelten Knäuel in seinem Inneren. Aber Ricardo Reis ist ein Heide vom Charakter her, António Mora ist ein Heide von der Intelligenz her, ich bin ein Heide aus Revolte, was soviel bedeutet wie vom Temperament her. Bei Caeiro gibt es keine Erklärung für das Heidentum; es war eine Wesensgleichheit.<sup>19</sup>

In einem weiteren, posthumen Text, der sich auf 1914 oder 1915 datieren lässt, gibt es im Werk Pessoa's eine offene Abrechnung mit dem Christentum, das letztlich nichts anderes sei als eine heidnische Häresie. Dieser Text,

17 Ausführlicher zur »Renaissance« oder zur Neubegründung des Polytheismus in der Neuzeit, siehe Gladigow, *Polytheismen der Neuzeit* 2005.

18 Zur Einordnung von Paganismus und Neo-Paganismus: Mohr, *Paganismus* 2003.

19 Pessoa, António Mora et al. 2008, 41–42.

geschrieben im typisch aggressiven Tonfall der avantgardistischen Manifeste jener Jahre, trägt den Titel *Allgemeines Programm des Portugiesischen Neuheidentums* und ist in vielerlei Hinsicht ein Schlüsseldokument – mit hoher Wahrscheinlichkeit vom Heteronym Ricardo Reis geschrieben – insbesondere in der Art, wie es zu einer deutlichen Differenzierung zwischen einem orthodoxen und einem heterodoxen Heidentum kommt, unter Zuordnung zu den entsprechenden Heteronymen. Um die hohe Komplexität dieses neuheidnischen Versuches zu veranschaulichen, soll an dieser Stelle ein etwas längerer Ausschnitt aus diesem Programmfragment zitiert werden:

Jener Zweig der portugiesischen neuheidnischen Bewegung, der sich innerhalb des Begriffs Heidentum als der orthodoxe Zweig bezeichnen lässt, betrachtet die christliche Religion als ein Produkt der römischen Dekadenz, die sich festsetzen konnte, da sie einen kontinuierlichen sozialen Zustand darstellt. Er betrachtet den Christismus zum Teil als eine einfache heidnische Häresie des Glaubens, eine das Wesen und nicht die Form betreffende Häresie [...]. Der andere Zweig unseres Neuheidentums akzeptiert die moderne Empfindsamkeit und ihre morbiden Resultate [...] hält sie aber gleichzeitig für unausrottbar. So denkt er zwar nicht an eine Neubegründung des Heidentums oder hält diese gar für möglich, er geht jedoch davon aus, dass das Heidentum das ewige Fundament unserer Zivilisation ist [...].

Nach ihrer völligen Fertigstellung werden wir die beiden theoretischen Werke publizieren, auf die sich in seinen unterschiedlichen Zweigen das portugiesische Neuheidentum beruft: DIE RÜCKKEHR DER GÖTTER von António Mora und DAS HÖHERE HEIDENTUM von Fernando Pessoa. Zuvor jedoch sollte jenes fundamentale Werk veröffentlicht werden, in dem die gesamte Bewegung ihren Ursprung findet, und insbesondere der Zweig, den wir den orthodoxen genannt haben – DER HÜTER DER HERDEN UND ANDERE GEDICHTE UND FRAGMENTE von Alberto Caeiro (1889–1915). [...]

Der nur von Fernando Pessoa repräsentierte Zweig glaubt, dass, so wie die christistische Bewegung nichts weiter als die Verinnerlichung des Heidentums war, das Neuheidentum grundsätzlich dem Anfang des Christismus folgen sollte, natürlich aber in seinem wahren Sinn. [...] Fernando Pessoa glaubt, dass der Irrtum und die Krankheit des



Christismus nicht aus seiner Verinnerlichung des Heidentums herühren, sondern eher daher, dass er sich geirrt hat auf dem Weg zur Seele. Mit anderen Worten: Für eine Verinnerlichung des Heidentums wäre es notwendig, den inneren Sinn des Polytheismus herauszufinden, also was der Polytheismus in seinem subjektiven Wesen darstellte.<sup>20</sup>

Pessoa veröffentlichte zu Lebzeiten praktisch keinen seiner vielen theoretischen Texte zum Neuheidentum, benutzte die Begriffe »Christismus« oder »christistisch« sehr unsystematisch, hinterließ aber eine große Anzahl an Publikationsplänen, aus denen sich das gesamte neuheidnische Programm relativ sicher rekonstruieren lässt. Die zentrale Figur dieses Neuheidentums ist Alberto Caeiro, mit dem die für eine Neubegründung des antiken Heidentums nötige Objektivität zurückkehrt. Im Sinne von Pessogas heidnischem Programm meint Objektivität die Negation jeglicher Individualität oder Persönlichkeit, denn für die triumphale Rückkehr der Götter ist es unentbehrlich, dass der Mensch sich *nicht* seiner selbst bewusst ist, dass er sich vor den Göttern *nicht* als etwas »ganz Anderes« versteht. In Caeiro's Werk wird die Grundlage für die Wiederkehr der Götter geschaffen, indem er ausnahmslos behauptet, er habe vom Weltganzen keinerlei begriffliche Vorstellung: »Was ich denke über die Welt!/Was weiß ich, was ich denke über die Welt!/Erkrankte ich, dächte ich darüber nach.«<sup>21</sup> Caeiro sieht sich selbst nicht als etwas, das der Welt fremd gegenübersteht, sondern er begreift sich als einen immanenten Teil derselben. Caeiro wird damit zum »Meister« für alle Heiden im Werk Pessogas, er ist nahezu mit allen Prädikaten eines Religionsstifters ausgestattet. Die orthodoxen Anhänger – oder man müsste schon sagen die *apóstolos* – verkünden Caeiro als den Neubegründer des Heidentums, und die antiken Götter werden tatsächlich wieder lebendig im Werke Ricardo Reis', der seine eigenen Oden, geschrieben im Stile eines Horaz, als Votivtafeln auf deren Altäre ablegt:

Die Götter sind nicht gestorben: Unsere Vision von ihnen ist gestorben. Sie sind nicht von uns gegangen: Wir sehen sie nicht mehr. Entweder haben wir die Augen geschlossen, oder zwischen sie und

20 Ebd., 81–83.

21 Pessoa, *Alberto Caeiro* 2004, 21.

uns hat sich irgendein Nebel gelegt. Sie bestehen fort, sie leben, wie sie gelebt haben, mit derselben Göttlichkeit und derselben Ruhe.<sup>22</sup>

Der andere orthodoxe Heide im Programm ist António Mora. Dieser sieht sich selbst als Philosoph, der ironischerweise in einer psychiatrischen ›Heilanstalt‹ untergebracht ist. Die Ironie besteht grundsätzlich im Gebrauch des zwar nicht ungewöhnlichen, aber doch nicht sehr häufigen portugiesischen Wortgefüges *casa de saúde*, was wörtlich »Haus der Gesundheit« bedeutet. Bezieht man sich auf den oben zitierten Vers Caeiros, so ist es genau der Ort, an dem der Mensch sich vor der Welt schon nicht mehr als ›etwas Anderes‹ begreift, an dem die Götter also im eigentlichen Sinne nicht zurückkehren, sondern vielmehr schon immer da sind. Obwohl Pessoa sich durchweg abwertend auf Nietzsche bezieht, operiert er mit den Begriffen »Krankheit« und »Gesundheit« nahezu in derselben Form wie der deutsche Philosoph. António Mora, der Insasse einer ›Heilanstalt‹ in der Nähe Lissabons, macht es sich zur Aufgabe, die philosophischen, sozialen und politischen Prolegomena für die Neuerschaffung des Heidentums in langen Fragmenten darzulegen, wobei ein nicht unbescheidenes Grundanliegen im Entwurf einer Gegenthese zur *Kritik der reinen Vernunft* liegt. Einfach gesagt bedeutet dies: Die Welt existiert verstandesmäßig nicht in einer Gesamtheit, und die Individualität, das menschliche Bewusstsein und die Realität sind philosophische Irrtümer. Kant war für António Mora die maximale Repräsentation der »Krankheit« in der modernen Philosophie, da er versuchte, »im Menschen und im individuellen Bewusstsein die Realität des Universums zu zentralisieren«.<sup>23</sup> Die gesamte Philosophie Moras ist demgegenüber eine Interpretation eines Kernsatzes aus der Dichtung Caeiros: »Die Natur ist Teile ohne ein Ganzes.« In diesem grammatikalisch eigentlich unmöglichen Satz zeigt sich indirekt ein wiederholter Anklang an eine berühmte Auffassung Nietzsches: »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.«<sup>24</sup>

Während die beiden orthodoxen Heiden beharrlich versuchen, reelle Rückkehrmöglichkeiten auszuloten, müssen sich die beiden heterodoxen Heiden Álvaro de Campos und Fernando Pessoa – der sich in vier nachge-

22 Pessoa; Mora et al., *Rückkehr* 2008, 181.

23 Ebd. 482.

24 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* [1889] 1988, 78.

lassenen Gedichten als die Reinkarnation des Kaisers Julian Apostata präsentierte – eingestehen, dass eine wirkliche Götterwiederkehr nach 2000 Jahren der »Erkrankung« des menschlichen Geistes aussichtslos ist. Dies bedeutet jedoch keine völlige Resignation, sondern wirft vielmehr die Frage auf, wie das Heidentum in moderner Form realisiert werden könnte. Es klingt bei Pessoa vielfach durch, wird aber nur einmal im oben zitierten Programm explizit ausgesprochen: Es geht darum, den »inneren Sinn des Polytheismus herauszufinden, also was der Polytheismus in seinem subjektiven Wesen«<sup>25</sup> bedeutet. Es ist nicht die Klage, es gäbe nach zwei Jahrtausenden keinen einzigen neuen Gott, sondern es handelt sich um die Modernisierung des Polytheismus durch eine Verinnerlichung der Vielfalt, durch eine Subjektivierung des Polytheismus.

Durch diese Verinnerlichung bleibt das polytheistische Heidentum bei Pessoa nicht auf eine am Anfang des 20. Jahrhunderts recht eigenwillige religiöse Orientierung beschränkt, sondern wird zu einem ästhetischen Phänomen, das er programmatisch durch seinen *Sensationismus* verkörpert sieht.<sup>26</sup> Pessoa steht damit zunächst in einer Reihe mit der künstlerischen Avantgarde und der Flut der vielen Kunst-Ismen seiner Zeit; sein Sensationismus hebt sich aber darüber auch hinweg, da er indirekt auf einem religiösen Fundament basiert: »*Sensationismus*. Insgesamt bedeutet diese Einstellung nichts anderes als Der Höhere Paganismus. (Vielleicht aus Werbegründen nennen wir ihn Sensationismus, der wahre Name ist aber *Der Höhere Paganismus*.)«<sup>27</sup> Pessoa verwies an einer anderen Stelle darauf, sein im peripheren Lissabon geborener Sensationismus werde gegenüber einem in London aufgetauchten Vortizismus oder einem in Paris entstandenen Kubismus kaum zur Kenntnis genommen, wobei der Sensationismus allen anderen Ismen prinzipiell überlegen sei, da er sie allesamt einbeziehe, wie eben das antike Pantheon grundsätzlich offen ist für jeden neuen Gott. Pessoa begreift dies als einen künstlerischen Prozess, bei dem die Persönlichkeit zwar immer noch als *eine*

25 Pessoa; Mora et al., *Rückkehr* 2008, 82–83.

26 Zu Literatur als religionsproduktives Medium von »Schreibtischepiphanien« siehe Gladigow, *Imaginierte Objektsprachlichkeit* 2001. Zum Zusammenhang von Ästhetisierung und Religion in der Moderne und der doppelten Realisierung von religiöser Ästhetik als sinnliche Form und ihre Kritik/Systematisierung, siehe den systematischen Rahmen einer Religionsästhetik: Cancik/Mohr, *Religionsästhetik* 1988 und Grieser/Johnston, *What is an Aesthetics of Religion?* 2017.

27 Pessoa, *Orpheu* 2015, 175.

wahrgenommen wird, das Universum allerdings als eine Vielheit gefühlt wird. Was religiöse Orientierungen betrifft, so gibt es keine sukzessive Aufeinanderfolge verschiedener Ausrichtungen oder Überzeugungen, es gibt auch keine Religion *bricolage*, sondern der Sensationismus steht für »die ästhetische Einstellung in all ihrem heidnischen Glanz. [...] Für ihn ist keine Religion wahr, aber es ist für ihn auch keine Religion falsch.«<sup>28</sup> Álvaro de Campos, neben Pessoa der andere heterodoxe Heide und ein sensationistischer Dichter *par excellence*, beschreibt diese Modernisierung, diese moderne Verinnerlichung des Polytheismus in seiner sensationistischen Ode »Vom Vergehen der Stunden« in einer künstlerisch brillanten Form: »Ich vervielfältige mich, um mich zu fühlen,/Um mich zu fühlen, musste ich alles fühlen,/Ich ging über mich hinaus, verströmte mich,/Entblößte mich, gab mich hin,/Und in jedem Winkel meiner Seele steht ein Altar für einen anderen Gott.«<sup>29</sup> Dichterisch wird bei ihm also schon sehr früh die Frage gestellt – und als Behauptung entkräftet – warum *ein* Mensch nur *eine* Religion haben sollte oder kann.<sup>30</sup>

Insofern wird es auch verständlich, dass Alberto Caeiro nicht nur als die Neubegründer des Heidentums gilt, sondern – laut Pessoas eigener Aussage – auch am Ursprung des Sensationismus steht. Betrachtet man Pessoas Neuheidentum in seiner Gesamtheit, kann ohne Umschweife behauptet werden, dass die orthodoxen Heiden Ricardo Reis und insbesondere António Mora den strukturellen Grundproblemen und Eigenschaften einer polytheistischen Religion schon sehr nahekamen, auch wenn dies nie in einer systematischen Form vollbracht wurde. Bemerkenswert ist dabei freilich, dass das heterodoxe Heidentum als ein pluralistisches Deutungsmodell interpretiert werden kann, das es praktisch immer gab, das insbesondere aber seit dem 18. Jahrhundert wieder an Bedeutung gewann. Pessoas neuheidnisches Gesamtprogramm ist gewissermaßen ein »Monotheismus der Vernunft und des Herzens, [und ein] Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst«. Ähnlich wie bei Schelling, Hegel und Hölderlin hatte Pessoas Hinwendung zum Polytheismus seine erkenntnistheoretischen Gründe und nimmt den aufgeklärten

28 Ebd., 147–148.

29 Pessoa, *Álvaro de Campos* 2007, 237.

30 Dies als Kritik auch an wissenschaftlicher Wahrnehmung von Religion vielfach bei Gladigow beobachtet, zugespitzt in Ders., *Wie viele Götter braucht der Mensch?* 2007. Zu Poesie als Wissensform und dem Dichter als Verkünder von Wissen Gladigow, *Verbürgtes Wissen* 1991.

Polytheismus Odo Marquards vorweg.<sup>31</sup> Allerdings sollte man sich fragen, ob dieser bei Pessoa oder allgemein durchgehalten werden kann als sichere Kompensation gegenüber der »Gleichgültigkeit der Welt«.

## ZWEIFEL – SELBST IM OKKULTEN

Die klassische Moderne ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive eine ungewöhnlich opulente Periode, die aber gerade unter diesem Gesichtspunkt bisher unterschätzt wurde. Einerseits handelte es sich um eine Zeit, in der die Antike zu einem neuen Leben erwachte. In der klassischen Moderne erstrahlte der apollinische Glanz in gleicher Weise wie man erneut auf das Dämmerlicht chthonischer Götter aufmerksam wurde.<sup>32</sup> Andererseits waren es insbesondere die Künstler und Künstlerinnen der klassischen Moderne und der Avantgarde, die sich gegen die »Entzauberung der Welt« auflehnten, und fortschreitendem Rationalismus und einseitigem Fortschrittspositivismus das Ganze im Verborgenen entgegenstellten.<sup>33</sup> Beide Aspekte nehmen im Werk Pessoa einen wichtigen Platz ein, er ist damit eine Schlüsselfigur der klassischen Moderne Europas. Sein Werk ist eine Fundgrube für die erweiterten Möglichkeiten der Europäischen Religionsgeschichte, da bei ihm praktisch alle »mitlaufenden Alternativen« greifbar sind, die in jenen Jahren zeitgemäß waren. Dass Fernando Pessoa ein signifikantes Beispiel für Gladigows Modell einer Europäischen Religionsgeschichte liefert, zeigt sich weiterhin daran, dass sich der Großteil seines literarischen Werkes »im Spannungsfeld eines latenten Polytheismus auf der einen und Spiritismus oder Okkultismus auf der anderen Seite«<sup>34</sup> bewegt.

31 Gladigow, *Strukturprobleme* 2005, 136–137; bzw. *Europäische Religionsgeschichte* 2005, 299.

32 Vgl. dazu Fabre, *Antiquität/modernität* 1991.

33 Vgl. dazu Loers, *Avantgarde und Okkultismus* 1995.

34 Gladigow verweist an dieser Stelle darauf, dass sich jenes »Spannungsfeld« erneut mit den Cambridger Platonisten ergab und bezieht sich dabei hauptsächlich auf Henry More. Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance* 2006, 14. Als interessante Koinzidenz soll erwähnt sein, dass Henry More nach 1916 eine wichtige Rolle im Leben Pessoa spielte, da er für einige Monate sein wichtigster astraler Gesprächspartner in mediumistischen Séancen war. Seine jenseitigen Kommentare unterschrieb Henry More meist mit der Hinzufügung »R†C« und gab sich somit als Rosenkreuzer zu erkennen. Vgl. Pessoa, *Escritos Autobiográficos* 2003, 224–320.

Einführend dazu soll auf das Fragment eines Briefes hingewiesen werden, den Pessoa im Dezember 1915 an seinen damals in Paris lebenden Freund Mário de Sá-Carneiro richtete und in dem er ausgiebig von einer »doppelten intellektuellen Krise« Aufschluss gibt. Konkret geht es um seinen ersten Kontakt mit der Theosophie, die ihn gleichzeitig anzog und abstieß. An sich geschah Pessoas erstes Zusammentreffen mit theosophischen Gedanken aus dem recht alltäglichen Grund des Gelderwerbs. Im Jahre 1915 übersetzte er mehrere Bücher von theosophischen Größen wie Helena P. Blavatzky, Annie Besant, Charles W. Leadbeater und Mabel Collin. Er erkannte in diesen Geistesgütern Ähnlichkeiten zu seinem eigenen Heidentum in dem Sinne, da die Theosophie alle Religionen gleichermaßen gelten lässt, wie das Pantheon allen neuen Göttern offensteht. Auf der anderen Seite begriff er die Theosophie als ein »ultrachristliches« Phänomen, da es »christliche Prinzipien« bis zu einem »was weiß ich nicht für einen Jenseits-Gott«<sup>35</sup> erhöht. Der Widerwille gegenüber der Theosophie, die entgegen Pessoas negativer Auffassung in jenen Jahren in ganz Europa eine Blütezeit erlebte, verstärkte sich in den folgenden Jahren, und es lassen sich in Pessoas Nachlass mehrere Aufzeichnungen finden, die darlegen, dass er die Theosophie als Scharlatanerie begriff. Seine Abneigung gegenüber der Theosophie hatte hauptsächlich drei Gründe: In ihr gab es eine zu starke Bezugnahme auf nicht-okzidentale Wahrheiten, sie war ihm zu feministisch, und sie war ihm zu demokratisch.

Trotzdem scheint gerade in dieser Zeit das Interesse Pessoas an dem aufgeblüht zu sein, was man gemeinhin das Okkulte nennt. Da der religionswissenschaftliche Zugang zum Okkultismus nicht ganz konfliktfrei ist,<sup>36</sup> soll es an dieser Stelle nur um die Auffassung des Okkulten bei Pessoa gehen. Diese ist erstaunlich rational gerade in der Hinsicht, da er, ganz ähnlich wie Wittgenstein, davon ausgeht, dass sich das einzelne Subjekt immer am Rande von etwas befindet, was es in einer logischen Form nicht aussprechen kann. Die Annahme der Theosophie jedoch, man könne eine Erkenntnis von höheren Welten erlangen, die jedem Menschen unabhängig von Rasse oder Geschlecht zugänglich sei, ist für Pessoa nichts weiter als eine unzulässige Demokratisierung des Okkulten. Im Endeffekt ist Theosophie für Pessoa nichts

---

35 Pessoa, *Correspondência* 1999, 182.

36 Dazu zwei beispielhafte Diskussionen, Strube, *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus* 2016; und Stuckrad, *Locations of Knowledge* 2010.

Anderes als eine »romantische *souilloure*«, eine demokratische, feministische und traditionsvermischende Usurpation der reinen hermetischen Lehre, die er in der aristokratischen Einstellung der Rosenkreuzer zu finden meint.<sup>37</sup> In seinem typisch ironischen Stil heißt es dann auch:

A Rosicrucian is a kind of occultist[,] a man of our mind can understand. He cannot understand a neo-buddhist. The detestable Indian net jugglery called Theosophy, so despicably taken far from the great, though obscured beauty of the Buddha of the East, by its □ mixture with western movements. And a man like Mr. Leadbeater, who has at home the keys to all the mystery, has forgotten to put unto the bunch the key to English Grammar.<sup>38</sup>

Was Pessoa's Faszination bezüglich der Rosenkreuzer anbelangt, so geht diese auf eine frühe und sehr intensive Lektüre von Hargrave Jennings klassischer Einführung *The Rosicrucians: Their Rites and Mysteries* (1870) zurück. Allerdings macht ein Blick in die Privatbibliothek Pessoa's auch deutlich, dass eine andauernde Beschäftigung hauptsächlich mit den Rosenkreuzern, aber auch mit den Freimaurern und der Kabbala, erst nach 1924 begann. Bemerkenswert ist dabei die Lektüre von William Wynn Westcott's *An Introduction to the Study of the Kabbalah* (1924) von Arthur Edward Waite's *The Brotherhood of the Rosy Cross* (1924) und *Emblematic Freemasonry* (1925). Beide Autoren waren Mitglieder des Hermetic Order of the Golden Dawn zu dem auch Aleister Crowley (mit dem Pessoa im September 1930 ein merkwürdiges Treffen in Lissabon hatte)<sup>39</sup> und der Nobelpreisträger William Butler Yeats gehörten, und der sich – im Gegensatz zur Theosophie – explizit als eine Fortführung der westlichen Mysterien verstand.

Sicher lassen sich im Nachlass Pessoa's viele bisher noch ungenügend interpretierte Schriften zu Spiritismus und Okkultismus finden, nur bleibt es fraglich, inwieweit bei ihm diese Dinge als eine wirkliche religiöse Orien-

37 Ausführlicher dazu bei Dix, *Democratization*, 2014.

38 Pessoa, *Rosea Cruz* 1989, 50. Das Quadrat als Sonderzeichen markiert eine Leerstelle, die in den Originaltexten vielfach vorkommt und mit der Suche nach einem Wort verbunden sein kann.

39 Zur gesamten Korrespondenz zwischen Pessoa und Crowley bzw. zu Crowley's mysteriösem Verschwinden in Portugal, siehe Pessoa, *Boca do Inferno* 2012.

tierung angesehen werden können. In Anbetracht seiner tiefsitzenden Rationalität wäre eventuell die Behauptung korrekter, bei Pessoa habe, wie auch insgesamt in der klassischen Moderne, der Okkultismus als eine nicht unwesentliche Inspiration zur Herausbildung avantgardistischer Ästhetik und Poesie gedient. Dies ungefähr in dem Sinne, wie auch große Teile der Werke beispielsweise eines Rainer Maria Rilke oder eines Piet Mondrian ohne die Inspiration durch den Okkultismus undenkbar wären, wobei man aber weder den Dichter noch den Maler gern als Okkultisten bezeichnen würde. Im Gegensatz zu Theodor W. Adorno muss man Okkultismus nicht unbedingt als eine »Metaphysik der dummen Kerle« begreifen. Man kann ihn ebenso gut als einen künstlerisch hoch produktiven Impuls interpretieren. Avantgardistische Kunst und Dichtung in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sind zu einem Großteil die »qualitative Färbung« der erneuten und quantitativ nachweisbaren Hinwendung zur antiken Mythologie und der Beschäftigung mit okkulten Phänomenen. Über weite Strecken kann man die klassische Moderne als eine »qualitative Färbung« mitlaufender Alternativen der Europäischen Religionsgeschichte verstehen.

### SÄKULARISIERUNG VERSUS POETISCHE TRANSZENDENZABSICHERUNG

Gerade in der Soziologie besteht nach wie vor die Neigung, Säkularisierung hauptsächlich in quantitativen Studien zu belegen, was jedoch in einem deskriptiven Sinne eine gewisse Unbefriedigung zurücklässt, da die »qualitative Färbung« des Vorgangs der Säkularisierung eben oftmals ausgeblendet wird und man diese eher den Philosophen überlässt, angefangen bei Hans Blumenberg bis hin zu Charles Taylor. Der Begriff der Säkularisierung ist somit ebenso schillernd wie missverständlich. Blumenberg ging davon aus, dass die säkularisierte Neuzeit als eine humane Selbstbehauptung gegenüber den theologischen Absolutheitsansprüchen des spätmittelalterlichen Denkens aufgefasst werden kann. Taylor dagegen meint, der Moderne sei die metaphysische Leidenschaft abhandengekommen, wobei er zu Recht unterstreicht, dass es ungeklärt bleibt, was der Glaube eigentlich bedeutet oder bedeutete, wie er auftaucht, wie er verblüht und wie der Verlust letztlich aufgefasst wird. Auch wenn Taylors These, nach der es vor ungefähr 500 Jahren noch un-



möglich war, nicht an Gott zu glauben, zugespitzt sein mag, kann man ihm zumindest insofern folgen, dass Säkularisierung nicht als eine einfache »Substraktionsgeschichte« aufgefasst werden sollte.

Dass Säkularisierung wahrscheinlich nicht der Triumph von aufgeklärter Rationalität über Glaube und Transzendenzfähigkeit ist, lässt sich auch schon sehr früh bei Fernando Pessoa erfahren, und insbesondere in einigen Passagen seines *Buch[s] der Unruhe*:

Als die Generation geboren wurde, der ich angehöre, fand sie eine Welt vor, die Leuten mit Herz und Hirn keine Stütze bot. Die zerstörerische Arbeit der vorangegangenen Generation hatte bewirkt, dass die Welt, in die wir hineingeboren wurden, uns keinerlei Sicherheit in religiöser Hinsicht, keinerlei Halt in moralischer Hinsicht und keinerlei Ruhe in politischer Hinsicht bieten konnte. (...) Trunken von äußerlichen Formeln, von den bloßen Verfahren der Vernunft und der Wissenschaft hatten die Generationen vor uns alle Fundamente des christlichen Glaubens unterhöhlt, weil ihre Bibelkritik, die von der Kritik an den Texten zur Kritik der Mythologie des Christentums übergegangen war, die Evangelien und die vorangegangene jüdische Hierographie auf eine ungewisse Ansammlung von Mythen, Legenden und bloßer Literatur reduziert hatte (...) Doch der grobschlächtige Kritizismus unserer Eltern machte es uns zwar unmöglich, Christen zu sein, glücklich aber waren wir darüber nicht (...) Unsere Eltern zerstörten unbekümmert, da sie einer Epoche angehörten, die noch Spuren einer soliden Vergangenheit aufwies. (...) Wir haben die Zerstörung und ihre Resultate geerbt.<sup>40</sup>

Was also gerade die »Zerstörung und ihre Resultate« betrifft, ist für Pessoa das Narrativ der Säkularisierung als reine und fast geradlinige »Substraktionsgeschichte« unbefriedigend. Betrachtet man die Frage nach der Religion, wie sie in ihrer Gesamtheit im Werk Pessogas verhandelt wird, müsste man Hermann Lübbers These von den resistenten Bedingungen der Religion insofern präzisieren, dass innerhalb fortschreitender Modernisierung einzelne Religionen zwar verschwinden können, was jedoch die tragische Geschichte eines Ver-

<sup>40</sup> Pessoa, *Buch der Unruhe* 2003, 181–182.

lustes insofern mit sich bringen kann, da dieselbe Religion sehr wahrscheinlich nicht in genau derselben Form zurückkehren wird.<sup>41</sup> Oder um es in einer schematischen Weise auszudrücken: Der Platz einer überlieferten Religion kann zwar leergefegt werden, es ist und bleibt aber über weite Strecken immer noch ihr Platz, der in seiner Leere wahrgenommen wird. Sicher hatte Pessoa zwischen 1914 und 1918 seine »neuheidnische Phase« und spätestens ab 1925 bis zu seinem Tode im Jahre 1935 seine »esoterische Phase«, nur lassen sich beide nicht unbedingt mit einer andauernden religiösen Orientierung gleichsetzen, die ihm einen metaphysischen Halt gegeben oder sein Transzendenzverlangen befriedigt hätte. In beiden Phasen kann man eine beständig anhaltende Distanz erkennen.

Der Verlust der religiösen Tradition seines Heimatlandes wurde von Pessoa, trotz seines militanten Antiklerikalismus, als tragisch empfunden und die neuheidnischen und esoterischen Optionen dienten zwar als künstlerische Inspirationsquellen, sie waren ihm literarisch verfügbar, versagten aber als wirkliche religiöse Alternativen gerade in dem Sinne, wie Pessoa bis ans Ende seines Lebens auf einen kulturellen und eigentlich auch persönlichen Pluralismus beharrte. Greift man auf die *rational choice theory* zurück, so verliert bei Pessoa jede religiöse Orientierung (ebenso wie das Säkulare) ihre Überzeugungsfähigkeit spätestens in dem Moment, in dem sie mit anderen konkurrieren muss. Im gewissen Sinne hat für Pessoa die Religion im 20. Jahrhundert insgesamt ihre Kraft zur Transzendenzbewältigung verloren. Es sind bei ihm letztlich nicht mehr die religiösen Optionen, die eine Transzendenzabsicherung gewährleisten, sondern vielmehr kann diese Leistung nur noch in Dichtung und Literatur bewältigt werden.<sup>42</sup>

Ich schreibe, weil es mir an Wissen fehlt, und benutze die hehren, abstrakten Begriffe der Wahrheit, wie mein Gefühl es verlangt. Ist dieses Gefühl klar und bestimmend, spreche ich ganz selbstverständlich von den Göttern und bringe somit mein Gefühl ein in das Bewusstsein von einer vielfältigen Welt. Ist dieses Gefühl tief, spreche ich ganz selbstverständlich von Gott und fasse es somit in ein einziges

41 Lübbe, *Modernisierungsgewinner* 2004.

42 Zum Potential von Poesie, zugleich religionskritisch und religionsbildend zu wirken, und auch den Begriff der Kritik ästhetisch zu pluralisieren, siehe Grieser, *Schöne Literatur* 2006.

Bewusstsein. Ist dieses Gefühl ein Gedanke, spreche ich ganz selbstverständlich vom Schicksal und treibe es somit in die Enge.

Bisweilen wird der Satzrhythmus nach Gott und nicht nach den Göttern verlangen; dann wieder werden sich die beiden Silben von »Götter« aufdrängen, und ich werde mit Worten das Weltall wechseln; ein andermal hingegen wird sich ein innerer Reim aufdrängen, eine Verlagerung des Rhythmus, ein Erschrecken des Gefühls, und je nach dem werden Polytheismus oder Monotheismus das Sagen haben. Die Götter sind eine Funktion des Stils.<sup>43</sup>

Fernando Pessoa war Zeit seines Lebens ein Meister der Paradoxa und Widersprüche gerade in der Hinsicht, wie er mit »Worten das Weltall wechseln« konnte. Sein Gesamtwerk ist ein lebendiges Zeugnis für die von Burkhard Gladigow beschriebene Europäische Religionsgeschichte, als für einen spätestens in der Renaissance einsetzenden religiösen Pluralisierungsprozess, der in der Moderne seinen Höhepunkt fand. Pessoa's Gesamtwerk kann vordergründig als Beschreibung einer angenommenen religiösen Verlustgeschichte gelesen werden, was für die Säkularisierungsthese sprechen würde. Andererseits ist sein gesamtes literarisches Werk aber auch und beständig eine Transzendenzerfahrung und damit prinzipiell eine offenkundige Widerlegung der Säkularisierung. Literatur hatte für ihn eine »sinnstiftende Funktion«. Oder um es plakativ auszudrücken: Religion ist zwar sicher nicht mit Dichtung identisch, sie überlebt aber in Form der Dichtung, solange diese in der Lage ist, durch Transzendenz einen Kontaktpunkt zu schaffen, oder solange sie zumindest Ausdruck des modernen Bewusstseins ist und eben jenen Schritt der Moderne mitgeht, der »über die monotheistische Kosmogonie hinaus noch zu tun blieb (...), die Kosmogonie ruht nicht mehr auf Gott, sondern auf der ewigen Fortsetzbarkeit der Frage, auf dem Bewusstsein, dass nirgends ein Ruhepunkt gegeben ist (...).«<sup>44</sup> Genau mit diesem Schritt wird bei Pessoa die Dichtung nicht zu einer romantischen Universalreligion, sondern zu einem modernen Kompensationsversuch für den fehlenden »Ruhepunkt«, womit sie in ihrer Gesamtheit beständig auf die Dauerhaftigkeit religiöser Ansprüche auch innerhalb der Moderne verweist.

<sup>43</sup> Pessoa, *Buch der Unruhe* 2003, 98.

<sup>44</sup> Broch, *Die Schlafwandler* 1956, 454–455.

## BIBLIOGRAPHIE

- ASAD, TALAL:** *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press 2003.
- BROCH, HERMANN:** *Die Schlafwandler*. Zürich: Rhein-Verlag 1956.
- CANCIK, HUBERT; HUBERT MOHR:** Religionsästhetik. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1 (1988), 121–156.
- DAVIE, GRACE:** Europe: The Exception that Proves the Rule? In: Peter L. Berger (Hg.) *The Desecularization of the World*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center 1999.
- DIX, STEFFEN:** »Democratization and the aristocracy of the occult: Fernando Pessoa between Theosophy and Rosacruzianism.« In: *Pessoa Plural* 6 2014, 1–19.
- DIX, STEFFEN:** Roman Catholicism and Religious Pluralities in Portuguese (Iberian) History. In: *Journal of Religion in Europe* 1 (2008), 60–84.
- FABRE, GLADYS (HRSG.):** *Antiguitat/modernitat en l'art del segle XX*. Barcelona: Fundació Joan Miró 1991.
- GLADIGOW, BURKHARD, SIEHE GESAMTBIBLIOGRAPHIE.**
- GORSKY, PHILIP S.:** Historicizing the Secularization Debate: Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300–1700. In: *American Sociological Review* 65 (2000), 138–167.
- GORSKY, PHILIP S.:** Historicizing the Secularization Debate: A Program for Research. In: Michelle Dillon (Hrsg.): *Handbook for the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, 110–122.
- GRIESER, ALEXANDRA:** »Die Götter sind eine Funktion des Stils«. Schöne Literatur als Medium von Religionskritik am Beispiel des Dramas in Leuten von Fernando Pessoa. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14/2 (2006), 157–182.
- GRIESER, ALEXANDRA; JAY JOHNSTON:** Introduction: What is an Aesthetics of Religion? From the Senses to Meaning – and back again. In: Dies. (Hrsg.): *Aesthetics of Religion: a Connective Concept*, Berlin und Boston: de Gruyter: 2017, 1–50.
- GROYS, BORIS; WEIBEL, PETER (HRSG.):** *Medium Religion. Faith. Geopolitics. Art*. Karlsruhe: Verlag Walther König 2011.
- LOERS, VEIT (HRSG.):** *Okkultismus und Avantgarde*. Frankfurt: edition tertium 1995.

- LÖRKE, TIM; JOCHUM, ROBERT WALTER (HRSG.):** *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- LÜBBE, HERMANN:** *Modernisierungsgewinner: Religion, Geschichtssinn, direkte Demokratie und Moral*. München: Fink 2004.
- MOHR, HUBERT:** Paganismus. In: *RGG<sup>4</sup>* 6 (2003), 793–797.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH:** *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist – Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. Nietzsche Kritische Studienausgabe. (KSA 6) Hrsg. Giorgio Colli; Mazzino Montinari. München: dtv/de Gruyter 1988.
- ORTIGÃO, RAMALHO:** *As Farpas Completas: o País e a Sociedade Portuguesa*, vol. 3/5, Lissabon: Círculo de Leitores 2007 (1870).
- PESSOA, FERNANDO:** *Rosea Cruz*. Hrsg. von Pedro Teixeira da Mota. Lissabon: Edições Manuel Lencastre 1989.
- PESSOA, FERNANDO:** *Correspondência 1905-1922*. Hrsg. Manuela Parreira da Silva. Lissabon: Assírio & Alvim 1991.
- PESSOA, FERNANDO:** *Escritos Autobiográficos, Automáticos e de Reflexão Pessoal*, Hrsg. von Richard Zenith. Lissabon: Assírio & Alvim 2003.
- PESSOA, FERNANDO:** *Buch der Unruhe*. (übersetzt von Inés Koebel). Frankfurt am Main: Fischer-Verlage 2003a.
- PESSOA, FERNANDO:** *Alberto Caeiro*. (übersetzt von Inés Koebel). Zürich: Ammann Verlag 2004.
- PESSOA, FERNANDO:** *Álvaro de Campos*. (hg. und übersetzt von Inés Koebel). Zürich: Ammann Verlag 2007.
- PESSOA, FERNANDO; ANTÓNIO MORA ET AL.:** *Die Rückkehr der Götter*. (hrsg. und übersetzt von Steffen Dix). Frankfurt am Main: Fischer-Verlage 2008.
- PESSOA, FERNANDO:** *Boca do Inferno: Aleister Crowleys Verschwinden in Portugal*. (hrsg. und übersetzt von Steffen Dix). Frankfurt am Main: Fischer-Verlage 2012.
- PESSOA, FERNANDO:** *Orpheu. Schriften zur Literatur, Ästhetik und Kunst*. (hrsg. und übersetzt von Steffen Dix). Frankfurt am Main: Fischer-Verlage 2015.
- PESSOA, FERNANDO:** *Ich Ich Ich*. (hrsg. und übersetzt von Inés Koebel). Frankfurt am Main: Fischer-Verlage 2018.
- PLATON:** *Nomoi, Tómoi 7–12*. Bearbeitet von Klaus Schöpsdau. (Platon, Werke 8/2) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.
- WEBER, MAX:** Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpoliti-

scher Erkenntnis. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19. Bd., Heft 1 (1904), 22–87.

**STRUBE, JULIAN:** *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi.* (RGVV 69) Berlin: De Gruyter 2016.

**STUCKRAD, KOCKU VON:** *Locations of knowledge in medieval and early modern Europe: esoteric discourse and Western identities.* Leiden: Brill 2010.



# MODELLING AN »ECONOMICS OF RELIGION«: BURKHARD GLADIGOW'S DISCIPLINARY STARTUP ENTERPRISE

ANNE KOCH

## GENESIS AND CONFIGURATION OF AN »ECONOMICS OF RELIGION«

The *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Handbook of Key Terms in the Study of Religion)—which Burkhard Gladigow co-edited—is a milestone of the cultural turn in the German language study of religion. In the first volume from 1988, the handbook elaborates the discipline with a conception of subdisciplines: it contains an innovative entry on aesthetics of religion, as well as entries on geography of religion, anthropology of religion, etc. (see Cancik and Lindemaier-Cancik, this volume). Nevertheless, an entry on economics of religion (German: *Religionsökonomie*) is still absent. The initial idea of a systematic framework to study the relations between religion and economy was only presented by Gladigow at a conference of the *German Association for the Study of Religion* (see Seiwert, this volume) in 1993, where he introduces an »economics of religion« explicitly as a »hyphen-discipline«<sup>1</sup>. That way, the object of the new subdiscipline is not only religious economics, like Islamic banking or the prohibition of interest on kosher products; neither is it only about religion and real economy, like the question of how religious organisations and religious attitudes toward labour, austerity, and charity influence economic growth and prosperity. Economics of religion (the academic discipline) is not the economy of religion (the real economy of religion), but rather denotes a systematic approach that outlines an independent field of research and relates cultural, historical, and economic theories while especially drawing from the latter.

The rational choice and social exchange sociology of Rodney Stark, William S. Bainbridge, Roger Finke, and others in the US prepared the term

---

1 Lecture published as Gladigow *Religionsökonomie* 1995: 255; German »Bindestrich-Di-ziplin.«



of »religious economics« only shortly before.<sup>2</sup> Laurence Iannaccone, a mathematician and Ph.D. student (graduation 1984) of Chicago neoclassical economist Gary Becker, was the first to coin the expression »economics of religion«, at the latest in an article published together with Hull Brooks in 1991.<sup>3</sup> However, rather than the rational choice discussion, it was Gladigow's reception of the sociology of market models developed by Peter L. Berger and social exchange that allowed him to take up the concepts of competition, reward, and compensators and apply them to religion and choice that were more located within the framework of systems theory than rational choice theory preferred by Iannaccone.<sup>4</sup>

On the following pages, I will outline on which existing research Gladigow's economics of religion has been built—on an empirical reality to be studied; on an application of economic metaphors to religious processes; and on sociological rather than genuine economic theories—and which specific questions this allows him to put forward. Gladigow should be honoured as an inventive scholar in the cultural study of religion and a creator of several important concepts, which this book impressively showcases. His self-understanding is explicitly that of a thinker searching for organising principles of interpretive models<sup>5</sup> in historical material. This approach is significant to a degree that has not yet been recognised so far. This systemic approach is also the reason why he feels the need to introduce an »economics of religion« as a connective concept.<sup>6</sup>

2 See Stark and Finke *Churching of America* 1992; paradigmatically outlined later as »religious economics« in Stark and Finke *Acts of Faith* 2000: 193–209.

3 Iannaccone and Brooks *The Economics of Religion* 1991.

4 Most of Iannaccone's early theses on human capital and his household production approach are not relevant for Gladigow.

5 For example, the agrarian subsistence economies of the Mediterranean leads him to the inverse thought experiment of extrapolating »the world« from a single religion. This thought experiment does not aim at a simple functionalist congruence of religion and the world but at a plausible and efficient congruence: how anachronistic a religious worldview needs to be in order to cope with contingency? Gladigow *Welche Welt paßt zu welchen Religionen?* 1999: 15–16.

6 Alexandra Grieser and Jay Johnson introduced the term »connective« for the disciplinary work of aesthetics of religion: *Aesthetics of Religion* 2017, 30–32.

## GLADIGOW'S INFLUENCER: SHAPING NEW WAYS TO RETHINK A CLASSICAL TOPIC

Overseeing the entire work of Gladigow, the aspect of economy has been developed from different angles. First, educated as a classicist, Gladigow highlights the economic history of antiquity and its importance for understanding the interlinkage between religion and culture in that era.<sup>7</sup> This topic of ancient economies is vital for several attempts at theory building in political economy, ancient history, and early sociology. For example, Karl Marx, Max Weber (see below), and Joseph A. Schumpeter, but also ancient historian Eduard Meyer and economist and sociologist Karl Büchner debated the discipline's explanatory force for the understanding of contemporary societies, discussing the ›modernity‹ of ancient economies against the new player of an algorithmic economics.<sup>8</sup>

A second area that Gladigow links with economy is the comparison and analysis of religious models of ›afterlife‹ and, connected to this, of the human (immortal) soul. This topic in connection with economics is less astonishing when one realizes that the metaphor of bookkeeping and accountancy is linked with ritual exchange and spiritual matters in religions worldwide. The classicist Gladigow points out how the process of individualisation, and with this a new subjectivity endowed with an enduring soul, is connected to the economic transformation in the 7<sup>th</sup>/6<sup>th</sup> c. BCE.<sup>9</sup> In his analysis of Homeric texts, specifically a dialogue between Achill and Odysseus that results in the pessimistic résumé that the afterlife fades away the happiness from before, Gladigow discovers the first appearance of the idea of what he calls an ›overall accountancy of lifetime‹<sup>10</sup>. Later, the transition between life and death is conceptualised as ›drawing a balance‹, similar to financial accountancy that weighs the assets and losses of an overall life. Gladigow develops this into an analytical pattern, which he applies to different historical periods, on that basis reconstructing a *longue durée* of eschatological models throughout the

7 For example, Gladigow *Jenseitsvorstellungen* 1974: 295, with references to F. Heichelheim, J. Hasebroek, and N. Brockmeyer.

8 See Wagner-Hasel, *Karl Bücher* 2011.

9 Gladigow *Jenseitsvorstellungen* 1974: 296.

10 German ›pessimistische Bilanz des menschlichen Lebens ... Gesamtbilanz des menschlichen Lebens,‹ Gladigow *Jenseitsvorstellungen* 1974: 293, trans. AK.

Classical, Mediterranean, and European history of religion. Notably, Gladigow combines here the critical perspective of class sociology with his understanding of »interpretive models«<sup>11</sup>—a cultural-cognitive understanding of how religions build on cultural techniques, which is here the economic operation of accountancy—to create convincing models of an afterlife. Examples of the comparative potential of this pattern would be ›Karma as a bank account‹, or the ›weighing of the soul/s‹ in the elaborate ancient Egyptian depictions of the hereafter. In this perspective, conceptions of the afterlife indicate specific group prosperities in this life: »only from a specific moment onwards the netherworld has been understood as a complementary and corrective domain of this world.«<sup>12</sup> This is valid for the »negatively privileged« (German: *negativ Privilegierte*), in the words of Max Weber, or, put differently, for the elites, such that the afterworld is the continuation of this world's wealthy options while promising compensation for the negatively privileged. In this way, cultural criticism of this world's inequalities remained unconscious, as compensation was postponed to a post-mortal world.

A next major reference for the early development of an economics of religion are marketplace comparisons of religion, as prominent in Peter L. Berger's »market model« of religion, which Gladigow draws on extensively.<sup>13</sup> The market model of religions opposes competition and supply-side explanations, on the one side, and demand-side explanations of religious activities, on the other. Supply-side-explanations state that an abundance of religious offers and options increase the demand for and the purchase of religious offers, such as ceremonies, books, memberships, etc. Whereas demand-side explanations

11 Gladigow *Interpretationsmodelle* 1993.

12 Gladigow *Jenseitsvorstellungen* 1974: 290, trans. AK, »erst von einem gewissen Punkt ab die Totenwelt als Komplementär- und Korrekturbereich zum Diesseits verstanden wurde.«

13 Gladigow cites Berger *Market Model* 1963 in *Kulturen in der Kultur* 1998, 63 and similarly *Religionsökonomie: Zwischen Gütertausch* 2009, 140 and more often Berger *The Heretical Imperative* 1980. While he follows Berger's model of religions responding to different dynamics of demand and supply, Gladigow critiques Berger's assessment of pluralism. He argues, firstly, that people can choose not to choose; and, secondly, he shows that users of a symbolic system/system of signs (semiotics is an academic approach by which systems of signs are studied)—a specific religion—are not free or »forced« (imperative) to choose whatever religious option are available. That is because from an emic perspective many religions (not all) claim validity. A person is socialised into a system and even when changing belief systems may accept the new choice as valid/true/real. Therefore, applying a market model does not prevent us from considering path dependencies, especially within a monotheistic context that prohibits double belonging.

work with the expectation of a stable demand for »religious« products and services. Another central concept taken from the market model is competition. Gladigow is not so much interested in the actual market competition between the manifold US-American Protestant denominations, as Berger is. Rather, competition helps him to theorise a dynamic of religious and world-view pluralism combined with systems and communication theory and their plurality of semantic codes. Social differentiation and secularisation in its vein challenge societies to integrate alternative religions, secularisms, and civil and scientific worldviews. In view of this co-occurrence of value orders (Parsons) or subsystems (Gladigow), polytheism seems stronger than market competition to explain plural system integration within a society insofar as polytheism is a hierarchic, holistic, and immediate systemic organising principle:

Within the history of science context of the discussion [whether overall integration can be performed by religions over autonomous subsystems, AK]—now within the horizon of our century—it is of fundamental significance that for Max Weber—as for John Stuart Mill and the protagonists of New Polytheism [e.g., Odo Marquardt, AK]—polytheism is the form of religious world interpretation that corresponds most immediately with concrete experience.<sup>14</sup>

Another important source for Gladigow is Talcott Parsons' sociology of religion, which was developed in the context of an action and systems theory<sup>15</sup> that belongs to the wider framework of structural functionalism.<sup>16</sup> Like

14 *Kulturen in der Kultur* 1998, 54, »Für den wissenschaftsgeschichtlichen Kontext der Diskussion [wie sich der systemintegrierende Anspruch von Religion mit ausdifferenzierten, autonomen Teilsystemen vertrage]—nun im Horizont unseres Jahrhunderts gesehen—ist von grundsätzlicher Bedeutung, daß für Max WEBER—wie für John Stuart MILL und die Vertreter des Neuen Polytheismus—Polytheismus die Form der religiösen Deutung von Welt ist, die am unmittelbarsten mit konkreter Erfahrung korrespondiert.« See Dix, this volume.

15 Parsons' systems theoretical approach is as relevant as Niklas Luhmann's, developed in *Gesellschaftsstruktur* 1980. Parsons wrote his doctoral thesis at Heidelberg University; his terminology influenced the language of German sociology from Luhmann to Jürgen Habermas.

16 Gladigow seems to have benefited greatly from Sigrd Brandt's Heidelberg dissertation on Parsons' sociology of religion: Brandt *Religiöses Handeln in moderner Welt* 1993, cited extensively, e.g., in *Kulturen in der Kultur* 1998: 59/60; *Religionsökonomie: Zwischen Gütertausch* 2009: 134; *religiöse Güter* 2004: 1.

Gladigow, Parsons aims to analyse »symbolic structures at the very general cultural level«<sup>17</sup>. Parsons distinguishes four functions of social action (AGIL scheme): adaptation, goal attainment, integration, and latent-pattern-maintenance (the latter meaning the preservation of social structures and cultural pattern). It is not hard to imagine how stimulating this abstract functional schema must have been for the quite similar questions Gladigow had in mind, especially with regard to the different rationalities of action. With regard to Jewish and Christian history, for example, Parsons states that the morality of other-regarding behaviour opposes the economic rationality of utility maximisation and, remarkably in opposition to Max Weber, that the Jewish and Christian ethos remains relevant even in pluralistic »secular« societies. For him, the economic world interpretation plays a mediating—and not dominating—role between the erotic and intellectual ones. Gladigow selects those theoretical elements, as they help him to explain how »social order« is grounded in internalised values by socialisation. The social order he is mostly interested in is religious interpretive schemas like that of an immortal soul and afterlife. With the help of social theory, Gladigow underlines the relevance of those images and beliefs for individual action and refers to religious systems as well as to economic systems, here to economic value theories because the value of an afterlife has to be established, to be priced, and to motivate individuals and groups.<sup>18</sup> It is the threefold value conception in economic theory of a) the exchange value, i.e., the price; b) the utility value, dependent on general utility preferences; and least, c) the just price that may be grounded in utilitarian or non-utilitarian reasoning. Parsons action theoretical and pragmatist framework is more useful for Gladigow's economics of religion than rational choice reasoning.

It is in the later work that Gladigow also includes Pierre Bourdieu on forms of capital and James Beckford on secondary reinforcement, particularly when discussing the themes of the *thesaurus ecclesiae*, insurance against after-

17 Parsons *Religious and Economic Symbolism* 1979: 1. From Parsons' work, he also cites the article »Religion in a Modern Pluralistic Society«, in *The Review of Religious Research* 7, 1966, 125–146.

18 *Kulturen in der Kultur* 1998: 59/60; *Religionsökonomie: Zwischen Gütertausch* 2009: 134 and *religiöse Güter* 2004: 1, nearly identical passages.

life punishment, the debate of divine grace and economic interest and the option of accumulating capital.<sup>19</sup>

It is clearly the economic topic in the context of social theory building from the antecedent decades that Gladigow integrates in his specific economics of religion approach. This allows him to pay tribute to the sometimes asynchronously increasing complexity of societal subsystems and their intercommunication. This yields significant consequences for the tasks the religious subsystem fulfils within in the overall system. With the social differentiation process, the religious system receives new tasks like the postmaterialist caring for meaning of life, so that the economy may take up some formerly religious duties (like coping with contingency through insurances).

The next chapter will go into more detail in relation to three core topics in Gladigow's economics of religion: exchange media, reward, and risk management.

## CENTRAL THESES AND MODEL-BUILDING

### FINANCING AND MONEY AS EXCHANGE MEDIA

In his seminal article »Economics of Religion: Introduction to a Subdiscipline«, Gladigow identifies a field of studies by asking how religions finance themselves. As a method, he suggests comparing conditions of financing of religious institutions with the financing of other institutions, such as economic, cultural, political, etc. A closer look shows that there is no purely religious economy, but that these institutions are always interlinked with the surrounding economy through an exchange of money and goods, »even if this is rather concealed.«<sup>20</sup> Likewise exposed, the interrelations of religion and society can be questioned from an economics of religion point of view. Hinting at the concealment of economic transfers in some religious systems, Gladigow argues in accordance with Bourdieu who sheds light on the invisibility of money transfers in religious institutions, which make use of bank transfers or habitual monthly membership fees, and sometimes deny economic value

19 Beckford *Religion* 1989, developed in the tradition of Parsons.

20 Gladigow *Religionsökonomie* 1995: 254.

creation entirely when, for example, volunteer work or life-time service is taken for granted. In contrast to the obfuscating »laughter of the bishops« when asked for economic details of their dioceses, a scholarly analysis is interested in the connections between economy and religion in order to understand better that there is no religion beyond or without the cultural conditions it emerged from.<sup>21</sup>

Gladigow's core interest in economics is integration in the sense of Parsons AGIL-scheme, asking what are overarching media that allow the integration of differentiated subsystems within a society through communication? To what extent does the religious subsystem provide these media of communication and system integration? How does this differ from economic media? And, does the religious subsystem force the other systems to a certain extent to adapt to the particular media it provides?

Gladigow's early focus is on economic transaction in the medium of money and goods alone. He understands media/medium as forms of exchange that allow for communication between the societal subsystems. Gladigow is acquainted with the philological study of Bernhard Laum, *Heiliges Geld (Sacred Money)* 1924), which states that the exchange media of money arose from the sacrifice gift of temple economies from which evolves the state. This and the Weberian thesis of the emergence of capitalism from the spirit of Protestantism, Gladigow calls »the two major economics of religion foundation legends«<sup>22</sup>. Again, Gladigow chooses to use single concepts and ideas, such as considerations of costs, for example, in sects that ask high investments, or in churches that are low-cost collective productions. Gladigow engages with economics of religion because of this integrative function of ›money‹ as a medium as it may be legitimised and valued through the counterfeit of ›real‹ gods on coins. Economics becomes interesting for him because of exchange transactions with gods and the economic metaphorical sculpting of the ›soul‹ as a new pattern and integrative (carrier) medium in monotheism. This also explains why economics as such are not really elaborated by economic theory, as Gladigow is, before all else, interested in the intercommunicative pattern and the relation between and in/stability of subsystems throughout

21 Bourdieu *Production of Beliefs* 1980, on Bourdieu's »symbolic economy,« see Koch *Religionsökonomie* 2014, 61–68.

22 Gladigow *Religionsökonomie* 1995, 255.

history. Money is but one, however a central option, for a medium of material and symbolic integration in modern societies (meaning of life, German *Sinn*, is another medium Gladigow elaborates on for the time period from the 19<sup>th</sup> century onwards).<sup>23</sup>

In his most recent article »Economics of Religion: Between an Exchange of Goods and Gratification« (2009), Gladigow proposes three areas to be covered by an economic approach to religion: a) a (micro)economical (as he now refers to the mesoeconomical question of financing on an institutional level); b) the costs of a society for religion and religion's utility function for this society (a macroeconomic issue); and c) the costs for the religious individual (that normally is called microeconomical).<sup>24</sup> This list suggests an interest in costs, financing, and money, but the article follows a different line: now, integrative media are no longer money alone, but include goods as well. Religious people invest into a life after death to maximise their sustenance thereafter. Netherworld and purgatory are typical worst-case scenarios that outpace normal contingency analysis by their maximum. Here, Gladigow pursues considerations on the accumulation of goods in the *thesaurus ecclesiae*, the treasury of grace, invented by the Medieval Latin Christian church, which he first expresses at a conference, taking on debates about forms of capital.<sup>25</sup> The treasury of grace is discussed as a form of accumulation of »second order social capital« that is »dramatically new«.<sup>26</sup> What is so new about the treasury of merits in religious-economical history? Invented mainly by Dominican theologians of the 13<sup>th</sup> century, the treasury of grace accumulates from merits of Christ, Mary, the martyrs, and the saints. These persons accumulated from their deeds more merit and salvation benefit than they could consume on their own. The Latin Catholic Church of Rome administers this benefit. While the service of repentance has been decoupled from the forgiveness of sins, a monetary gift in return can yield forgiveness. Bourdieu could describe this as

23 Gladigow *Meaning/significance* 2006.

24 Gladigow *Religionsökonomie: Zwischen Gütertausch* 2009, with references to the rational choice view of economist Schmidtchen *Ökonomik* 2000 in a special issue on economics of religion as the central organ of the German study of religion, the *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, and to the systematic approach of Koch *Interdependenz* 2007.

25 Gladigow *Religiöse Güter* 2004 on the occasion of Hans G. Kippenberg's 65<sup>th</sup> birthday. See the chapter »Die Kirche als Kreditgenossenschaft des Heils« by his former student in Christoph Auffarth *Irdische Wege und himmlischer Lohn* 2002. Cf. Auffarth *Gift* 2016.

26 Gladigow *Güterakkumulation* 2004, 2.



currency exchange of symbolic into financial capital. The moment believers buy from the treasury of merits an outflow of funds takes place: »Here,—if you will—a ›second order social capital‹ is created, ›generated‹ from humans for humans, but exploited beyond the domain of human economy.«<sup>27</sup> According to economic rationality, the treasury needs to be limited—as economics works under condition of scarcity—but, at the same time, it is inexhaustible as ever new saints stock it up again through their deeds. A too high outflow of indulgences from the stock of merits is threatened by inflation. Scarcity has to be balanced between the minimisation and filling up of the thesaurus. The response to this problem is the pricing of indulgences. This calculation is new inasmuch as the ideal typical prophet (as Weber and Bourdieu see him) offers religious capital depending on the type of demand. A prophet is a »self-employed salvation entrepreneur without any starting capital« who does not come up with the idea of stock-keeping.<sup>28</sup>

#### CULTURE AS REWARD SYSTEM

A most relevant contribution to economics of religion can be found in a text called *Kulturen in der Kultur* (Cultures in Culture), in which Gladigow chooses to model culture in the sense of social exchange theory as a distribution system of rewards and compensators.<sup>29</sup> What counts as reward is culturally learned behaviour. Therefore, the understanding of rewards is not limited to a market but expands to any cultural aspect, like rewarding through social reputation, through access to resources and participatory options, or through moral sanctioning. In this way, cultural economics and other cultural activities become comparable in terms of their behavioural conditioning. In this accentuation of conditioning via reward, the American behaviourism of the 1950s/60s of B. F. Skinner is as much tangible as is Gladigow's mentioning of Konrad Lorenz, the Austrian ethologist, and that it is not astonishing that an animal psychologist renounces an introspective and volitional model and

27 Gladigow *Religionsökonomie: Zwischen Gütertausch* 2009, 138, »Es wird hier—wenn man so will—ein ›Sozialkapital zweiter Ordnung‹ geschaffen, von Menschen für Menschen ›erwirtschaftet‹, aber außerhalb des Bereichs menschlicher Ökonomie verwertet.«

28 Bourdieu *Das religiöse Feld* 2000, 81.

29 Gladigow *Kulturen in der Kultur* 1998, *ibid.* *Religionsökonomie Zwischen Gütertausch* 2009, 135–137.

chooses behavioural description instead, as he cannot communicate with his informants.<sup>30</sup> This is also why he favours Niklas Luhmann's system theory over Michel Foucault's discourse theory, especially over the latter's reception that—as he remarks—hypostasises the concept of discourse instead of researching a specific pattern of complexity reduction.

On a most fundamental level, the economic structure of equivalence exerts its force: *do ut des*, giving to receive in turn. A problem for the contingency reduction system of religion as reward arises when contemporaries criticize that gods appear as trade partners or that they are purchasable, as does Tertullian, opposing a transcendent and unerring god. Theological reflection may also give explanations as to why the just have to suffer, why the reward for good deeds is postponed, or make plausible the lacking probability of the post-mortem pay-out that evades control. The belief of this-worldly riches as a proof for choosiness in the life after death appears under this perspective as a recuperation of control.

From here, a »unique selling point« of religion can be identified—leading to an economic theory of religion: in contrast to other cultural systems, religions expand the expectation of a return—the reward—to an afterlife. Gladigow continues these thoughts about the connection between deeds and consequences as realised in classical theories on sacrifice (Krech, this volume). Interestingly enough, a specific concept of the soul conditions the development of this cultural pattern of afterlife reward. On the one hand, one needs an »account« that registers deeds and their moral value; on the other hand, only an immortal soul offers the long-term perspective that relativises this-worldly lifetime and changes the calculation of outpayment significantly.<sup>31</sup> An *oeconomia salutis* begins that same moment and a personal core emerges and singularises. Within this process of individualisation, a particular rationality occurs that refers to an immortal soul as framework of interpretation. Deeds in the here and now have to be evaluated from now on with regard to their consequences for an afterlife of the immortal soul. With reference to the Antigone narrative, Gladigow describes a new kind of reasoning: it is no longer only the traditions and customs of this world, but the well-being of a persistent soul that have to be taken into account for moral decisions—»If life

30 Encounter 20. 3. 2015 with B. G. p. 14.

31 Gladigow *Bilanzierungen* 2004.

after death lasts longer than before death and, at the same time, is connected via the ›soul‹, it might make sense ›to invest into the afterlife‹.<sup>32</sup> And the ›balancing of life and the conduct of life can then—against pragmatic considerations—›influence the flow of goods‹ and transact investments: *oeconomia salutis*.<sup>33</sup>

This salvation economy starts with an exchange of goods with gods/goddesses within a *do-ut-des* calculation and ordinary exchange business, like the production of devotional goods or ceremonies with buyers and producers, for example, priests.<sup>34</sup> *Ex-voto* gifts function as investments and as a kind of insurance against risks. ›The very common system of petitionary gift and thank-offering realises a sequence of investment and reinvestment. Through this permanent share of the gods of success, they remain part of the theological as well as economic action.‹<sup>35</sup> This direct involvement becomes more complex with new institutions, like the state and insurers that take over risks and care. The reasoning changes decisively with the evolving of an immortal ›soul‹, as this is imagined as an account of merits. Then forms like the secondary order social capital of the stock of merits are invented with ever new rationalities and finally from modern times and in modernity the calculation in economic metaphors is elaborated into a culture theory. The already mentioned ›meaning of life‹ is now a central pattern, as well as the cultural institutions that

32 ›Wenn das Leben nach dem Tod länger dauert als das vor dem Tode, zugleich durch die ›Seele‹ miteinander verbunden ist, kann es sinnvoll sein, ›in das Jenseits zu investieren.‹ Gladigow *Bilanzierungen* 2004, 108. Gladigow *Antigones Kalkül* 2002.

33 ›Bilanzierungen des Lebens und Methodik der Lebensführung können dann über pragmatische Erwägungen hinaus, gegen pragmatische Erwägungen ›Warenströme beeinflussen‹ und Investitionen tätigen: *oeconomia salutis*.‹ Gladigow *Kulturen in der Kultur* 1998, 61 for ›conduct of life‹ compare Weber's ›Methodik der Lebensführung,‹ which plays a key role for economic habitus and decisions.

34 ›Im kulturellen (und religiösen) Bereich gibt es zunächst einmal durchaus an den genannten Wertvorstellungen orientierte Güter und Dienstleistungen, die im Schema wirtschaftlichen Erwerbs und einfacher Kaufverträge erworben und geordert werden können.‹ Gladigow *Kulturen in der Kultur* 1998, 60.

35 ›Diese Abbildungsebene eines unmittelbaren, intendierten Erfolgs gilt auch noch, wenn bestimmbare Leistungen abgefragt oder erbeten werden. Das ›richtige‹ Orakel und die dauerhafte Heilung sind Erfolge, in die man investieren kann ... In dem wohl sehr verbreiteten System von Bittgabe und Dankesgabe (oder Opfer *ex voto*) konkretisiert sich so etwas wie ein(e) Sequenz von Investition und Reinvestition. Mit der ständigen Beteiligung der Götter an Erfolgen bleiben sie Teil des theologischen wie ökonomischen Handlungssystems.‹ Gladigow *Kulturen in der Kultur* 1998, 60.

are learned as secondary reinforcements. Let us take a brief look at the latter two developments.

From the 19<sup>th</sup> century onwards, with Friedrich Nietzsche (I would also add Sören Kierkegaard) and Wilhelm Dilthey, »meaning of life« in an existential sense becomes the pattern that emerges alongside the known immortal soul when account balancing one's life. It goes without saying that with modernisation the assessment of a life becomes more and more complex: the meaning of life necessarily has to be calculated across the subsystems the person participates in, and criteria have to be defined and probed for the new situation. Thus, under the conditions of secularisation as social differentiation, the value system changes from a focus on a religious afterlife to a this-worldly horizon. Instead—or on top—of religious and moral duties, it is moral and existential tasks, like authenticity or self-realisation, that define a fulfilled life.

According to Gladigow, religious accountancy presents a »secondary reward system,« in opposition to purely material or social reward systems. What counts as reward in a culture is learned by connecting previously neutral stimuli with learned gratifications, a process called secondary reinforcement. Also, rewards can be postponed—a case Gladigow parallels to the theologumenon of *parusia*, the retardation of the second coming of Christ, and retardations, as expressed in wisdoms like »Those who sow in tears, shall reap with shouts of joy!« (Psalm 125:5)<sup>36</sup>. This mechanism is important for counter narratives of political theologies that promise justice in a future state of being. They are connected to this parallelism between economic and learned behaviour, just like the just sufferer who suffers for Jesus and is thereby able to take away from Jesus' suffering. As a consequence, on the basis of secondary rewards, the notion of success gets more complex and with this the cultural pattern that still tries to control the outcome. With secondary reinforcement, the outcome is only symbolically or conventionally linked to behaviour so that many exceptions or competing claims on success will occur and cry for explanation.

Weighing the economic in religion, Gladigow aims at a middle position: against Berger, Thomas Luckmann, and Bryan Wilson, he follows Bourdieu who distinguishes between actions that are not economical from an emic perspective, but only from the point of view of a general structural theory. This

---

36 Gladigow *Kulturen in der Kultur* 1998, 61–62.

has the advantage that Gladigow can dissolve the restrictive view of secularisation—seen as a pluralistic offer of meanings—as necessitation to choose. But instead of adapting to Bourdieu's field theory of the dissolution of religion or rational choice theory, Gladigow affiliates with Roland Robertson who sketches a culture theory of an economy of signs, practices, and economics.<sup>37</sup> In this context, Gladigow stresses the protective feature of a relatively small number of stabilising cultural patterns, like ›soul‹ and ›meaning of life‹:

The ›many classical gods‹ unfold themselves, apparently, less in a ›battle‹ but through a hardly seizable, complex scenario with which one can arrange oneself: with view to Weber's resigned postulate to find the demon, to obey him who holds life's thread, and Freud's discontent with culture, culture's protective character is notoriously disvalued.<sup>38</sup>

#### RISK MANAGEMENT

»Religion is ›risk management‹ in the widest sense.«<sup>39</sup> In engaging in religious rituals, donations to god(esse)s, prayer, and sacrifice, the risks of illness, loneliness, failed reproduction, loss, deportation, etc. are delegated to a higher authority, which is promised to be rewarded with more donations and confessions of commitment if this agency averts calamity and happiness occurs instead. This reciprocal exchange can be analysed as a form of control of success. On the backdrop of modernisation, Gladigow argues, risk-managing religious activities have lost their significance to the extent that risks have been increasingly covered by secular institutions. From early modern

37 Gladigow *Kulturen in der Kultur* 1998, 63.

38 Gladigow *Kulturen in der Kultur* 1998, 66, »Die ›alten vielen Götter‹ zeigen sich, so scheint es, weniger in einem ›ewigen Kampf‹, als vielmehr in einem schwer durchschaubaren komplexen Szenario, in dem man sich arrangieren kann: Gegenüber der resignativen Forderung WEBERS, den Dämon zu finden und ihm zu gehorchen, der seines Lebens Fäden hält, und FREUDS umfassendem Unbehagen in der Kultur wird der protektive Charakter von Kultur notorisch zu gering geschätzt.« Trans. A. K. Gladigow alludes to the concluding remarks on the polytheism of values battling in World War I in Max Weber's *Wissenschaft als Beruf* (Science as Vocation), 1917 and to Freud *Unbehagen in der Kultur* (Civilization and its Discontents, 1930).

39 Gladigow *Religionsökonomie: Zwischen Gütertausch* 1998:132, trans. A. K., *ibid.* *Wieviel Götter* 2007.

times on, step by step, institutions such as loan systems, the insurance sector, medical care, and reserve assets have substituted religious exchange relations. The outcome of fire insurance is easier calculable than a petitionary prayer to Saint Florian,<sup>40</sup> the patron saint of fire prevention, and a smoke detector proves more efficient. Beyond the this-worldly connection of deeds and consequences, investments into an afterlife turn out to be highly risky, as the reward or gratification of the afterlife conditions are unknown. Above, secondary reinforcement, like to learn reward on the base of a soul account, have been exploited, but also funeral goods, ethical behaviour, pompous funeral memorials, and festivities are ways of investing in and assuring oneself.

Another strategy to deal with unknown outcomes of investment or exchange behaviour is to compile a mixed religious portfolio of beliefs and transnatural authorities. Coming to the same result as Iannaccone does, but based on a different reasoning, Gladigow gets a lot out of the diversification of a religious portfolio as risk averse strategy. Whereas Iannaccone is guided by a probabilistic rational choice to counter uncertainty (setting off an investment sum against probability and value of occurrence), Gladigow keeps classical polytheism in mind with its highly integrative and securing power. Like this, the topic of risk management becomes another connecting factor for the debate of polytheism in Gladigow's oeuvre. All this is reflected in the wider and more general question of how societies and individuals cope with ›contingency‹, and why this is still important, even if ›secularism‹ is the model.

## RECEPTION AND SIGNIFICANCE

At the beginning of the 1990s, Gladigow discussed a developing economics of religion in the Tübingen circle, with students and colleagues such as Christoph Auffarth and Jörg Rüpke, who worked on the finances of Greek and Latin temples, monastic orders, and the church in medieval times, and Thomas Hoffmann, Fritz Stolz, and Günther Kehrer.<sup>41</sup> Gladigow has not committed himself to one or the other economic theory; rather, following Marx and

40 Gladigow *Sicherheit* 2002, 307. Auffarth *Irdische Wege* 2002, 159–198.

41 Auffarth, *Gaben* 1995, Rüpke *Was kostet Religion* 1995, Hoffmann and Kehrer *Finanzierung* 1995.

Weber, he understands economy as a basic feature of culture and, therefore, combines a diversity of insights from a long tradition of studying culture through the lens of economics. While he integrates the concepts offered by the rational choice models from the US-American discussion, he also emphasises how the market model has been connected to the production of meaning and »plausibility structures« analysed in the sociology of knowledge. He sees this approach already developed in Karl Mannheim's article on competition and then developed further by Berger and Luckmann, and by Hubert Knoblauch,<sup>42</sup> who accounts for the dynamics of mediatisation and pluralisation on a »religious market«. Economy as an analytical concept pervades Burkhard Gladigow's entire work and can be found in unexpected places: a sub-section of an article on the relation between religion and media—titled »From the ›Legibility of Religion‹ to the *Iconic Turn*«—<sup>43</sup>elaborates on »The de-regulated religious market and professionalization.« He follows Knoblauch<sup>44</sup> and makes the point of how strongly media market dynamics (here: television) have created new substitutes for needs. So, within the European history of religion the transfers of procedures, rationalities, and sequences are also triggered, accelerated, and influenced by economic laws. Against this background, it is only logical that Gladigow dedicates his attention to economy as a societal subsystem and to respective theory-building, as he has done in relation to other sub-systems such as the media, literature, art, and the sciences with the question of whether they are helpful or not to cope with contingency, for example, in providing (dis)integrative cultural patterns. Especially by way of popularisation, results from the humanities and the natural sciences—such as the neurosciences more recently—are transformed into patterns of orientation, expanded and applied across subsystems.<sup>45</sup>

In the meantime, a growing awareness of the potential of an economics of religion has left traces in handbooks and dictionaries produced in the field of the study of religion since 2010, which now include entries such as forms of capital, value, price, labour, consumption, etc. My own monograph *Religionsökonomie. Eine Einführung* (Economics of Religion. An Introduction),

42 Gladigow *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 28.

43 Gladigow *Lesbarkeit von Religion* 2000, 119–20.

44 Knoblauch *Sichtbarkeit* 1997.

45 With reference to Wolfgang Lepenies, Gladigow *Kulturen in der Kultur* 1998, 56, see Makrides and Grieser in this volume.

the first monograph on economics of religion, as far as I can see, lays the ground for a now systematically outlined ›hyphen-discipline‹ that distinguishes different independent empirical and theoretical fields. First, the approach draws on economic theories as analytical tools to study the field of religion; and second, economic phenomena, institutions, literature, and practices are subjected to a critical examination as major contributors to the production of meaning, purpose, and orientation. In the introductory chapters, a history of important theory building on religion and economy is presented, including the work of Bourdieu, rational choice theory, market models, historical aspects and examples, as well as a chapter on Gladigow's initial outline of the approach.<sup>46</sup> My original application of economic theory to cultural analysis includes new developments and favours in particular New Institutional Economics. In contrast to rational choice theory, it allows the inclusion of transaction costs and thereby provides a much more realistic view of the dynamics of markets (the use of markets is not for free or cost-wise neutral); it allows changing the axiom of utility maximisation to utility satisfaction (which comes closer to the varieties of human behaviour); it allows taking into account historical path dependencies of economic decisions that may make it cheaper to keep a production and distribution system even if more innovative models would be available, and to apply new findings from behavioural economics, e.g., about types of other-regarding behaviour from altruistic to reciprocal and fair behaviour when it comes to sharing resources. In this context, I outline »cultural economics« with subfields following the production cycle of producing, distributing, and consuming. Cultural economics composes uncountable observations from economic anthropology and sociology and respective economic theories and makes them valuable for the study of religion. Many new fields, supported by a vast amount of empirical studies from areas such as marketing theory and on topics such as distribution systems, charity markets, global market interferences, and market phases wait to be used beneficially in the framework of an economics of religion. Whereas the second field of a systematic economics of religion specialises on economy as an object of research, like economic ideologies as in the ideal self-managerial employee, and on religious economies like Islamic or Christian economies and respective economic reasoning, Chinese temple economies, etc.

---

46 Koch *Religionsökonomie* 2014, 23; 47–49; 57.



It is encouraging to see that over the last couple of years several scholars with a background in the sociology of religion published on consumer culture in relation to religion, on neoliberalism as a cultural ideology in its influence on religious production and consumption, and on the history of religion with regard to the political economy of religion. None of the international authors are familiar with Gladigow's work, a fact that may encourage more exchange between scholarly discourses, especially to relate fruitful economic and sociological theory to the eye-opening systematic questions Gladigow poses and the precision of his historical observations.

It should be obvious by now that economy and economic theory is a central agent in the cultural web of meaning; accordingly, Gladigow's sophisticated approach to cultural, and thereby religious history, presents a necessity if the analysis of culture wants to keep pace with current developments. Familiarity with economic theory that deserves the name will help to understand future religious change; and knowledge about ideologies, belief systems, and how humans create meaning in their lives will help to understand future economic developments and why both are related. Finally, the question of secularisation suggests itself when considering historical and reciprocal relations of economies and religion, which gives the discipline further importance in opening up another angle to this central issue.

## BIBLIOGRAPHY

- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Gaben für die Götter—für die Katz? Wirtschaftliche Aspekte des griechischen Götterkults am Beispiel Argos. In: Hans G. Kippenberg and Brigitte Luchesi (eds.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal 1995, 259–272.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegfeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. (Veröffentlichung des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Gift and sacrifice. In: Steven, Engler; Michael Stausberg (eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press 2016, 541–588.
- BAINBRIDGE, WILLIAM SIMS:** A Prophet's Reward: Dynamics of Religious Ex-

- change. In: Ted G. Jelen (ed.): *Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham: Rowmann & Littlefield 2002, 63–90.
- BECKFORD, JAMES:** *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman 1989, DOI 10.4324/9780429399435.
- BERGER, PETER L.:** A Market Model for the Analysis of Ecumenicity. In *Social Research* 30.1 (1963), 77–93.
- BERGER, PETER L.:** *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmations*. New York: Anchor Books 1980.
- BOURDIEU, PIERRE:** The Production of Belief. Contribution to an Economy of Symbolic Goods. In *Media, Culture and Society* 2.3 (1980), 261–293 [French Orig.: La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques. In *Actes RSS* 13 (1977), 3–43].
- BOURDIEU, PIERRE:** *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Edited by Stefan Egger u. a., Konstanz: UVK 2000.
- BRANDT, SIGRID:** *Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*. Frankfurt: Suhrkamp 1993.
- GLADIGOW, BURKHARD:** see joint bibliography/ Gesamtbibliographie.
- GRIESER, ALEXANDRA K. AND JAY JOHNSTON:** What is an Aesthetics of Religion? From the Senses to Meaning—and Back Again. In: Alexandra K. Grieser and Jay Johnston (eds.): *Aesthetics of Religion: A Connective Concept*. (Religion and Reason 58). Berlin: De Gruyter 2017, 1–49.
- HOFFMANN, THOMAS, GÜNTER KEHRER:** Finanzierung von Religion. Beispiel: DDR—Der Verlust von Staatsunterstützung. In: Hans G. Kippenberg, Brigitte Luchesi (eds.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: diagonal 1995, 289–293.
- IANNACONE, LAURENCE R., AND BROOKS HULL:** The Economics of Religion: A Survey of Recent Work. In: *Bulletin of the Association of Christian Economists* 18 (1991), 7–13.
- KNOBLAUCH, HUBERT:** Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und religiöse Kommunikation. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997), 179–202.
- KNOBLAUCH, HUBERT:** Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung von Religion. In *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8 (2000) 143–161.

- KOCH, ANNE:** Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft—Religionsökonomische Perspektiven. In: Martin Held, Gisela Kubon-Gilke, Richard Sturn (eds.): *Religion und Wirtschaft*. Marburg: Metropolis 2007, 39–64.
- KOCH, ANNE:** *Religionsökonomie. Eine Einführung*. (Religionswissenschaft Heute 10), Stuttgart: Kohlhammer 2014.
- KOCH, ANNE:** Economy. In: Steven Engler; Michael Stausberg (eds.): *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: OUP 2016, 355–364.
- LUHMANN, NIKLAS:** *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 1*. Frankfurt: Suhrkamp 1980.
- PARSONS, TALCOTT:** Religious and economic symbolism in the Western World. In: *Sociological Inquiry* 49 (1979), 1–48.
- SCHMIDTCHEN, DIETER:** Ökonomik der Religion. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8 (2000), 11–43.
- STARK, RODNEY AND ROGER FINKE:** *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press 1992.
- STARK, RODNEY AND ROGER FINKE:** *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley et al.: University of California Press 2000.
- RÜPKE, JÖRG:** Was kostet Religion? Quantifizierungsversuche für die Stadt Rom. In: Hans G. Kippenberg; Brigitte Luchesi (eds.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal 1995, 273–287.
- WAGNER-HASEL, BEATE:** *Die Arbeit des Gelehrten. Der Nationalökonom Karl Bücher (1847–1930)*. Frankfurt: Campus 2011.
- YELLE, ROBERT A.:** *Sovereignty and the Sacred. Secularism and the Political Economy of Religion*. Chicago: Chicago University Press 2019.

# DIE TEILUNG DES OPFERS: RELIGION ZWISCHEN BIOLOGIE UND SOZIOLOGIE

VOLKHARD KRECH

Burkhard Gladigow hat mehrere Artikel zum religionsgeschichtlichen Sachverhalt des Opfers vorgelegt.<sup>1</sup> Diese Aufsätze – insbesondere den Artikel »Die Teilung des Opfers« – gilt es in den Blick zu nehmen und mit Fragen der Biologie einerseits und der Soziologie andererseits in Beziehung zu setzen. Als Vermittlung zwischen beiden Perspektiven wird die Semiotik herangezogen. Opferpraktiken eignen sich besonders gut zur Erörterung der Frage nach dem Verhältnis von biologischen und sozio-kulturellen Prozessen, weil sie auf elementare Lebensvorgänge Bezug nehmen, nämlich auf Nahrung und soziale Ordnung: »Das Modell des Gabenopfers gewinnt seinen unmittelbarsten Bezug zu sozialen Grunderfahrungen und damit seine höchste Plausibilität in der Darbringung von Nahrung.«<sup>2</sup> Bei der Rekonstruktion und Weiterführung des Ansatzes Gladigows zum Verständnis des Opfers sind die Zeilen leitend, mit denen er »Die Teilung des Opfers« beginnt:

Eine religionshistorische Interpretation vor- und frühgeschichtlicher Funde durch Analogie aus anderen, besser dokumentierten historischen oder rezenten Bereichen steht unter der Verpflichtung, Analogien zu begründen und von der bloßen Assoziation zu unterscheiden. Das geschieht wohl am besten dadurch, daß sich die Analogien nicht jeweils auf Einzeldaten beschränken, sondern typische Verbindungen von Einzelementen zur Ausgangsbedingung einer Analogie machen. Nicht-beliebige Verbindungen von Einzelementen aber pflegt man als Strukturen zu bezeichnen.<sup>3</sup>

---

1 Gladigow, *Rechtfertigung* 1971; ders., *Teilung* 1984; ders., *Opfer* 2000; ders., *Opferkritik* 2008.

2 Gladigow, *Teilung* 1984, 22.

3 Ebd., 19.

Was also gehört zu den relevanten Einzelementen von Opferpraktiken? Und worin bestehen die typischen Verbindungen zwischen ihnen, auf die qua Analogie geschlossen werden kann?

### AM OPFER BETEILIGTES UND BETEILIGTE

Zu den Elementen von Opferpraktiken zählen Gladigow zufolge (ohne Anspruch auf Vollständigkeit):

- Opferanlass
- Opfergegenstand
- Empfänger des Opfers
- Rollen der am Opfer beteiligten Personen
- Ziel des Opfervorgangs
- Verbleib der Opfermaterie

Die genannten Elemente sind kommunikativ konstituiert. Die im Opfervorgang hergestellte und reproduzierte Sozialbeziehung ist – wie die soziokulturelle Wirklichkeit mit Religion als Teil von ihr überhaupt – als Kommunikation zu fassen. »Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ›Religion‹ zusammenfinden, es sei denn durch Kommunikation.«<sup>4</sup> Dementsprechend lassen sich

Opfertypen zunächst von ihrer Funktion her als kommunikative Rituale bezeichnen, bei denen ein bestimmter Modus der Transformation von Material eine Rolle spielt, das heißt die Information trägt. Der verbreitetste Modus, Material zu transferieren, ist ohne Zweifel die Gabe, die Gabe zugleich die Kategorie, unter die die kultisch Handelnden im allgemeinen ihr Opfer a fortiori einordnen.<sup>5</sup>

Der *Opferanlass* gehört zur kommunikativen Fremdreferenz des Opfervorgangs; das heißt der Anlass ist ein Ereignis, das einen Opfervorgang auslöst,

<sup>4</sup> Luhmann, *Kommunikation* 1998, 137.

<sup>5</sup> Gladigow, *Teilung* 1984, 21.

dann aber *in ihm und durch ihn* religiös verarbeitet wird. Abstrakt gesprochen, bestehen Opferanlässe in Erfahrungen negativer oder positiver Kontingenz und in der Absicht, einen negativen Zustand (Unordnung, Krieg, Krankheit, Hunger, soziale Ungleichheit, etc.) abzuwenden und einen positiven Zustand (Ordnung, Frieden, Gesundheit, Wohlbefinden, Zusammenhalt, etc.) zu erlangen oder zu erhalten.

Die religiöse Deutung des Opferanlasses erfolgt qua Bezug zu einem als transzendenten, also abwesenden, aber zeichenhaft repräsentierten *Empfänger*, dem ein Opfergegenstand dargebracht wird. Transzendent ist der oder die EmpfängerIn des Opfers insofern, als er oder sie im Unterschied zu den am Opfervorgang beteiligten Personen, zum Opfergegenstand und zu den benötigten Opferrequisiten prinzipiell nicht anwesend ist und sein kann und daher mit immanenten Mitteln zu bezeichnen ist; darin besteht ein wesentlicher Unterschied zu anderen Formen der Gabe. Im Opfervorgang treten kommunikativ adressierte Akteurinnen und Akteure mit einem Empfänger oder einer Empfängerin in eine zeichenhaft vermittelte Beziehung. Beim Empfänger handelt es sich, wenngleich nicht immer, so doch häufig um einen Gott oder eine Göttin. In diesem Fall wird der transzendente Empfänger oder die Empfängerin oftmals durch Statuen und Kultbilder bezeichnet und dadurch in die kommunikative Aufmerksamkeit gebracht; je nach objektsprachlicher Semiotik stehen sie indexikalisch *für* die Götter und Göttinnen, oder sie sind sie *selbst* im Material und darin – allerdings in der Perspektive äußerer Rekonstruktion dennoch nur zeichenhaft – präsent.<sup>6</sup> Die formale Position des Empfängers oder der Empfängerin kann im Opfervorgang sehr verschiedene semantische Gestalten annehmen: beispielsweise vom Tier- oder Cerealienopfer für eine Göttin oder einen Gott bis zum Schenken als ›exploratorischem Verhalten‹,

bei dem der Empfänger gerade noch nicht feststeht, sondern gesucht wird. Vergleichbares ließe sich im Tauschverhalten mancher Stammeskulturen aufzeigen, bei denen Waren an festen Plätzen deponiert und unbewacht zurückgelassen werden. Andere Gruppen nehmen sich dann anonym davon und honorieren durch Gegengaben.<sup>7</sup>

6 Ders., *Präsenz* 1985; ders., *Epiphanie* 1990; ders., *Kultbild* 1998.

7 Gladigow, *Teilung* 1984, 42.

Das Opfer kann sich auch auf den Opfergegenstand, die Opfernden oder den Opfervorgang selbst richten.<sup>8</sup> Dass sich die Frage, auf wen oder was sich das Opfer bezieht, nicht immer eindeutig beantworten lässt, ist ein Ausweis des selbstbezüglichen Charakters des Opfervorgangs. Durch ihn sind die einzelnen Elemente wechselseitig aufeinander bezogen und erhalten nur in diesem wechselseitigen Bezug einen Sinn, ohne sich eindeutig in Subjekt und Objekt unterteilen zu lassen. Beim *Opfergegenstand* ist seine Art, seine Beschaffenheit sowie der Verbleib der Opfermaterie relevant; Sachverhalte, die Gladigow ausführlich behandelt und auf die ich weiter unten eingehe.

Das Verhalten der am Opfer *beteiligten Personen* als sinnhaftes Handeln (einschließlich Dulden und Unterlassen) mit bestimmten Motiven und Intentionen zu verstehen, ist ein Vorgang kommunikativer Zurechnung. Diese kommunikative Adressierung ist empirisch keinesfalls immer relevant. Wenn dies der Fall ist, können kommunikativ ausgemachte Motive und Intentionen auf »tiefere Zwänge«<sup>9</sup> hinterfragt werden und erscheinen dann – gerade im Zusammenhang ritueller Opferpraktiken und im Vergleich mit anderen sozio-kulturellen Praktiken – nicht selten irrational.

Bei religiösen Ritualen kommt dazu, dass für den Außenstehenden und teilweise sogar für den Akteur selbst der erklärte Zweck und das angewandte Mittel in einem merkwürdigen Missverhältnis zu stehen scheinen: Wieso kann man die Getreidefrucht fördern durchs Schlachten eines trächtigen Schweines, das man obendrein noch selbst verzehrt? Wieso kann man einen Gott durch Fettdampf erfreuen und durch Blutvergießen erheitern?<sup>10</sup>

Zumeist genügt daher »die schlichte Feststellung, dass religiöse Rituale fast immer traditionell sind, um diesen ganzen Zugang über die Psychologie der Akteure prinzipiell in Frage zu stellen.«<sup>11</sup>

Zu einem ausgeprägten Opferritual gehören verschiedene Rollen im Sinne standardisierter Zurechnung von Verhalten auf Personen als Handeln. Zu

8 van der Leeuw, *Formel* 1920/21, 243–244.

9 Burkert, *Glaube* 1981, 94.

10 Ebd., 94–95.

11 Ebd., 95.

den wichtigsten Rollen zählen RitualexpertInnen. Komplementär dazu gibt es die Publikumsrolle. Sie kann je nach Ritualregeln eher aktiver oder eher passiver Art sein. Besteht gemäß den Ritualregeln keine Publikumsrolle, ist das Opferritual nur dann sozial relevant, wenn es medial irgendwie (textlich, bildlich) dokumentiert oder durch Zeugen bezeugt wird – und sei es in Gestalt eines Opferritualhandbuchs. Viele Opferpraktiken beinhalten zusätzlich die Rolle des Patrons/der Patronin, für den oder die und auf dessen oder deren Rechnung das Opfer vollzogen wird. Beispielsweise macht Almut Hintze für den Fall des Zoroastrismus ein Dreieck mit einer Drei-Wege-Beziehung zwischen PatronIn, Priester und Gott aus.<sup>12</sup> Ob der/die PatronIn am Opferritual aktiv beteiligt ist, ist ebenfalls eine Frage des Opferregulariums.

Das Opfer wird spätestens seit den Arbeiten von William Robertson Smith, Henri Hubert und Marcel Mauss zumeist als gemeinschaftsstiftende Gabe verstanden,<sup>13</sup> das ist auch bei Gladigow der Fall. Das Opfer als Gabe zu verstehen heißt, im Opfer eine bestimmte Form von Sozialität zu sehen, die zwischen dem Empfänger und den beteiligten Personen – gegebenenfalls dem Ritualexperten oder der Ritualexpertin, dem Publikum und dem Patronaten oder der Patronin – sowie zwischen den beteiligten Personen selbst etabliert wird. »Unter der hier gewählten Interpretationskategorie ›Gabe‹ bedeutet Opfern das Herstellen oder Aufrechterhalten einer Beziehung nach dem Modell einer Sozialbeziehung.«<sup>14</sup> Das Opfer stellt eine bestimmte soziale Relation her und regelt sie – in Differenz zu anderen Formen der Sozialbeziehung:

Die Opfergabe [...] unterscheidet sich – sowohl aus der Sicht des Betrachters wie aus der Sicht des Handelnden – durch eine Bedingung wesentlich von der alltäglichen Gabe, nämlich durch die stark asymmetrische Beziehung zwischen Opferndem und dem, der das Opfer empfangen soll.<sup>15</sup>

Der transzendente Empfänger oder Empfängerin wird in das Kommunikationssystem fremdreferentiell integriert, indem er nach dem ›Face-to-face‹

12 Hintze, *Do ut des* 2004, 28.

13 Smith, *Lectures* 1889, ders., *Lectures* 1995; Hubert und Mauss, *Essai* 1899.

14 Gladigow, *Teilung* 1984, 22.

15 Ebd.



Modell der Interaktion soziomorphisiert wird.<sup>16</sup> Ihm kommt darin eine besondere Stellung zu. Durch seine Abwesenheit, die qua Zeichen (etwa durch Statuen und Bilder, aber auch durch Ereignisse, die dem Empfänger oder der Empfängerin zugerechnet werden) in Anwesenheit überführt wird, kann der Opfervorgang einen spezifisch religiösen Sinn erhalten. Wenn Göttinnen und Götter Empfänger des Opfers sind, geht mit der Sozialbeziehung eine Anthropomorphisierung einher. Ihre Kultbilder, die, wie gesagt, je nach objektsprachlicher Semiotik *für* die Göttinnen und Götter stehen oder sie *selbst* im Material sind und darin zeichenhaft vergegenwärtigt werden,

wurden nicht nur ernährt, sondern auch gewaschen, frisiert, gekleidet und unterhalten; die Besorgungen gehen bis hin zum Gang ins Theater (in Athen) oder regelmäßigen Zeitansagen (in Rom). All das sind rituelle Leistungen an die Gottheit, unter denen die Speisung natürlich eine besonders wichtige ist.<sup>17</sup>

Aus Anthropomorphisierungen dieser Art haben einige Religionsforscherinnen und -forscher eine allgemeine Religionstheorie hergeleitet.<sup>18</sup>

In Bezug auf die am Opfervorgang beteiligten Personen (inklusive Zeuginnen und LeserInnen von dokumentierten Opferpraktiken) kann es relevant sein, Schichtungs- und Statusaspekte zu berücksichtigen. Beispielsweise würde

[e]ine konsequente Aufarbeitung der griechischen Religion aus der Perspektive eines präsumtiven Gläubigen [...] zu wesentlichen Ergänzungen einer traditionellen Darstellung einer Religion führen müssen. [...] Wieviele Kultstätten oder Tempel befanden sich überhaupt im normalen Lebensbereich bestimmter Gruppen der griechischen Bevölkerung.<sup>19</sup>

Fragen dieser Art sind sinnvoll, um das Inklusionspotential von Opfern und ihre demographische Verbreitung zu bemessen sowie die Wirkung von Op-

16 Tyrell, *Kommunikation* 2008, 259.

17 Gladigow, *Teilung* 1984, 24.

18 Vgl. etwa Guthrie, *Faces* [1993] 1995.

19 Gladigow, *Rezension* 1983, 12–13; zur religiösen Praxis im normalen Lebensbereich vgl. Auffarth, *Religion* 2009.

fern für die umgebende Gesellschaftsstruktur zu bestimmen. In religiöser Hinsicht sind diese Aspekte aber nur dann von Bedeutung, wenn sie selbst innerhalb der Ritualregeln mit religiösem Sinn versehen sind – etwa durch Vorschriften, wer unter welchen Bedingungen und wie als in religiöser Hinsicht ›rein‹ gilt, um am Opfervorgang teilzunehmen. In gesellschaftsstruktureller Hinsicht können Opferpraktiken mit je bestimmten Status- und Verteilungsdifferenzen soziale Ordnung im Allgemeinen festigen. Das gehört zu den Leistungen von Opferritualen für andere gesellschaftliche Bereiche außerhalb der religiösen Praxis.

Mit Blick auf das *Ziel* eines Opfervorgangs ist

[d]ie Spannweite dessen, was durch Opfer konkret gewünscht wird, [...] wohl ebenso groß wie die Vielfalt an Opfergaben: Man wünscht sich Regen, Fruchtbarkeit, Gesundheit, Kriegserfolg, Frieden, Wohlwollen, Gnade.<sup>20</sup>

Das Opfer zielt also nicht unbedingt und zumeist nicht auf ›Erlösung‹ in einem ›außerweltlichen‹ Sinn, sondern auf Funktionen wie Aufrechterhaltung der kosmischen und sozialen Ordnung, Identität usw. Allerdings sind die genannten Sachverhalte innerhalb des Opfervorgangs nur dann relevant, wenn sie mit religiösem Sinn versehen sind. Anlass und Ziel des Opfervorgangs korrespondieren miteinander. Wo etwa Krieg der Anlass ist, ist Frieden das Ziel; falls Krankheit das Opfer stimuliert, ist Gesundheit die erhoffte Wirkung des Opfers und so weiter. Gängige Typologien des Opfers sind häufig unter anderem am Verhältnis von Anlässen und Zielen orientiert. Beispielsweise ist im Falle des Bittopfers der Anlass ein negativer Zustand oder die Hoffnung, ein positiver Zustand möge erhalten bleiben, während sich ein Dankopfer auf die Erfahrung eines positiven Zustandes bezieht und transzendenten Kräften zugerechnet wird. Da jedoch Wunsch und Erfüllung im Ideal des gelingenden Opfers zirkulär aufeinander bezogen sind, sind Anlass und Ziel nicht immer exakt auseinanderzuhalten und eignen sich daher nur bedingt für eine Typologie des Opfers. Auch hier gilt ein weiteres Mal: Es »genügt im Grund die schlichte Feststellung, dass religiöse Rituale fast immer

---

20 Gladigow, *Teilung* 1984, 40.

traditionell sind, um diesen ganzen Zugang über die Psychologie der Akteure prinzipiell in Frage zu stellen.«<sup>21</sup>

## DER OPFERVORGANG ALS EIN ZEICHENSYSTEM

Gladigow bestimmt Opferpraktiken nicht nur als kommunikative Rituale, sondern spricht im Rahmen seiner Analysen auch von »Einzelzeichen«, die erst in einem »Zeichensystem« einen Sinn haben.<sup>22</sup> Kommunikation ist somit die Aktivierung von Semiose und erfolgt systemisch. Dem will ich im Folgenden mit semiotischen und systemtheoretischen Überlegungen nachgehen.

## SEMIOTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Eines der Charakteristika von Opferpraktiken als Teil religiöser Praxis besteht in dem, was Max Weber Außeralltäglichkeit nennt.<sup>23</sup> Außeralltäglichkeit kann, muss aber nicht an besondere Orte und Zeiten gebunden sein. Außeralltäglich meint im Kern außergewöhnlich *im Vergleich* mit anderen gesellschaftlichen Praktiken, wobei Religion selbstverständlich routiniert praktiziert werden kann und zumeist wird. Das Opfer als Teil religiöser Praxis übersteigt gerade seines religiösen Charakters wegen etwa eine Tauschhandlung, wie sie für den wirtschaftlichen Bereich konstitutiv ist (Koch, dieser Band). Die allgemeinste Kategorie, »unter die die kultisch Handelnden im allgemeinen ihr Opfer a fortiori einordnen«, ist die Gabe, und sie ist »mehr [...] als ein Verschieben von Vermögenswerten.«<sup>24</sup> Aufgrund des semantischen und sozialstrukturellen Mehrwertes wird in der Forschung von Religion, deren Teil Opferpraktiken sein können, häufig als symbolischem Handeln oder als einem Symbolsystem gesprochen. So schreibt etwa Hubert Seiwert:

Der *rituelle* Charakter des Entäußerns impliziert, dass der Handlungsablauf in der Form stilisiert ist und der Akt eine symbolische

21 Burkert, *Glaube* 1981, 95.

22 Gladigow, *Teilung* 1984, 20.

23 Vgl. etwa Weber, *Wirtschaft* [1922] 1980, 124. 140. 154. 246. 326. 343. 363. 376. 654. 660 f. 694. 696. 822. 829 et pass.

24 Gladigow, *Teilung* 1984, 21.

Bedeutung besitzt. Welches die symbolische Bedeutung ist, lässt sich nicht durch isolierte Analyse des rituellen Aktes, sondern nur im Kontext des rituellen Gesamtkomplexes und der darauf bezogenen religiösen Vorstellungen ermitteln.<sup>25</sup>

Nicht Symbolik im Allgemeinen aber ist das Charakteristikum von Religion, denn jeder sozio-kulturelle Sachverhalt (einschließlich Politik, Recht, Wirtschaft, Kunst, Medizin, Erziehung usw.) ist in bestimmter Hinsicht symbolisch, nämlich im Sinne der Peirceschen Semiotik,<sup>26</sup> in der das Symbol als ein spezifischer Zeichentyp zwischen Zeichen qua Konvention und ohne direkten Bezug auf physische Aspekte des Zeichens und des Objekts vermittelt. Religion und Opferpraktiken als ihr Bestandteil beruhen auf einer besonderen Symbolik, die sich von anderen Symboliken unterscheidet. So lautet beispielsweise die bekannte Religionsdefinition von Clifford Geertz:

*[A] religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.<sup>27</sup>*

Man hat dieser Definition von Religion häufig vorgehalten, dass sie zu kognitivistisch gehalten ist und von Handeln absieht. Allerdings weist Talal Asad darauf hin, dass »Geertz also thinks of symbols as ›doing‹ something«. <sup>28</sup> Zeichen kommt innerhalb ihrer kommunikativen Aktivierung eine eigene Wirkmacht zu. Dabei sind Vorstellungskomplexe (Mythen, Kosmologien, Dogmen), Überzeugungen (etwa Glauben), emotionale Sachverhalte (Gefühle, Erfahrung), Verhalten, das kommunikativ als Handlung zugerechnet wird, physische Objekte und schriftliche oder bildliche Kommunikation stets zeichenhaften Charakters.<sup>29</sup> Zwischen den genannten Sachverhalten besteht

25 Seiwert, *Opfer* 1998, 269.

26 Peirce, *Collected Papers* 1994.

27 Geertz, *Religion* [1966] 2000, 90.

28 Asad, *Conceptions* 1983, 241, s. a. Yelle, *Semiotics* 2011, 357.

29 Religion als spezifisches Symbolsystem und soziale Praxis sind also nicht zwei verschiedene Sachverhalte, wie das im Gefolge, jedenfalls aber in der Interpretation des Ansatzes von

ein semiotisch vermitteltes Zusammenspiel. Gegenüber Vorstellungen und Gefühlen kommt aber – wenigstens im Ritual – dem Verhalten der beteiligten Personen eine konstitutive Stellung zu. »Nicht die augenblicklichen Emotionen [...] zeugen Riten und verleihen ihnen Dauer, sondern die rituelle Tätigkeit lässt Emotionen entstehen.«<sup>30</sup> Und: »Nicht Vorstellungen erzeugen Rituale, die Vorstellungen sind ihrerseits von der rituellen und sprachlichen Tradition bestimmt; und sie sind nicht das Entscheidende.«<sup>31</sup>

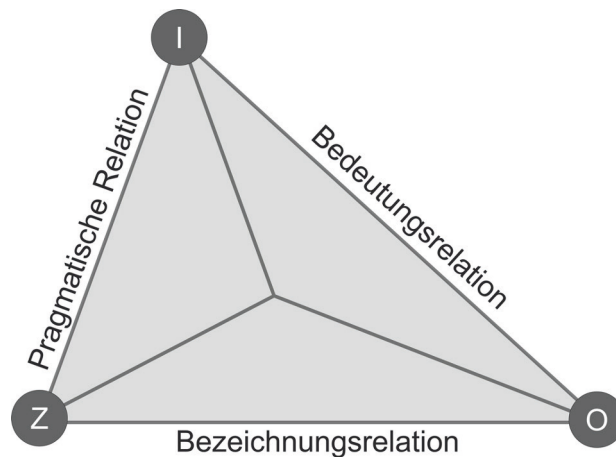


Abbildung 1: Modell des dreistelligen Zeichens nach Peirce

Um zu verstehen, wie Zeichen innerhalb von Opfervorgängen als semiotischen Systemen wirken, ist zunächst ein kurzer Blick auf die Semiotik von Charles Sanders Peirce notwendig. Peirce zufolge besteht der Zeichenprozess stets aus drei nicht isolierbaren Komponenten, nämlich aus einem *Zeichen* Z, einem *Objekt* O, auf das ein Zeichen verweist, das aber innerhalb der Semiose selbst ein Zeichen ist, und einem *Interpretanten* I, der eine Relation zwischen Z und O herstellt und selbst Zeichengestalt annehmen kann.<sup>32</sup> Während das Zeichen Z das Objekt O bezeichnet, besteht zwischen dem Objekt O und

---

Geertz angenommen und kritisiert wird (vgl. etwa Asad, *Conceptions* 1983). Religion als ein Zeichensystem ist vielmehr ein, wenn auch besonderer, Bestandteil der sozio-kulturellen Wirklichkeit als kommunikativ aktivierter Semiose.

30 Lévi-Strauss, *Ende* 1965, 93.

31 Burkert, *Glaube* 1981, 93–94.

32 Peirce, *Collected Papers* 1994, CP 2.303.

dem Interpretanten I eine Bedeutungsrelation. Die Beziehung zwischen I und Z ist pragmatisch, das heißt sie ist konventionell und hängt vom Zeichengebrauch ab (Abb. 1). Deshalb ist die Entfernung zwischen Z und I näher dargestellt als diejenige zwischen Z und O sowie I und O.

Da es sich um eine dreistellige Relation handelt, die nicht in drei dyadische Relationen geteilt werden kann, ist die Definition des Interpretanten, des Zeichens und des Objekts zirkulär. Innerhalb der Zeichenklassen unterscheidet Peirce unter anderem zwischen Ikon, Index und Symbol. Ikons sind durch eine semiotische Selbstähnlichkeit zwischen Zeichen, Interpretant und Objekt gekennzeichnet; Indices haben eine über den Interpretanten vermittelte raumzeitliche Beziehung zum Objekt; und Symbole bestehen aus konventionell hergestellten Relationen zwischen Zeichen unabhängig von physischen Eigenschaften der Zeichen und Objekte.<sup>33</sup> Ferner ist es wichtig, den Charakter des Interpretanten zu beachten:

Der Interpretant oder *Interpretantenbezug* ist [...] allgemein die Interpretation, das Interpretantenfeld, der Bedeutungsbereich des Zeichens. Der Interpretant ist selbst ein Zeichen (das zum Denken gehört) oder eine Erfahrung oder eine Empfindung, mit anderen Worten, es umfaßt alles, was mit ›Bedeutung‹ im weitesten Sinne gemeint ist.<sup>34</sup>

Peirce hat das Kunstwort ›Interpretant‹ deshalb geprägt, um das Missverständnis zu vermeiden, dass es sich bei der Interpretation des Verhältnisses von Zeichen und Objekt um ein das Zeichen verwendendes, zeichen*externes* Subjekt als einen Interpretanten handelt. Auch menschliche Individuen sind und bestehen aus Zeichen; sie sind semiotisch relevant, wenn sie in sozialer Kommunikation auf Personen in bestimmter Hinsicht zugerechnet werden. Menschliche Individuen sind daher keine Interpretanten. Peirce spricht »mit Bedacht von ›Interpretant‹ und nicht vom (menschlichen) Interpretanten.«<sup>35</sup>

33 Vgl. Deacon, *Species* 1997, 70.

34 Walther, *Abriss* 1969, 6.

35 Baltzer, *Selbstbewusstsein* 1994, 360.

Daher gilt: »Whatever process determines reference qualifies as an interpretant.«<sup>36</sup>

Die Frage ist nun, welche Struktur der elementare semiotische Code hat. Aus Platzgründen kann hier keine ausführliche Herleitung erfolgen; vielmehr muss es bei Andeutungen bleiben. Zunächst ist zu berücksichtigen, dass eine dreistellige Zeichenrelation nie für sich genommen einen Sinn hat, sondern ihn nur in Relation zu einer anderen dreistelligen Zeichenrelation erhält: »the meaning of a sign is the sign it has to be translated into.«<sup>37</sup> Zudem ist die Kategorienlehre von Peirce zu bedenken, der zufolge die Semiose stets aus Erstheit (Qualität), Zweitheit (Faktizität) und Drittheit (Relationen) besteht. Somit gründet der elementare Zeichenprozess in der folgenden Sequenz:  $Z1 \rightarrow I1 \rightarrow O1 / Z2 \rightarrow I2 \rightarrow O2 \rightarrow Z3$ . Um ein Modell des elementaren Zeichensystems zu erhalten, sind folglich sieben Elemente und sieben Relationen notwendig. Schließlich ist zu beachten, dass in einem System ein Weg von jeder Komponente des Systems zu jeder anderen Komponente führen muss,<sup>38</sup> wobei eine Komponente in semiotischer Hinsicht aus der triadischen Relation zwischen Z, I und O besteht. Somit kann der elementare semiotische Code – zunächst unabhängig von einer näheren semantischen und syntaktischen Bestimmung – folgendermaßen dargestellt werden (Abb. 2).

Der Prozess des semiotischen Codes startet im Modus der Erstheit (Qualität) mit einem ikonischen Zeichen Z1, bei dem zwischen Z1, I1 und O1 nicht unterschieden wird. Sodann richtet sich der Prozess mit dem indexikalischen Zeichen Z2 auf den Modus der Zweitheit, in dem zwischen Z2 und O1 eine raumzeitliche Beziehung besteht. Des Weiteren nimmt der semiotische Prozess den Weg über I2 und O2 zum symbolischen Zeichen Z3 im Modus der Drittheit. Von dort aus schließt sich der semiotische Code in Richtung von I2 und vermittelt seine internen Prozesse. Diese Vorgänge seien anhand des elementaren religiösen Zeichensystems und des Opfersystems im Folgenden konkretisiert.

36 Deacon, *Species* 1997, 63.

37 Peirce, *Collected Papers* 1994, CP 4.132.

38 Backlund, *Definition* 2000, 448.

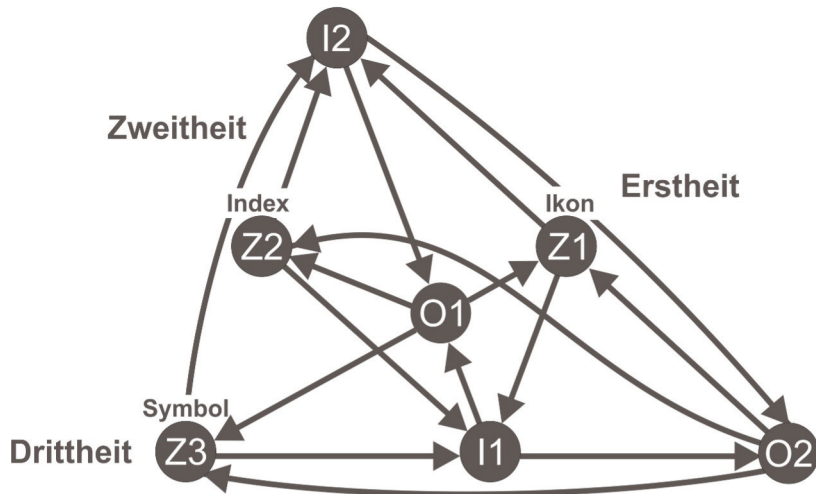


Abbildung 2: Der elementare semiotische Code

### DAS RELIGIONSSYSTEM IM ALLGEMEINEN UND DAS OPFERSYSTEM IM BESONDEREN ALS KONKRETIONEN DES SEMIOTISCHEN CODES

In systemtheoretischer Hinsicht ist der Interpretant ein Prozessor, der Information verarbeitet. Somit korrespondiert der verdoppelte Interpretant des elementaren semiotischen Codes mit der folgenden systemtheoretischen Einsicht: Systemreferenz ist nur möglich, »wenn mindestens zwei informationsverarbeitende Prozessoren vorhanden sind, die sich aufeinander und übereinander auf sich selbst beziehen können.«<sup>39</sup> Den Vorgang des Opfern als ein Zeichensystem zu verstehen, heißt, die einzelnen Elemente der Opferpraxis aufeinander zu beziehen, sodass die Relationen einen systemischen, zirkulären und rekursiven Zusammenhang konstituieren. Grundsätzlich besteht ein System – und so auch ein Zeichensystem – aus der systeminternen Unterscheidung zwischen System und Umwelt. Mit anderen Worten: »a system is the difference between system and environment.«<sup>40</sup> Es konstituiert sich und prozediert, indem es systemintern die Differenz zwischen System und

39 Luhmann, *Systeme* 1984, 191.

40 Ders., *System* 2006, 38.





notwendig ist (ebenso wie das beim biologischen Code für die organische Entfaltung der Fall ist), müssen sich die binäre Unterscheidung immanent/transzendent samt ihrer Relationen und Einheit sowie die Unterscheidung von Selbstreferenz (System) und Fremdreferenz (Umwelt) im religiösen Code angelegt finden lassen. Vor diesem Hintergrund lässt sich das elementare religiöse Zeichensystem im synchronen Zustand folgendermaßen modellieren (Abb. 3).

Der Prozess im elementaren religiösen System lässt sich in gebotener Kürze folgendermaßen beschreiben: Jede konkrete und so auch religiöse Semiose muss bei der Überschreitung eines vorangehenden Zeichens beginnen (Z1). Da das religiöse Zeichensystem im Entstehen begriffen ist, hat das Zeichen Z1 den Stellenwert der Immanenz. Zu einem immanenten Zeichenelement wird es jedoch erst durch den Bezug auf selbstreferentielle Transzendenz als den Stellenwert von I1; denn etwas als immanent zu bezeichnen, ist nur mit Blick auf Transzendenz sinnvoll. Die selbstreferentielle Schließung auf Basis des Codes immanent/transzendent ist die erste, systemkonstitutive Unterscheidung. Diese Schließung ist zugleich ikonischen Charakters. Das Zeichen Z1, der Objektbezug O1 als religiöse Beobachtung der Wirklichkeit und der vermittelnde Interpretant I1 bilden folglich eine ikonische Einheit von Immanenz und Transzendenz.

Wenn das Zeichensystem im Resultat religiös bestimmt ist, muss auch die an die erste triadische Zeichenrelation anschließende Öffnung zur systemintern repräsentierten Umwelt (Zweitheit) hin auf dem religiösen Code basieren. Allerdings erfolgt die Öffnung in Richtung der indexikalischen Beziehung zwischen Immanenz und Transzendenz (Z2) sowie zur fremdreferentiellen Transzendenz (I2). Das ist der erste Vorgang der Bildung von religiöser Information. Das Zeichen Z2 hat den Stellenwert der fremdreferentiell-indexikalischen Einheit von Transzendenz und Immanenz, weil es zum einen I2 als fremdreferentielle Transzendenz auslöst und zum anderen in der raumzeitlichen Beziehung zu O1 als der religiösen Beobachtung der Wirklichkeit auf Immanenz hin offen ist. Der Weg von I2 in Richtung der fremdreferentiellen Immanenz, an dem das zweite Zeichenobjekt O2 platziert ist, komplettiert den Vorgang der Bildung von religiöser Information – im Sinne der »difference which makes a difference«, wie Gregory Bateson Information

definiert.<sup>43</sup> Abschließend wird die fremdreferentielle Immanenz in die selbstreferentiell-symbolische Vermittlung von Transzendenz und Immanenz in der Drittheit am Stellenwert von Z3 als Resultat der Informationsverarbeitung überführt. Bei dieser Modellierung ist zu berücksichtigen, dass die beiden Glieder der Unterscheidung immanent/transzendent wechselseitig aufeinander verwiesen sind. Transzendenz gibt es nur als den Reflexionswert von Immanenz, und von Immanenz kann nur mit Blick auf Transzendenz die Rede sein. Das hier angedeutete Modell stellt daher eine Momentaufnahme eines oszillierenden Prozesses dar.

Ferner ist es wichtig zu beachten, dass der semiotische Vorgang der Repräsentation an der Position der beiden Zeichenobjekte O1 und O2 keine direkte Referenz auf Prozesse und Zustände außerhalb des semiotischen Systems meint, sondern die systeminterne Beobachtung der direkten Umwelt des Systems im Unterschied zur dem System äußeren, amorphen Umgebung.<sup>44</sup> An der Position O1 bezieht sich das religiöse System auf ausgewählte relevante Daten aus der physischen und organischen Umgebung und an der Position O2 auf ausgewählte relevante Daten aus seiner psychischen Umgebung. Die relevanten Daten sind Bestandteil der systemrelevanten Umwelt. Da das System auf der Basis Unterscheidung zwischen System und Umwelt prozediert, ist die systemrelevante Umwelt *innerhalb* des Systems repräsentiert. Ein System kann nicht direkt auf seine Umgebung zugreifen. Die Umgebung in Gänze ist für das System amorph, in ihr ist nur Rauschen.

Entsprechend sind ›Objekte‹ für das System immer Referenzen; also nie in der Außenwelt gegebene Dinge, sondern strukturelle Einheiten der Autopoiesis des Systems, das heißt Bedingungen der Fortsetzung von Kommunikation.<sup>45</sup>

Statt einer direkten Referenz auf die amorphe Umgebung selektiert das semiotische System relevante Daten aus ihr, indem es seinen Code an den Stel-

<sup>43</sup> Bateson, *Steps* [1972] 1987, 276. 321 et pass.

<sup>44</sup> Der Begriff der Umwelt als zum System gehörig ist erstmals von Jakob J. Uexküll eingeführt worden. Von ihm stammt auch die Unterscheidung zwischen systeminterner Umwelt und dem System äußerer Umgebung, die für das System nicht relevant und somit amorph ist; siehe Uexküll, *Umwelt* [1921] 2014.

<sup>45</sup> Luhmann, *Gesellschaft* 1997, 99.

len von O1 und O2 auf die äußere Umgebung kopiert und relevante Daten als systeminterne Umwelt integriert. Insofern handelt es sich bei O1 und O2 (physische Objekte, Körpermotorik, Wahrnehmen, Gefühle, Denken, Ereignisse, Sachverhalte) um »Quasi-Objekte«. Ein Quasi-Objekt »is not an object, but it is one nevertheless, since it is not a subject, since it is in the world; it is also a quasi-subject, since it marks or designates a subject who, without it, would not be a subject.«<sup>46</sup> Das semiotische System transformiert dann die selektierten Daten in systemspezifischen Sinn – als einen Vorgang »doppelter Schließung«<sup>47</sup> mit den Zeichen Z1, Z2 und Z3 als Output der Informationsverarbeitung. Von dort aus startet der systemische Prozess, Daten aus der Umgebung zu gewinnen, sie in die systemintern repräsentierte Umwelt zu integrieren und in systemrelevante Information zu transformieren, erneut. Insofern ist es richtig, dass Kognition im Allgemeinen und religiöse Kognition »is embrained, embodied, encultured«<sup>48</sup> – und man kann hinzufügen: materialisiert ist.<sup>49</sup> Aber das ist nur insofern richtig, als religiöse Semiose auf physische, organische, psychische und andere soziale Prozesse fremdreferentiell Bezug nimmt und sie in religiöse Information überführt. Religion steht mit ihrer Umwelt ausschließlich über Zeichen in Beziehung und vermittelt durch religiösen Sinn physische, organische und psychische Prozesse miteinander, die ansonsten parallel zueinander verlaufen.

In einem nächsten Schritt sei das Modell des religiösen Systems auf Opferrituale als eine Binnendifferenzierung des religiösen Systems angewendet. Nimmt man die im Abschnitt »Am Opfer Beteiligtes und Beteiligte« angeführten Elemente zusammen, kann der Opfervorgang folgendermaßen als System modelliert werden (Abb. 4).

Gemäß dem Diagramm<sup>50</sup> stellt sich der Opfervorgang wie folgt dar: Die

46 Serres, *Parasite* 1982, 225.

47 Foerster, *Observing* 1984, 305.

48 Geertz, *Brain* 2010, 304.

49 »The spiritual is inextricably entangled with the physical or material realm« (Meyer, *Religious* 2012, 97).

50 Insgesamt oszilliert das System zwischen Schließung und Öffnung, wobei im Diagramm nur die selbstreferentielle, die fremdreferentielle und die systemreferentielle Schließung gekennzeichnet sind. »Im operativen Vollzug (dadurch dass sie geschieht) reproduziert die Kommunikation die Geschlossenheit des Systems. Durch die Art ihrer Beobachtungsweise (dadurch wie sie geschieht, nämlich durch die Unterscheidung von Mitteilung und Information) reproduziert sie die Differenz von Geschlossenheit und Offenheit. Und so ent-

Ritualregeln, das heißt das kommunikativ (mündlich, schriftlich oder bildlich) vorhandene Wissen darum, wie ein Opferritual zu praktizieren und was zu beachten ist, stehen am Anfang (Z1.1). Dem Modell des religiösen Elementarsystems entsprechend (vgl. Abb. 3) befinden sich die Ritualregeln an der Position der selbstreferentiellen Immanenz; sie sind mündlich oder schriftlich verfügbar und verweisen auf nichts anderes als auf sich selbst. Die Ritualregeln werden sodann im kommunikativen Vollzug (I1) aktiviert. Der Ritualvollzug steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der selbstreferentiellen Transzendenz. Selbstreferentiell ist der Ritualvollzug deshalb, weil sich die Performanz des Opferrituals auf nichts anderes als sich selbst bezieht. »Ritual is pure activity, without meaning or goal.«<sup>51</sup> Allerdings beinhaltet der Ritualvollzug Sinnhaftes, das innerhalb des Rituals hergestellt und reproduziert wird (im Unterschied zu einer von außen herangetragenen Bedeutung<sup>52</sup>), nämlich die sinnhafte Beziehung der Elemente zueinander und insbesondere den Sinn des zwar außerhalb des Opferrituals stehenden, weil nicht direkt erreichbaren, aber fremdreferentiell repräsentierten Empfängers oder Empfängerin des Opfers. Der Vollzug des Opferrituals ist im Vergleich mit anderen sozio-kulturellen Ereignissen ein außergewöhnlicher Vorgang, selbst wenn er in selbstverständlicher Weise und ohne großes Aufsehen durchgeführt wird. Deshalb befindet sich der Ritualvollzug gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der selbstreferentiellen Transzendenz. In der Relation zwischen den kommunikativ repräsentierten Ritualregeln (Z1) und dem kommunikativen Ritualvollzug (I1) beginnt das Opfersystem, sich zu schließen.

Der Ritualvollzug richtet sich sodann auf den Opferanlass, der mit dem Ziel des Opfers korrespondiert. Der Anlass ist der Objektbezug (O1) und

---

steht ein System, das auf Grund seiner Geschlossenheit umweltoffen operiert, weil seine basale Operation auf Beobachtung eingestellt ist. Die Formdifferenz von Mitteilung und Information ist mithin für das System eine unvermeidbare Bedingung autopoietischer Reproduktion« (Luhmann, *Gesellschaft* 1997, 97) Im Modell des Opfersystems erfolgt die Mitteilung in der Relationen Z1 – I1 – O1 und Z1 – I1 – O2, während das System in der Relation Z2 – I2 – O1 und Z3 – I2 – O2 Information verarbeitet.

51 Staal, *Meaninglessness* 1979, 9. Allerdings haben Rituale von außen betrachtet eine Bedeutung in Gestalt von Leistungen für ihre gesellschaftliche und psychische Umwelt (Michaels, *Ritual* 2006).

52 Die Unterscheidung von *Sinn* und *Bedeutung* verwende ich gemäß Frege, *Sinn* [1892] 2008.

wird durch das Opfer zeichenhaft mit religiösem Sinn versehen (Z2.1). Das Opfersystem gleicht sich über die Sequenz I1 – O1 – Z2.1 mit seiner amorphen und unbestimmten Umgebung ab und zieht aus ihr systemrelevante Information, die als systeminterne Umwelt repräsentiert wird. Der zeichenhaft im Opfersystem repräsentierte Opferanlass (Z1.1) steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der fremdreferentiell-indeksikalischen Relation von Immanenz und Transzendenz, weil an dieser Stelle der äußere Anlass in den Opfervorgang integriert und mit religiösem Sinn versehen wird.

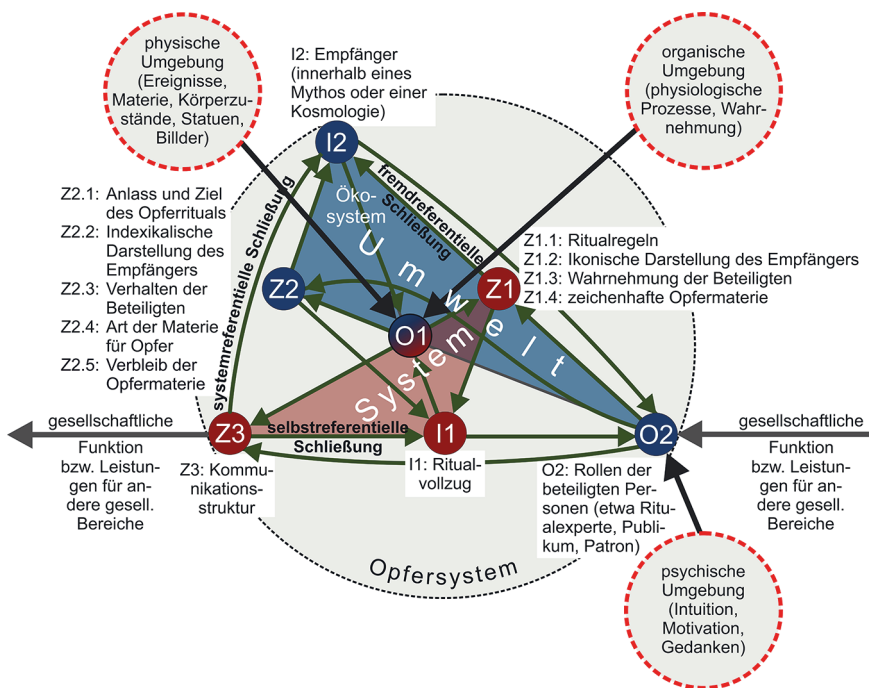


Abbildung 4: Semiotisches Modell des Opfersystems

Der religiöse Sinn wird hergestellt, indem sich der Opfervorgang auf einen/eine EmpfängerIn (I2) bezieht, der/die sich gemäß dem religiösen Elementarsystem an der Position der fremdreferentiellen Transzendenz befindet. Das ist deshalb der Fall, weil der/die EmpfängIn des Opfers prinzipiell nicht Teil der direkten Opferkommunikation ist und sein kann. Der transzendente Empfänger ist in Mythen oder, wo vorhanden, in ausgearbeiteten Kosmologien eingebettet. Da der Empfänger, etwa Göttinnen und Götter, nicht Teil

der direkten Opferkommunikation sein kann, wird er oder sie zeichenhaft repräsentiert; etwa durch Statuen, durch bildliche Darstellungen oder verbalsprachlich durch die Nennung des Namens. Die immanente Darstellung des transzendenten Empfängers, die einen Unterschied zwischen Darstellung und Dargestelltem macht, ist im Modell durch die Zeichenrelation  $I2 - O1 - Z2.1$  berücksichtigt; denn  $Z2$  hat einen indexikalischen Charakter. Je nach objektsprachlicher Semiotik kann die Darstellung aber auch mit dem Empfänger, etwa einer Göttin oder einem Gott, identifiziert werden. Diese Möglichkeit ist im Modell mit der Relation  $I1 - O1 - Z1.3$  berücksichtigt; denn  $Z1$  hat einen ikonischen Charakter.

Des Weiteren wird der Empfänger ( $I1$ ) mit dem Opferanlass ( $Z2.1$ ) in Beziehung gesetzt, denn die am Opfervorgang Beteiligten ( $O2$ ) erhoffen sich anlässlich eines bestimmten Ereignisses vom Empfänger (personalisiert oder anonym) etwas. Empfänger und Opferanlass stehen in einer (praktisch und mythisch sowie gegebenenfalls auch kosmologisch) geregelten Beziehung. Beispielsweise wendet man sich, um eine gute Ernte zu erhalten, an Fruchtbarkeitsgöttinnen und -götter.

Kein interaktioneller Opfervorgang kann ohne die Beteiligung von Personen erfolgen. Allerdings handelt es sich bei ihnen nicht um Menschen ›mit Leib und Seele‹. Vielmehr verarbeitet das Opfersystem nur diejenigen Daten aus den psychischen Systemen der Teilnehmenden, die es für die Generierung religiösen Sinns benötigt. Auch wenn kein Ritualexperte vorgesehen ist, sorgen die Ritualregeln dafür, wer was wann zu tun hat. Die entsprechenden Rollen fungieren dabei als Filter für diejenigen kognitiven Prozesse ( $O2$ ), die für den Opfervorgang notwendig sind. Zu den relevanten kognitiven Prozessen können, müssen aber nicht Glaubensüberzeugungen gehören. Allerdings werden sie in Opferregularien ( $Z1.1$ ) selten explizit adressiert. Die Wahrnehmung der Beteiligten wird über die Sequenz  $Z1.1 - I2 - O2 - Z1.3$  gesteuert und semiotisch repräsentiert, während die Sequenz  $I1 - O2 - Z1.2 - I2 - O1 - Z2.3$  das Körperverhalten der Teilnehmenden reguliert und es im Opfersystem zeichenhaft repräsentiert ( $Z2.3$ ). Die Relation  $I1 - O2 - Z1.3$  stellt in Analogie mit organischen Zellprozessen einen Metabolismus dar, durch den psychische Prozesse und Zustände in für den Opfervorgang relevante Information transformiert werden.<sup>53</sup> Die am Opfervorgang beteiligten Personen

<sup>53</sup> Zu dieser Analogie siehe Krech, *Theory II* 2018, 237–248. Die Analogie besteht in Bezug

stehen gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der fremdreferentiellen Immanenz, weil sie im interaktionellen Vollzug – im Unterschied zum Empfänger – physisch anwesend sind, was kommunikativ registriert wird (im Falle schriftlicher Kommunikation über einen Opfervorgang werden die Beteiligten als physisch anwesend bezeichnet). Aber die entsprechenden psychischen, organischen und physischen Prozesse und Zustände der Menschen gehören zu den fremdreferentiell bezeichneten Umweltbedingungen des Opfervorgangs.

Gemäß den Ritualregeln (Z1.1) wird im Ritualvollzug (I1) von den Beteiligten – je nach Rolle (O2) – ein Opfergegenstand dargebracht. Innerhalb des Opfersystem wird der Opfergegenstand nach Art und Beschaffenheit zeichnerhaft und kommunikativ relevant (Z2.4). Die Art und Beschaffenheit des Opfergegenstands richtet sich an den Charakteristika des Empfängers (I2) aus. Diesen Charakteristika entsprechend wird aus der Umgebung des Opfersystems geeignete Opfermaterie gewählt (O1); zum Beispiel ein Ferkel für die Göttin Demeter. Die Materie für das Opfer stammt aus der Umwelt des Opfersystems (O1) und wird im Opfersystem als Gabe an den transzendenten Empfänger zeichnerhaft repräsentiert (Z2.4). Deshalb steht die Opfermaterie gemäß dem religiösen Elementarsystem an der Position der fremdreferentiell-indexikalischen Relation von Immanenz und Transzendenz. Durch den Akt der Darreichung des Opfers wird die Materie für das Opfer in Opfermaterie transformiert. Dieser Vorgang wird im Modell des Opfersystems durch die Sequenz Z1.1 (Ritualregeln) – I1 (Ritualvollzug) – O2 (durch Rollen beteiligte Personen) – Z2.4 (Art der Materie für das Opfer) – I2 (Empfänger) – O1 (physische Materie) – Z1.4 (zeichnerhafte Opfermaterie) dargestellt.

Die Komponenten aus den Sets Z1, I1, O1, Z2, I2 und O2 konstituieren zusammen die Kommunikationsstruktur (Z3) des Opfervorgangs. Mit der Kommunikationsstruktur schließt sich das System, so dass sie zugleich dessen Komponenten und deren Beziehung zueinander bestimmt. Die Kommunikationsstruktur steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der selbstreferentiell-symbolischen Vermittlung von Immanenz und Transzendenz, weil sie im gesamten Opfervorgang die Unterscheidung immanent/transzendent regelt, darin aber auf nichts anderes verweist als auf

---

auf die substratneutrale semiotische Struktur. Daher besteht in der Analogie kein Reduktionismus, sondern eine Formgleichheit.



sich selbst; sie ist mit sich selbst identisch. Die selbstreferentielle Schließung besteht in der Relation  $Z3 - I1$ , die fremdreferentielle Schließung ereignet sich in der Relation  $Z1 - I2$ , und die systemreferentielle Schließung, die Selbst- und Fremdreferenz vereinheitlicht, erfolgt in der Relation  $Z3 - I2$ . Die Relation  $I2 - O2 - Z3$  stellt in Analogie mit organischen Zellprozessen einen weiteren Metabolismus dar, durch den psychische Prozesse und Zustände in für den sozialen Opfervorgang relevante Information transformiert werden; dieses Mal allerdings mit dem fremdreferentiell repräsentierten Empfänger (I2) als Prozessor. Das entspricht, falls in den Ritualregeln vorgesehen, der besonderen Stellung des Ritualexperthen oder der Ritualexpertin: ihm oder ihr wird eine besondere Beziehung zum transzendenten Empfänger zugeschrieben, durch die die Rolle des Ritualexperthen eine religiöse Autorität erhält. Falls keine religiöse Expertenrolle vorgesehen ist oder alle Beteiligten in das Opfergeschehen aktiv involviert sind, trifft die besondere Beziehung zum transzendenten Empfänger auf alle Teilnehmenden zu. Mit der Kommunikationsstruktur  $Z3$  werden die Relationen zwischen den Komponenten beobachtet, die sich an den Positionen  $I1$ ,  $O1$ ,  $Z1$  und  $Z2$  des semiotischen Systems befinden. Somit wird der *sachliche* Opfervorgang von seinem *sozialen* Vollzug unterschieden, der im Modell des Opfersystems mit der Relation  $Z3 - I2 - O2$  dargestellt wird.<sup>54</sup> Mit der sozialen Beobachtung des sachlichen Opfervorgangs erfolgt in der Relation  $Z3 - I2 - O2 - Z3$ , also unter Einschluss des fremdreferentiell repräsentierten Empfängers  $I2$ , die finale systemreferentielle Schließung des Opfervorgangs.

Der Verbleib der Opfermaterie ( $Z2.5$ ) steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der indexikalisch-fremdreferentiellen Einheit von Immanenz und Transzendenz, weil an dieser Stelle über den religiösen Sinn der Opfermaterie entschieden wird. Verschwindet die Opfermaterie – etwa als verbranntes Fett und aufgestiegener Rauch – wird in der Relationierung von Immanenz und Transzendenz die Seite der Transzendenz akzentuiert; bleibt die Opfermaterie erhalten, wird eher die immanente Seite betont. Dann kommt es darauf an, ob gemäß den Opferregularien die Materie für das Opfer ( $Z2.4$ ) für andere Zwecke verwendet werden darf oder der sakrale Charakter der Opfermaterie bestehen bleiben muss ( $Z1.4$ ). Der

<sup>54</sup> Zur Unterscheidung zwischen *sachlich* und *sozial* im semiotischen System siehe ders., *Theory II* 2018, 220-222.

mögliche Unterschied im Zusammenhang des Verbleibs der Opfermaterie hat wichtige Folgen für das Verhältnis von religiösem Opferwesen und wirtschaftlichen Prozessen. Diesem Verhältnis geht Gladigow an verschiedenen Stellen nach. Beispielsweise greift er Eduard Hahns These<sup>55</sup> auf, der zufolge »erst durch Sakralisierung, d. h. durch Einstellung der Vorräte in Tempel und Tempelbezirke, die Nahrungsketten hochkultureller staatlicher Organisationen sichergestellt wurden«<sup>56</sup>. Dieser Sachverhalt hat zudem wichtige Auswirkungen auf die Theorie sozio-kultureller Evolution: »The economic uses of the animal would then have been a by-product of a domestication religious in origin.«<sup>57</sup> Eine »Verzahnung«<sup>58</sup> von religiösen Opferpraktiken und wirtschaftlichen Vorgängen besteht somit in der Vorratslagerung sowie im Verkauf von im Opfervorgang benutztem Opfermaterial.<sup>59</sup> Bei »Verzahnungen« der genannten Art ist jedoch zu berücksichtigen, dass ihre Grundlage lediglich in der von außen (in einer Beobachtung zweiter Ordnung) als gemeinsam bezeichneten physischen Materie als Umweltbedingung für religiöse und wirtschaftliche Vorgänge besteht. Die Information wird aber in der Beobachtung erster Ordnung auf je unterschiedliche Weise generiert; im Falle des Opfervorgangs als Opfergegenstand, im Falle des wirtschaftlichen Tauschprozesses als wirtschaftliches Gut.<sup>60</sup>

Mit wiederholter Opferpraxis können die Ritualregeln mit der Beziehung zwischen dem Anlass und dem beabsichtigten Ziel des Opferrituals abgeglichen werden. Dies geschieht nicht im einzelnen Opfervorgang, aber doch durch vielfache Wiederholung im rekursiven Opfersystem.<sup>61</sup> Daher können die Ritualregeln an ihre Umwelt, falls diese sich ändert und Änderungen religionsintern wahrgenommen werden, über längere Zeiträume und vielfache Rekursion hinweg angepasst werden. Im je einzelnen Vollzug erscheinen die

55 Hahn, *Haustiere* 1896, 89–103.

56 Gladigow, *Teilung* 1984, 28.

57 Isaac, *Domestication* 1962, 198.

58 Gladigow, *Teilung* 1984, 26.

59 Isenberg, *Sale* 1975.

60 Von diesen Überlegungen aus ist das zu überdenken, was in der Literatur Tempelwirtschaft genannt wird.

61 In der Ritualforschung werden Rituale »primär als Handlungen gefasst, die dazu tendieren, sich nicht oder nur wenig zu verändern, und nur unter größerem Aufwand abgewandelt werden können« (Brosius u. a., *Ritualforschung* 2013, 16).

Ritualregeln als unveränderbar; während vielfacher Wiederholung im rekursiven Opfersystem aber können sie modifiziert werden. Der im Opfersystem gegebenenfalls erfolgende Abgleich der Ritualregeln mit der Umwelt des Opfersystems entspricht dem, was in der biologischen Systemtheorie – je nach theoretischer Fassung – als Nische oder Ökosystem bezeichnet wird.<sup>62</sup> Ebenso wie Organismen passen sich kommunikativ aktivierte semiotische Systeme und so auch das religiöse Zeichensystem im Allgemeinen und das Opfersystem im Besonderen nicht passiv an Bedingungen ihrer Umwelt an, sondern konstituieren und modifizieren aktiv ihre systemintern beobachteten Umweltfaktoren, die auch andere in der Umgebung der Systeme bestehende Selektionsmechanismen beeinflussen können.<sup>63</sup>

#### KURZER AUSBLICK AUF LEISTUNGEN VON OPFERPRAKTIKEN UND FUNKTIONALE ÄQUIVALENTE

Das Opferritual ist Teil des Religionssystems und erfüllt daher – sehr allgemein gesprochen – die gesellschaftliche Funktion, unbestimmte Kontingenz mit den Mitteln der Unterscheidung immanent/transzendent zu bearbeiten. Außerdem stellen Opferpraktiken Leistungen für andere gesellschaftliche Bereiche bereit; für die Politik beispielsweise als Legitimation der bestehenden Herrschaft und als Stabilisierung der stratifikatorischen Sozialstruktur sowie mit ihr einhergehenden Statusdifferenzen. Ob diese Leistungen angenommen werden, ist eine Frage, die in den jeweiligen Systeme entschieden wird. Auch für psychische Systeme halten Opferpraktiken Leistungen bereit; etwa als religiöses Erleben, das mit Wohlbefinden einhergeht, sowie als *commitment* gegenüber der politischen Herrschaft und der Gesellschaftsstruktur.<sup>64</sup> Und selbst auf organische Prozesse können sich religiöse Rituale auswirken; etwa als Ausschüttungen von Endorphinen<sup>65</sup> und des Botenstoffs Dopamin.<sup>66</sup> Aber

62 Zum Konzept des Ökosystem siehe Cottam u. a., *Re-Mapping* 2007, zum Begriff der Nischenkonstruktion Laland u. a., *Introduction* 2016. Zur Anwendung des Konzepts der Nische auf die Theorie religiöser Evolution vgl. Bulbulia, *Infection* 2008.

63 Lewontin, *Helix* 2000.

64 Zu Letzterem siehe Sosis und Kiper, *Religion* 2014.

65 Dunbar u. a., *Psychology* 2005, 166.

66 Previc, *Role* 2006.

das ist auch beim Sport, Drogenkonsum und Sex der Fall, und so stellt sich die Frage der funktionalen Äquivalenz;<sup>67</sup> das ist je mehr der Fall, desto stärker in der Forschung weitreichende Korrelationen zwischen der sozio-kulturellen Praxis des religiösen Rituals und biologischen Prozessen gesehen werden. Hält man sich an die sozio-kulturelle Empirie, stellt man leicht fest, dass die Religionsgeschichte etwa mit Sport, Drogenkonsum,<sup>68</sup> exzessiver Musik, Sexualität<sup>69</sup> und orgiastischen Praktiken immer wieder experimentiert hat und es noch tut, um religiöse Erfahrung zu stimulieren. Aber zum einen hat sie damit nur in verhältnismäßig kleinen Gruppen und episodenhaft Erfolg, und zum anderen fällt es mit zunehmender funktionaler Differenzierung schwer, durch Drogen, Sex, exzessiver Musik und orgiastischen Praktiken stimulierte religiöse Erfahrung vom bloßen Vergnügen und abwechslungsreichen Entertainment abzugrenzen.

Funktionale Äquivalente für Opferpraktiken werden erfolgreicher in der Religion selbst gesucht und gefunden. Dazu verhilft unter anderem binnenreligiöse und religionsintern verarbeitete externe Opferkritik.<sup>70</sup> Mit dem weitgehenden Ende der Opferpraktiken, wie sie in Hochkulturen und der Antike verbreitet waren (ohne aber gänzlich zu verschwinden),<sup>71</sup> setzt ein Ethisierungsschub ein, und der bereits länger (vor allem in der jüdischen synagogalen Praxis) bekannte Wortgottesdienst erlangt als »intellektuelles Ritual« die Oberhand.<sup>72</sup> In der katholischen Eucharistie bleiben Spuren der antiken Opferpraxis erhalten.<sup>73</sup> Zudem werden mit zunehmender schriftlicher Kommunikation religiöse Interaktionsrituale in Rezitations- und Leserituale transformiert.<sup>74</sup> Schriftliche Kommunikation birgt für Religion enorme evolutionäre Vorteile, etwa mit Blick auf die Verbreitung und Erreichbarkeit sowie auf

---

67 Niklas Luhmann bemerkt dazu ironisch: »Man müsste, um die Funktionsstelle der Religion zu erreichen, Marxismus und Rauschsucht kombinieren können, aber Versuche dieser Art sind bisher nicht sehr überzeugend ausgefallen« (Luhmann, *Funktion* [1977] 1982, 47).

68 Gladigow, *Intoxikation* 1993.

69 Flood, *Body* 2006.

70 Gladigow, *Opferkritik* 2008.

71 Stroumsa, *Ende* 2011.

72 Colpe, *Griechen* 2008, 204–207.

73 Klauck, *Herrenmahl* 1982.

74 Braungart, *Ritual* 1996.

die Möglichkeit der Ausarbeitung selbstreferentieller Dogmatiken. Allerdings birgt auf Schrift basierende religiöse Kommunikation mit ihrer Enträumlichung und weitgehenden Entsinnlichung auch Nachteile. Eine »sakramentale Gemeinschaft«, wie sie das interaktionelle Opferritual herstellt, kann religiöser Kommunikation im Medium der Schrift (mit der Ausnahme von gemeinschaftlich praktizierten Rezitations- und Lesertiteln) kaum gelingen. Der größte Vorzug von interaktionellen Opferpraktiken besteht im doppelten und darin paradoxen Vorgang des Teilens, und dieser Widerspruch wird im Vollzug zugleich verdeckt: In der Opferpraxis als »sakramentaler Kommunikation«<sup>75</sup> wird durch *Dividieren* in zweifacher Weise und darin aufeinander bezogen *Gemeinsamkeit* hergestellt: in religiöser Hinsicht zwischen immanenter Praxis und transzendenter Empfänger sowie in gesellschaftlicher Hinsicht zwischen verschiedenen Personen(verbänden). Das scheint mit religiösen und erst recht mit säkularen Anwärtern auf funktionale Äquivalenz schwer zu erreichen oder hinsichtlich der Effizienz gar zu überbieten zu sein.

## BIBLIOGRAPHIE

- ASAD, TALAL:** Anthropological conceptions of religion. Reflections on Geertz. In *Man. New Series* 18.2 (1983). 237–259.
- AUFFARTH, CHRISTOPH:** Religion auf dem Lande unter der römischen Herrschaft. Eine Einleitung, in: Christoph Auffarth (Hrsg.): *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft*. Stuttgart 2009, S. 7–26.
- BACKLUND, ALEXANDER:** The definition of *system*. In: *Kybernetes* 29.4 (2000), 444–451.
- BALTZER, ULRICH:** Selbstbewußtsein ist ein Epiphänomen des Zeichenprozesses. Die Landkartenparabel von Ch. S. Peirce. In: *Zeitschrift für Semiotik* 16.3/4 (1994), 357–372.
- BATESON, GREGORY:** *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northvale, NJ/London [1972] 1987.

---

<sup>75</sup> Smith, *Lectures* 1889, 342. 381. 383. 418.

- BRAUNGART, WOLFGANG:** *Ritual und Literatur* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, Band 53). Berlin/Boston: De Gruyter 1996.
- BROSIUS, CHRISTIANE, AXEL MICHAELS UND PAULA SCHRODE:** Ritualforschung heute – ein Überblick. In: Christiane Brosius, Axel Michaels und Paula Schrode (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 9–24.
- BULBULIA, JOSEPH:** Meme infection or religious niche construction? An adaptationist alternative to the cultural maladaptationist hypothesis. In *Method & Theory in the Study of Religion* 20.1 (2008), 67–107.
- BURKERT, WALTER:** Glaube und Verhalten. Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen. In: Olivier Reverdin, Jean Rudhardt und Jean-Pierre Vernant (Hrsg.): *Le Sacrifice dans l'Antiquité. Huit Exposés suivis de Discussions*. Genève: Fondation Hardt 1981, 91–125.
- COLPE, CARSTEN:** *Griechen – Byzantiner – Semiten – Muslime. Hellenistische Religionen und die west-östliche Enthellenisierung. Phänomenologie und philologische Hauptkapitel* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Band 221). Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- COTTAM, RON, WILLY RANSON UND ROGER VOUNCKX:** Re-mapping Robert Rosen's (M,R)-systems. In *Chemistry & Biodiversity* 4.10 (2007), 2352–2368.
- DEACON, TERRENCE W.:** *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York/London: W. W. Norton & Co. 1997.
- DUNBAR, ROBIN I. M., LOUISE BARRETT UND JOHN LYCETT:** *Evolutionary Psychology. A Beginner's Guide. Human Behaviour, Evolution, and the Mind*. Oxford: Oneworld 2005.
- FLOOD, GAVIN D.:** *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*. London/New York: I. B. Tauris 2006.
- FOERSTER, HEINZ VON:** *Observing Systems*. (Systems Inquiry Series) 2. Aufl. Seaside, CA: Intersystems Publications 1984.
- FREGE, GOTTLOB:** Über Sinn und Bedeutung, in: Frege, Gottlob: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 23–46.
- GEERTZ, ARMIN W.:** Brain, Body and Culture. A Biocultural Theory of Religion. In *Method & Theory in the Study of Religion* 22.4 (2010), 304–321.
- GEERTZ, CLIFFORD:** Religion as a cultural system. In: Geertz, Clifford: *The*

*Interpretation of Cultures. Selected Essays.* New York: Basic Books 2000, 87–125.

**GLADIGOW, BURKHARD, S. GESAMTBIBLIOGRAPHIE.**

**GUTHRIE, STEWART E.:** *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion.* New York/Oxford: Oxford University Press [1993] 1995.

**HAHN, EDUARD:** *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie.* Leipzig: Duncker & Humblot 1896.

**HINTZE, ALMUT:** »Do ut des«. Patterns of exchange in Zoroastrianism. A memorial lecture for Ilya Gershevitch. Delivered at the Royal Asiatic Society on 13 June 2002. In *Journal of the Royal Asiatic Society* 14.1 (2004), 27–45.

**HUBERT, HENRI, UND MARCEL MAUSS:** Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In *Année sociologique* 2 (1899), 29–138.

**ISAAC, ERICH:** On the domestication of cattle. Zoology and cultural history both illuminate the view that the original motive was religious, not economic. In *Science* 137.3525 (1962), 195–204.

**ISENBERG, MEYER W.:** The sale of sacrificial meat. In *Classical Philology* 70.4 (1975), 271–273.

**KLAUCK, HANS-JOSEF:** *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief.* (Neutestamentliche Abhandlungen, NF, Band 15) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1982.

**KLEINE, CHRISTOPH:** Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung. In: Michael Stausberg (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Ein Studienbuch.* Berlin: De Gruyter 2012, 65–80.

**KRECH, VOLKHARD:** Theory and Empiricism of Religious Evolution (THE-RE). Foundation of a Research Program. Part 2. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26.2 (2018), 215–263.

**LALAND, KEVIN N.:** Blake Matthews und Marcus W. Feldman: An introduction to niche construction theory. In *Evolutionary Ecology* 30.2 (2016), 191–202.

**LEEuw, GERARDUS VAN DER:** Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie. In *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1920/21), 241–253.

**LÉVI-STRAUSS, CLAUDE:** *Das Ende des Totemismus.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965.

- LEWONTIN, RICHARD C.:** *The Triple Helix. Gene, Organism, and Environment.* Cambridge, MA: Harvard University Press 2000.
- LUHMANN, NIKLAS:** *Funktion der Religion.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp [1977] 1982.
- LUHMANN, NIKLAS:** *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.
- LUHMANN, NIKLAS:** *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.
- LUHMANN, NIKLAS:** Religion als Kommunikation. In: Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hgg.): *Religion als Kommunikation.* Würzburg: Ergon 1998, 135–145.
- LUHMANN, NIKLAS:** *Die Religion der Gesellschaft.* Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt a.M. 2002.
- LUHMANN, NIKLAS:** System as difference. In *Organization* 13.1 (2006), 37–57.
- MEYER, BIRGIT:** Religious and secular, »spiritual« and »physical« in Ghana. In: Ann Taves und Courtney Bender (Hrsg.): *What Matters? Ethnographies of Value in a not so Secular Age.* New York: Columbia University Press 2012, 86–118.
- MICHAELS, AXEL:** Ritual and meaning. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts.* Leiden/Boston, MA: Brill 2006, 247–261.
- PEIRCE, CHARLES S.:** *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Charlottesville, VA: InteLex Corporation 1994.
- PREVIC, FRED H.:** The role of the extrapersonal brain systems in religious activity. In *Consciousness and Cognition* 15.3 (2006), 500–539.
- SEIWERT, HUBERT M.:** Opfer. In: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV: Kultbild – Rolle.* Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1998, 268–284.
- SERRES, MICHEL:** *The Parasite* (Posthumanities, Band 1). Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.
- SMITH, WILLIAM ROBERTSON:** *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions.* Edinburgh: Adam & Charles Black 1889.
- SMITH, WILLIAM ROBERTSON:** *Lectures on the Religion of the Semites. Second and Third Series.* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, Band 183) Sheffield, UK: Sheffield Academic Press 1995.



- SOSIS, RICHARD UND JORDAN KIPER:** Religion is more than belief. What evolutionary theories of religion tell us about religious commitments, in: Michael Bergmann und Patrick Kain (Hgg.): *Challenges to Moral and Religious Belief. Disagreement and Evolution*. Oxford, UK: Oxford University Press 2014, 257–276.
- STAAL, FRITS:** The meaninglessness of ritual. In: *Numen* 26 (1979), 2–22.
- STROUMSA, GUY G.:** *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011 [frz. 2005].
- TYRELL, HARTMANN:** Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt. In: Tyrell, Hartmann: *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie*. Hrsg. von Bettina Heintz/André Kierseiling/Stefan Nacke/René Unkelbach. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008, 251–314.
- UEXKÜLL, JAKOB J. VON:** *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Hrsg. von Florian Mildenerger und Bernd Herrmann. Berlin/Heidelberg [1921] 2014.
- WALTHER, ELISABETH:** Abriss der Semiotik. In *Arch+* 8 (1969), 3–15.
- WEBER, MAX:** *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] [1922] 1980.
- YELLE, ROBERT A.:** Semiotics. In: Michael Stausberg und Steven Engler (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London, New York: Routledge 2011, 355–365.

# DAS METZLER LEXIKON RELIGION

HUBERT MOHR

IN ZUSAMMENARBEIT MIT CHRISTOPH AUFFARTH

Ein großes Projekt der Tübinger Religionswissenschaft in Lexikonform erarbeitete die Schülergeneration. Im Unterschied zum *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1988–2001 (siehe Cancik und Cancik-Lindemaier in diesem Band) sollte es nicht um die Begriffe als Grundlage für den Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft gehen, sondern um die ›Sachen‹. Dieses Wagnis eines kulturwissenschaftlichen Religionslexikons mittlerer Größe – neben den konfessionell ausgerichteten Lexika wie der *RGG*<sup>1</sup> oder dem *LThK*<sup>2</sup> in einschlägigen Verlagen mit einem festen Publikum – fand die Unterstützung nicht nur eines begeisterten und sich engagierenden Verlegers, Bernd Lutz vom Metzler Verlag, sondern auch von Burkhard Gladigow und Günter Kehler als den Leitern der Abteilung für Religionswissenschaft an der Universität Tübingen. Diese stellten bereitwillig und unbürokratisch Räume und Ressourcen des Instituts der Lexikonredaktion zur Verfügung; sie verfassten vor allem auch bemerkenswerte Artikel (s. u. S. 387–389).

- 
- 1 *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* gehört zu den Initiativen des Mohr Verlages (Verleger die Familie Siebeck), Erkenntnisse und Diskussionen der theologischen Wissenschaft an ein akademisches Publikum zu transferieren. Schon die erste Auflage hatte breiten Raum für die frühe Kulturwissenschaft (u. a. Ernst Troeltsch, Max Webers Fachmenschenfreund) eröffnet. Dazu Conrad, *Lexikonpolitik* 2014. Zur 2. Auflage, die auch jüdische Autoren einlud, Hammann, *Gunkel* 2014, 206–214; 344 f und die Rezension Auffarth 2014. – Das Weglassen des bestimmten Artikels in der vierten Auflage zu *Religion in Geschichte und Gegenwart* war schon Programm für eine Öffnung zu einer plural(er)en Konzeption. Besonders Beiträge zum Islam wurden systematisch in viele Lemmata aufgenommen.
  - 2 Das *Lexikon für Theologie und Kirche* (1. Auflage 1930–1938; 2. Auflage 1957–1968, der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils ist schon zu spüren, Hrsg. Karl Rahner) wurde in der dritten Auflage [1993–2001] herausgegeben von Walter Kaspar in 10 Bänden + Registerband und erschien im katholischen Verlag Herder, Freiburg.

## VOM VIDEOPROJEKT ZUM LEXIKON

### DAS »MEDIENPROJEKT TÜBINGER RELIGIONSWISSENSCHAFT«

Am Anfang des *Metzler Lexikon Religion* (MLR) stand das *Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft*. Es wurde 1990 als eine Arbeitsgemeinschaft von Studierenden und Doktoranden an der Abteilung für Religionswissenschaft der Universität Tübingen gegründet.<sup>3</sup> Ziel des Unternehmens war es, den Medienwandel, der mit seinen technischen Innovationen auch ein Wandel von Gesellschaft, kulturellen Praxen und Techniken und nicht zuletzt religiösen Dispositionen darstellt, für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen, indem Medien methodisch und systematisch erschlossen werden sollten. Die mediale Landschaft hatte sich seit etwa 1980 in Deutschland grundlegend verändert und nahm noch an Dynamik zu: Das Privatfernsehen vervielfachte das Programmangebot nicht nur, sondern führte auch binnen eines Jahrzehnts zu einem 24-Stunden-Non-stop-TV auch bei den öffentlich-rechtlichen Sendern. Die Informationssendungen lösten sich von ihrem Gestus schulischer Didaktik; man entwickelte hybride Genres wie Infotainment und Reenactment. Mit dem Videorecorder erhielt das Massenpublikum wie auch die Wissenschaft völlig neue Möglichkeiten, audiovisuelle Medien wie Fernsehsendungen und Spielfilme aufzuzeichnen, beliebig oft anzusehen und bei Bedarf zu analysieren. Gleichzeitig begann eine umfassende Digitalisierung von Kommunikationsmitteln und Medienträgern: Seit Anfang der 1980er Jahre eroberte der *Personal Computer* die Wohn- und Arbeitsräume in Deutschland. 1982 wurde die *Compact Disk* (CD) samt Abspielgerät marktfähig, die als Tonträger die Langspielplatte beim privaten Hörkonsum ablöste, 1997 kam die *Digital Video Disk* bzw. *Digital Versatile Disk* (DVD) für audiovisuelle Medien hinzu, die die Videobänder ablöste, und bald sollte die Digitalfotokamera den Heimanwenderbereich beherrschen (siehe unten S. 373).

Das Tübinger Medienprojekt, das von 1990 bis 1998 bestand, wollte die (religions-)wissenschaftliche Konsequenz aus der furiosen Medialisierung der Gesellschaft ziehen, die sich hier anbahnte und die sich in den Jahren nach

---

3 Ein kurzer Überblick über die Geschichte des Tübinger Medienprojekts findet sich im einleitenden Abschnitt von: Mohr, *Dokumentation* 2006.

1990 durch das entstehende Internet und in den 2000er Jahren durch Apple's *I-Pod* und *I-Phone* sowie neue soziale Online-Medien wie *Facebook*, *Instagram*, *Whatsapp*, *Youtube* noch beschleunigen würde. Journalisten und journalistische Medienprodukte sollten als religionswissenschaftliche Quellen ernst genommen, gleichzeitig aber auch kritisch begleitet werden. Im Projekt wurde versucht, eine Medienkritik aus der Theorie und Methode der Religionswissenschaft zu entwickeln, die nicht bei beckmesserischer Sachkritik stehen blieb, sondern quantitative und qualitative Medienanalyse, Rezeptionsästhetik, Sozialpsychologie und Mediensoziologie mit einbezog.<sup>4</sup>

### BERND LUTZ UND DER METZLER VERLAG

Die Entstehung des *Metzler Lexikon Religion* aus dem Geist des *Tübinger Medienprojekts Religion* (TMR) kann mit Fug und Recht als eines der seltsamsten Publikationsabenteuer der deutschen Religionswissenschaft bezeichnet werden. Denn am Anfang des Projekts stand nicht die Absicht, ein Druckerzeugnis, geschweige denn ein mehrbändiges Lexikon zu veröffentlichen, sondern der Plan, eine kommentierte Video-Edition von Dokumentarfilmen zu religiösen Themen zu erarbeiten. Ein solches Vorhaben sollte, so die Idee, für Forschung wie für den Unterricht in Schule und Hochschule interessant sein, sich aber auch an ein interessiertes Publikum wenden, das sich mithilfe des neuen Mediums ein audiovisuelles Bild über die zeitgenössische religiöse Landschaft oder religionsgeschichtliche Fakten und Funde machen wollte. Mit dieser Zielsetzung sollte die Arbeit des Medienprojekts folgerichtig fortgesetzt werden: Wissenschaft an die Öffentlichkeit zu bringen, konkret: die gesammelten Videos in einer wissenschaftlich durchdachten und verantworteten Weise zu publizieren. Das Vorhaben wurde von Mitgliedern des Tübinger Medienprojekts 1996 an den Stuttgarter Metzler Verlag und seinen Leiter Bernd Lutz herangetragen, der freundliches Interesse zeigte.<sup>5</sup> In intensiven

4 Ein Ergebnis war der Sammelband *Der Islam in den Medien*, der unter dem Eindruck des 2. Golfkriegs um Kuwait entstand und sich mit Fremd- und Feindbildern sowie der journalistischen Berichterstattung etwa eines Peter Scholl-Latour auseinandersetzte.

5 Der Kontakt kam über die Redaktionsarbeit von Hubert Canciks Vorlesung *Nietzsches Antike* (1995) zustande, an der Hubert Mohr mitarbeitete. – Bernd Lutz war für die HerausgeberInnen nicht nur ein Verleger, der über das gewöhnliche Maß hinaus sich für das gemeinsame Projekt engagierte, er schmückte auch das *MLR* durch einen Cameo-Auftritt als Autor, nämlich den Artikel *Kitsch* (*MLR* 2, 186–188).

Diskussionen veränderte sich das Konzept vollständig: von einer Medienedition ›zurück‹ zu einem Printlexikon. Dies geschah in vier Planungsphasen:

**Phase 1: Konzept einer kommentierten Video-Edition** | Der Editionsplan sah drei Sorten von Filmen vor: Klassische Dokumentarfilme<sup>6</sup>, Fernsehdokumentationen sowie unpublizierte Originalvideos von JournalistInnen oder WissenschaftlerInnen, die sie während ihrer Recherche-Reisen oder Feldforschungen aufgenommen hatten und die, zumindest damals, meistens verloren gingen.<sup>7</sup> Grundlagen der Quellenauswahl sollten einerseits Mitschnitte aus dem deutschsprachigen Fernsehen sein, die im religionswissenschaftlichen Seminar angefertigt worden waren. Gedacht war an eine Video-Kassette mit beiliegender Erläuterungsbroschüre (›Booklet‹). Wobei die Videos gleichermaßen unter religionswissenschaftlichen wie medienanalytischen Kriterien erschlossen werden sollten.

**Phase 2: Konzept einer Video-Edition mit begleitendem Handbuch** | In dieser Konzeptionsphase wurde beschlossen, die Einzelerläuterungen der Videofilme dadurch zu entlasten, dass religionsgeschichtliche Überblicksdarstellungen, Bibliographie, Chronologien sowie systematische Überlegungen in einem Handbuch zusammengefasst würden. Dies sollte insbesondere Dubletten in den Beiheften zu einzelnen Filmen überflüssig machen.

**Phase 3: Konzept eines religionswissenschaftlichen Handbuchs (ohne Video-Edition)** | Der entscheidende Schritt hin zum letztendlich realisierten *Metzler Lexikon Religion* erfolgte, als der Plan eines Video-Edition fallengelassen wurde – unter anderem wegen der Risiken im ungeklärten Urheberrecht. Stattdessen konzentrierte sich jetzt die Planungsarbeit auf ein einbändiges Religionshandbuch, das die mediale Zielsetzung des Tübinger Medienprojekts mit der theoretischen Diskussion des *HrwG* verbinden sollte.

6 Im deutschsprachigen Bereich gibt es inzwischen mit der Reihe »Dokumentationen« innerhalb der *Filmedition Zweitausendeins* ein vergleichbares Projekt über DVD. Allerdings finden sich dort religionsbezogene Dokumentarfilme nur sehr vereinzelt; außerdem gibt es vereinzelte Dokumentarfilm-Editionen bei *Arthaus*, z. B. *Schamanen im Blinden Land* von Michael Oppitz (veröffentlicht zusammen mit 2 CDs mit Originaltönen und weiteren Extras 2017).

7 Inzwischen hat sich die Situation infolge des Internets etwas gebessert, bleibt aber sehr unübersichtlich.

**Phase 4: Konzept eines religionswissenschaftlichen mehrbändigen Lexikons|** Wiederum auf Vorschlag des Verlags festigte sich schließlich das endgültige Projekt: Das Handbuch sollte 1.) in ein Lexikon umgewandelt und 2.) statt einem Band nunmehr drei umfassen.<sup>8</sup>

Dass der ursprüngliche Plan eines Video-Projekts nicht zustande kam, kann man rückblickend nur als erfolgreiches Scheitern bezeichnen. Ein Grund war sicherlich das Zögern des Verlags, der keine Erfahrung in der Produktion und Publikation neuer medialer Formate wie dem Video hatte. Stattdessen konnte der Metzler Verlag nun seine große Stärke ausspielen, Lexika und Handbücher zu produzieren. Dies entpuppte sich als Glücksfall: Noch unbemerkt von den HerausgeberInnen hatte sich bereits seit 1995 eine epochale Wende in der audiovisuellen Heimtechnik abgespielt: der Wandel von der analogen zur digitalen Aufnahme- und Speicherungstechnologie audiovisueller Medien. Im August und September 1995 wurde mit viel Druck der Filmindustrie der neue digitale DVD-Standard in die Wege geleitet, im Frühjahr 1997 kommen dann in den USA durch Warner Home Videos die ersten Filme auf DVD und durch Panasonic und Toshiba die entsprechenden Abspielgeräte (DVD-Player) auf den Markt.<sup>9</sup> 2002, als das *MLR* abgeschlossen war, wurden erstmals mehr DVDs als VHS-Kassetten verkauft.<sup>10</sup>

---

8 Im Verlauf der Redaktionsarbeiten wurde 1999 noch ein vierter Band mit Materialien beschlossen und bis 2002 realisiert. Er enthielt neben Literaturhinweisen und -empfehlungen umfangreiche Chronologien zu historischen Themen, zudem Filmographien und Webadressen. Letztere wurden im Bewusstsein ihrer oftmaligen Kurzlebigkeit angeführt, um entsprechend der Zielsetzung des Lexikons, (auch) eine Momentaufnahme der religiösen Gegenwart zu bieten.

9 Zeitleiste online bei: Eric Huffstutler im »Home Theater Forum«, posted 14.2.2009 (<https://www.hometheaterforum.com/community/threads/in-the-beginning-dvd-historical-timeline.278368/>, 20.3.19; vgl. Artikel »Flashback 1997: The First DVD Players Arrive«, posted 30.3.2017; online: <https://www.soundandvision.com/content/flashback-1997-first-dvd-players-arrive#VzKvmG5xzdrayAuD.99>

10 Vergleichende Übersicht im Wikipedia-Artikel *DVD*; online: <https://de.wikipedia.org/wiki/DVD>, Version vom 2.7.2019.

## DAS »METZLER LEXIKON RELIGION«: DIE KONZEPTION

### ZIELSETZUNG

Mit dem Titel »Metzler Lexikon Religion« reihte sich das Vorhaben in die renommierte Serie von Fach- und Speziallexika ein, für die der Metzler Verlag bekannt und angesehen war und ist. Der Untertitel »Gegenwart – Alltag – Medien« signalisierte das programmatische Ziel, Religion zu verstehen (1) als Teil zeitgenössischer Gesellschaft(en) und aus dem reflektierten Blickwinkel der Jetztzeit (präsentische Perspektive), (2) aus der sozialen Handlungspraxis religiöser, religionsaffiner oder religionsbezogener AkteurInnen (Gläubige, religiöse SpezialistInnen, ReligionskritikerInnen, Gruppen, MachttträgerInnen, MedienmacherInnen) (praxeologische oder pragmatische Perspektive; »gelebte Religion«)<sup>11</sup> und (3) aus den Kommunikaten, Medien und Diskursen, die religiöse Gemeinschaften produzieren, die diese erst qua Binnenkommunikation ermöglichen und das Wissen über sie konstituieren (mediale Perspektive). Diese Ziele sollten erreicht werden, ohne die historischen Wurzeln und Traditionen zu vernachlässigen.

Damit war klar: Das Lexikon müsste sich unterscheiden von den bisher üblichen Religions-Lexika. Es ging, aufbauend auf der Begriffsarbeit des *HrwG*, um die inhaltliche Füllung dessen, was die Religionswissenschaft als eine Kulturwissenschaft wollte. Dies soll im Folgenden anhand der programmatischen Titelstichwörter kurz ausgeführt werden.

**(1) Gegenwart** | Was 2019 eine Selbstverständlichkeit, ja vielleicht sogar eine Modeerscheinung geworden ist, die inhaltlich und methodische Ausrichtung von Curricula, Hand- und Lehrbüchern auf die Religion der Gegenwart, war in den 1980er und 1990er Jahren jenseits der Soziologie, die dieses berufsmäßig tat, noch keineswegs üblich. Dass das *MLR* einen seiner Schwerpunkte auf die gegenwärtige Religionslandschaft legen wollte, war nicht nur Folge der beiden anderen Grundkonzepte, Alltag und Medien. Er besaß seine methodische Grundlage auch in der Tübinger Schule selbst, und zwar im Konzept einer »Religionsgeschichte der Moderne«, die Burkhard Gladigow,

11 Die praxeologische Perspektive kann im religiösen Kontext im engeren Sinn eine ritualistische sein (oder zu einer solchen werden).

Hubert Cancik und Günter Kehler im Rahmen des DFG-Projekts »Deutsche Religionsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert« Anfang der 1980er Jahre entwickelten.<sup>12</sup> Historisch vertieft und erweitert entwickelte Gladigow daraus in den 1990er Jahren sein einflussreiches Modell einer »Europäischen Religionsgeschichte«.<sup>13</sup>

Hier gilt es, einem Missverständnis entgegenzutreten: Es ging Gladigow und den anderen Tübingern nicht um ein eurozentrisches Konzept, sondern um eine »Ausweitung der Reflexionszone« über Kirchengeschichte und Sektengeschichte (implizit: »die wahre Religion«), überhaupt Institutionengeschichte hinaus auf »intellectual history«, implizite Religion, »individuelle Mythologien« (Harald Szeemann),<sup>14</sup> Kunstreligion, Lesegemeinden, Kultfilme, politische Religionen – somit auf all das mehr oder weniger dynamische und amöbenhafte Geschehen menschlicher Gesellschaften, das allerdings in der Moderne noch viel komplexer, wenn auch besser greifbar ist denn in vergangenen Epochen. Daher finden sich im *MLR* Stichwörter, die genau eine solche erweiterte, pluralistische Religionsgeschichte zu erfassen versuchen: »Gegenwelten/Gegengesellschaften« (Helmut Zander, *MLR* 1, 455-460), »Intellektuellenreligion« (Justus H. Ulbricht, *MLR* 2, 101-104), »Kultfilm/Kultserie« (Jutta Bernard, *MLR* 2, 288-291), »Kunstreligion« (Susanne Lanwerd, *MLR* 2, 300-302), »Politische Religion« (Georg Hartmann, *MLR* 3, 36-38). »Europäisch« wurde daher im *MLR* entsprechend als ein reflexives, heuristisches Modell verstanden, das die historische Position und den sozialen Wahrnehmungshorizont der LexikonmacherInnen spiegelt.

Ein weiterer Ansatz des *MLR*, der den Gegenwartsstandpunkt historisch vertieft und reflektiert, ist der *rezeptionsgeschichtliche Blick* auf die Vergangenheit. Etwa Antikerezeption: Statt »Nachleben« oder »Wirkung« der Antike ist Rezeption der aktive Rückgriff, Weitergabe und Transformation der Vergangenheit. Auch Nativismen des Paganismus des 19. und 20. Jahrhunderts

12 Ein Ergebnis war der Sammelband Cancik und Bausinger *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik* (1982).

13 Ausführlicher: Art. »Europäische Religionsgeschichte« (Christoph Auffarth; *MLR* 1, 330–336). Dazu in diesem Band die Beiträge von Alexandra Grieser, Christoph Auffarth und Adrian Herrmann.

14 Dazu im *HrwG* 1(1999), 95–98 der Artikel »Ascona« von Hubert Mohr.



konstruieren ihre Religion und Rituale aus Handbüchern, ohne dass es eine Kontinuität der Träger von Religion dazu gibt.<sup>15</sup>

Zudem sollte das, was das *HrwG* für die Begriffe leistete, nämlich die Geschichte der beteiligten Diskurse nachzuverfolgen, die mitverhandelten Sprachbilder und Konnotationen in ihrer poetischen oder instrumentellen Bedingtheit zu verstehen, auch *vice versa* auf die Sach- und Phänomengeschichte des *MLR* übertragen werden.

(2) **Alltag** | Geht man nach den älteren Definitionen von Religion, dann ist Religion gerade das Außeralltägliche, das ganz Andere, das in das Diesseitige hineinbricht: das Heilige als Gegensatz zum profanen Alltag. Diese Definition von Religion schließt weite Teile dessen, was Religion ausmacht, was Menschen unter Religion verstehen, aus der Bestimmung aus: die tägliche Puja, das Hausheiligtum im koreanischen Schnellimbiss, das Kreuz auf dem zu backenden Brot, der Segensgruß vor jeder Abfahrt mit dem Auto in Tansania, der Christophorus im Cockpit des LKW-Fahrers.<sup>16</sup> Religion auf den arbeitsfreien Schabbat/Sonntag und auf religiöse Feste zu begrenzen, trifft auch nicht auf moderne Gesellschaften zu. (Émile Durkheims scharfe Trennung von Heilig und Profan 1912 diente der Rechtfertigung des französischen Laizismus, obwohl er im Selbstmord-Buch schon die Bedeutung der religiösen Sozialisation hervorgehoben hatte). Für die Religion als alltägliche Handlungspraxis braucht man gerade nicht die religiösen SpezialistInnen. Die Kulturanthropologie weitet den Alltagsbegriff aus und bricht seine sozialgeschichtliche Einengung auf die einfachen Leute. Ethnizität, Gender, soziale Herkunft, Bildungschancen und religiöse Handlungspraxis kann man zwar für die Forschung isolieren, sie bilden aber stets Konfigurationen. Es waren diese Erkenntnisse von Alltagsgeschichte, Sozialgeschichte (Historischer Sozialgeschichte) sowie der Erforschung von Populärer Kultur, die eine Grundstruktur des Lexikons bildeten.<sup>17</sup>

15 Gladigow, *Europäische Nativismen* 1994, 421–433.

16 Barbara Hoffmann: Alltag. *MLR* 1, 42–49. – Vgl. die farbigen Cover-Abbildungen der *MLR*-Bände 1 und 3, die diese These vermitteln sollten; sie zeigen ein Engelsposter an einem Lastwagenfenster bzw. einen Ausschnitt aus einem *puja*-Ritual.

17 Es sei nicht unerwähnt gelassen, dass es ebenfalls ein Tübinger war, nämlich Hermann Bausinger, der mit seinen Schülern (u. a. Martin Scharfe; Gottfried Korff; Utz Jeggle) das noch romantisch oder gar völkisch ausgerichtete Fach ›Volkskunde‹ zur ›Empirischen Kulturwissenschaft‹ modernisiert und damit anschluss- und aufnahmefähig für den Alltag

(3) **Medien**| Aufgrund der skizzierten Vorgeschichte war es klar, dass Medien und die Medialisierungen von Religion ein zentrales Thema des Metzler Lexikons werden würde. Es ging dabei nicht nur um die Dynamiken, womöglich auch Verzerrungen, die Popularisierungen mit sich bringen, nicht nur um die medialen Aktivitäten religiöser Gemeinschaften, sondern darüber hinaus um die fundamentalere Beobachtung, dass gesellschaftliches Wissen über Religion nicht mehr vorwiegend von professionellen Vertretern aus deren Binnensicht erzeugt wurde, nicht mehr aus kanonischen Texten und deren Auslegungstraditionen in Theologie, Hermeneutik, Katechese und Philologien herrührte, sondern jetzt vielfach aus auditiven, audiovisuellen Formaten oder Internet-Posts. Gläubige wie Nichtgläubige holten und holen sich ihre Informationen über fremde Religionen (und sogar die eigene Religion) aus TV, Radio und Internet, die Selbstdarstellung religiöser Gemeinschaften zog nach. Die Neuen Medien wurden zu einer entregulierten ›Biblia pauperum‹, aus der sich jeder sein Bild von Religion und den Religionen zusammenbasteln konnte. Der epochale Medienwandel von Text zu Bild, zu Audiovisualität und neuer Oralität schuf ein anderes Bild von Religion: ein Bild, das Menschen beim ›Religion machen‹ zeigte, bei Ritualen, Prozessionen, Versammlungen, Alltagsverrichtungen;<sup>18</sup> ein Bild, das gerade nicht ein Selbstverständnis wie in den kirchlichen Sendungen für Gläubige ausstrahlte, religiöse Heimat, sondern global war; ein Bild, das verstörend pluralistisch, betörend bunt, aber auch schrill sensationalistisch sich aufdrängte und sich gegenüber ›den Anderen‹ aggressiv aufladen konnte. Burkhard Gladigow bemerkte übrigens früh das Potential des Internet, nicht nur als wissenschaftliches Hilfsmittel, sondern als Paradigmenwechsel sozialer Kommunikation und Ort von Sinnstiftung und Plausibilisierungsstrategien.<sup>19</sup> Lemmatisiert wurde das Konzept in

---

in der Industriegesellschaft gemachte hat, ein entscheidender Impuls nicht nur für das *MLR*, sondern für die Tübinger Religionswissenschaft insgesamt. Dazu programmatisch: Bausinger, *Grundzüge* 1978.

18 Die Geschichte über die Auswirkungen der Videokamera und des Videorecorders (und später des DVD-Rekorders) auf die religions- und kulturwissenschaftliche Forschung, etwa auf die Ablösung des strukturalistischen Interesses an Mythen durch diejenige an Ritualen und Performanz seit den 1980er Jahren, beispielhaft im Heidelberger SFB (Sonderforschungsbereich) »Ritualdynamik« 2002–2013, ist noch nicht geschrieben. Beispielgebend etwa Band 3 von Michael Stausberg: *Die Religion Zarathushtras*. Stuttgart: Kohlhammer 2004 mit 2 DVDs.

19 Gladigow, *Von der Lesbarkeit zum iconic turn* 2000, 107–124.

Stichwörtern wie »Fernsehen«, »Film«, »Kultfilm/Kultserie«, »Mündlichkeit« und »Schrift/Schreiben«, »TV-Church/Televangelismus« (es fehlt ein Eintrag »Internet«, das gerade 5 Jahre zuvor entstanden war).

(4) **Diversifikation des Religiösen** | Diese sollte unter den Bedingungen der Spät- oder Postmoderne sichtbar werden. ›Des Religiösen‹ heißt dabei, dass Religion weniger als kohärentes, von professionellen Sinn-Pflegern zum System verdichtete ›Religion‹ oder ›Konfession‹ in der kommunikativen Öffentlichkeit wahrgenommen wird, sondern als eine Meinung im Diskurs etwa zu ›Abtreibung‹, ›Sterbehilfe‹, ›gerechter Krieg/Jihad‹, ›Flüchtlinge‹.<sup>20</sup> Mit der Auflösung der konfessionellen Milieus sind klassische Dogmen wie ›Erlösung‹, ›Auferstehung‹, ›Leiden‹ als religiöser Auftrag verschwunden;<sup>21</sup> sind Funktionen der religiösen Institution Kirchen nicht mehr exklusiv religiös. *Caritas* und *Diakonie* werden zu mächtigen Konzernen, aber neben anderen Wohlfahrtsverbänden wie *Rotes Kreuz*, *Arbeiterwohlfahrt*. Glück ist weniger mit dem Christentum assoziiert, Sicherheit lässt sich über Versicherungen rationaler absichern als durch religiöse Sekuritätsversprechen.<sup>22</sup> Das Monopol der Staatskirchen schwindet seit der Romantik und der Revolution, Neue Religiöse Bewegungen entstehen und können sich behaupten (›Liberalisierung des religiösen Marktes‹), während gleichzeitig Religion als individuelle Sache der privaten Einstellung zugerechnet wird. Jeder und Jede mag aus unterschiedlichsten religiösen Traditionen Entspannungstechniken, Überzeugungen, Legitimationen seines und ihres Handelns oder Verhaltens sich zurecht legen – zum Entsetzen der professionellen Systematiker: die Cafeteria-Religion, Spiritualität, New Age.<sup>23</sup> Dies geschieht in der Globalisierung der Welt, durch Reisen, Einwanderung (nicht Rückkehr) von Religionen, die Medien.

20 Michaela [Michi] Knecht: Abtreibung *MLR* 1, 7–10. Jörg Rüpke: Heiliger Krieg *MLR* 2, 17. Ders.: Krieg/Militär. *MLR* 2, 255–258. Manfred Hutter: Sterben. *MLR* 3, 373–381. Zu Flüchtlingen Christoph Auffarth: Asyl. *MLR* 1, 103–106. Martin Baumann: Migration. *MLR* 2, 443–445.

21 Peter Kaiser: Leid/Leiden. *MLR* 2, 328–331 mit dem Kontrapunkt der Abbildung einer Pietà. Gabi Brodbeck: Heil/Erlösung *MLR* 2, 11–13. Auferstehung kein Artikel, dafür Helmut Zander, Reinkarnation *MLR* 3, 157–160; Burkhard Gladigow: Seele. *MLR* 3, 275–277. Martin Tremml: Unsterblichkeit. *MLR* 3, 550–553.

22 Zu Burkhard Gladigow: Sicherheit. *MLR* 3, 305–308, s.u..

23 Christoph Bochinger: Spiritualität. *MLR* 3, 360. Andreas Löw: Gnosis I. *MLR* 1, 503–506; Wouter Hanegraaff: Gnosis II. *MLR* 1, 506–510. Christian Fuchs: Yoga. *MLR* 3, 688–691. Christoph Auffarth: Religiosität/Glaube. *MLR* 3, 188–196.

Freilich kompensiert ›der spirituelle Wanderer‹ oder, wie Troeltsch meinte, der Mystiker nicht den Bereich Religion, vielleicht unbewusst als ›implizite Religion‹, sondern es wächst der Anteil der Gesellschaft, der – ohne religiöse Sozialisation aufgewachsen – kein religiöses Bedürfnis empfindet. Auch die These, die Dario Sabbatucci im *HrwG* 1(1988), 43–58 entwickelte,<sup>24</sup> dass sich Religion in Kultur auflöse, teilt das *MLR* nicht. Vielmehr zeigt es, wie das religiöse Feld auch von Akteuren beansprucht wird, die sich nicht als religiös verstehen oder die Religion für eine pathologische Fehlwahrnehmung ablehnen und zu Gewalt und Intoleranz anstiften.

Die handlungsgerichtete Perspektive bildete einen Bruch mit der Orientierung an Glaubenssystemen, wie sie die Religionswissenschaft lange bevorzugte.<sup>25</sup> Um es mit Metaphern aus der Religionsgeschichte zu sagen: Ein ›protestantischer Blick‹ auf Religion als Glaubenssystem, Mythologie oder Theologie wurde durch einen ›katholischen‹ oder auch ›hinduistischen‹ Blick abgelöst, der auf Rituale und Praktiken (›Orthopraxie‹), aber auch auf Lokalität und Raum als Bedingtheiten, Ausdruck und Generatoren von Religion hinzielte (vgl. unten § 2.4). Dieser ›Paradigmenwechsel‹ war schon im sozialwissenschaftlichen Grundtenor des *HrwG* angelegt und wurde vom *MLR*, insbesondere über die Abbildungen, verstärkt und an religiösen Phänomenen exemplifiziert. Er bedeutete auch die Abkehr oder zumindest Relativierung der ›Hochreligion‹, die eine Elite von Funktionären und religiösen Spezialisten memorierte oder schriftlich fixierte und auslegte, zugunsten der religiösen Alltagspraktiken und individuellen Mythologien populärer Kulturen.

## AUFBAU UND INHALT

Lexika und Enzyklopädien, teilweise auch Handbücher wie das *HrwG* besitzen bekanntlich eine doppelte Struktur: eine alphabetische Oberflächen- oder Nutzerstruktur und eine systematische Tiefen- oder Konzeptionsstruktur. Das *MLR* erschließt sein Wissen daher in den ersten drei Bänden (und

24 Dario Sabbatucci: Kultur und Religion, in *HrwG* 1, 1988, 43–58. Die Gegenthese Volkhard Krech: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript 2011.

25 Eine Ausnahme kann man etwa bei den ›Cambridge ritualists‹ um Jane Harrison erkennen, die die humanistisch– griechische Vorbildfunktion durch die Betonung der Fremdheit und der ›dunklen Seite‹ der griechischen Kultur in Frage stellten.

auch separat im Zusatzband) im Zugriff auf eine alphabetische Ordnung. Die Spannweite des Lexikons, wie sie bibliographisch erfasst wird, hat Signalwirkung: Die Stichwörter reichen von »Abendmahl bis Zombie«. Dies ist eine harte Setzung, die bewusst gewählt wurde. Sie sollte den Nutzern ein zentrales Merkmal des Werks schon im Regal oder im Bibliothekskatalog ventilieren: dass Hochkultur und Populärkultur unter der gewählten Perspektive gleichberechtigt in ihrem Wert als religiöse Phänomene und Aussagen nebeneinanderstehen. Plakativ gesprochen: Die ›kitschige‹ Gipsmadonna in einer Lourdesgrotte besitzt einen ebenso großen religionswissenschaftlichen Wert wie die *Transfiguration* Raffaels. Auf der zweiten, der konzeptionellen Ebene, wird ersichtlich, dass sich das Lexikon auf ein Konzept stützt, das in sechs »Bereichen« das religiöse Feld erschließt:

- I. Der Mensch
- II. Der Einzelne und die Gruppe
- III. Umwelt, Gesellschaft, Kultur und ihre Teilbereiche
- IV. Elemente religiöser Systeme
- V. Religionsgeschichte (Dimension ›Zeit‹)
- VI. Religionsgeographie (›Dimension Raum‹)<sup>26</sup>

Man erkennt unschwer, dass bei diesem Entwurf vor allem die Historische Sozialgeschichte und Kulturanthropologie, wie sie die *École des Annales*<sup>27</sup> entwickelt hatte, sowie die angelsächsische *social* beziehungsweise *cultural anthropology* Patin standen. Besonders hingewiesen sei auf Bereich IV. In diesem verbirgt sich das Kerngebiet des Lexikons, das »System« Religion. Die einzelnen Elemente, wie »Kult und Ritual«, »Gruppe«, »Glaube«, »Moral und Ethik«, »Mythen/Mythologie« und »Gott/Götter/das Heilige« (und andere) konstituieren nicht nur zentrale ›Dachartikel‹ des Lexikons, sondern bilden jeweils Elemente des dem *MLR* zugrunde liegenden ›polythetischen‹ Religionsbegriffs<sup>28</sup> – dies im Gegensatz zum *HrwG*, das ›Religion« als solche nicht thematisierte und den Begriff als zentrale Leerstelle verbarg.<sup>29</sup>

26 Vgl. das ausführliche Schaubild in *MLR* 1, XII.

27 Dazu Mohr, *École des Annales* 1988.

28 Der sog. polythetische Religionsbegriff, der Religion als System begreift, das aus einem Set von Grundelementen besteht, wurde von amerikanischen Religionssoziologen entwickelt, so besonders von Ninian Smart, siehe Smart (1973); vgl. den Artikel Auffarth/Mohr, »Religion«, *MLR* 3 (2000), 164 f. Vgl. die Kritik an diesem Ansatz bei Bergunder 2011, 7–9.

29 Es gab nur den von Günter Kehrer verfassten Artikel »Religion (Definitionen und The-

## DIE BILDPOLITIK: BILDER ALS GRUNDLEGENDER, ARGUMENTATIVER BESTANDTEIL

Vom ursprünglichen Medienprojekt gingen in das Lexikon zwei Facetten ein: Zum einen wurde die Medialität von Religion zu einem theoretischen Grundpfeiler der Gesamtkonzeption und ging auch in den Untertitel ein. Zum anderen wurde das Medium ›Bild‹ prominent in die Konzeption einbezogen. Der Plan war, die Fortschritte der Reproduktionstechnik und Photographie dazu zu nutzen, gegenwärtige Religion in bisher noch nicht dagewesenem Umfang medial sichtbar, visuell wahrnehmbar zu machen.

Eine derartige Bildregie konnte auf Einflüssen aufbauen, wie sie die wieder neuentstehende Kulturwissenschaft der 1980er und 1990er Jahre hervorbrachte:

Zum einen auf die Tradition von Aby Warburg und seiner »kulturwissenschaftlichen Bibliothek« und Tätigkeit zwischen 1900 bis 1933, der Bilder nach ihren psychischen und sozialen Energien neu bewertete und zusammenstellte sowie – unter anderem durch Begriffe wie »Pathosformel« oder »Bilderfahrzeuge« – Kunstwissenschaft kulturanthropologisch und sozialpsychologisch unterfütterte. Zusätzlich stellte Warburg mit seinem »Mnemosyne-Atlas« das für das *MLR* besonders wichtige Vorbild bereit, die Schranke zwischen Hochkultur und populärer Kultur zu durchbrechen und gesellschaftliche Bildproduktion mittels neuer Parameter zu denken.<sup>30</sup>

Einen ganz anderen Anstoß gaben Klaus Theweleits vieldiskutierte Bände über »Männerphantasien« (1977/78). Theweleit platzierte seine – fast überbordenden – Abbildungen konträr zum Text, metaphorisch assoziativ, manchmal kontraintuitiv, auch über den historischen Horizont der Abhandlung ausgreifend. Die Bilder wurden zu einer eigenen Argumentationsebene.

---

orien)« (*HrwG* 4, 418–425), der sich auf die wissenschaftliche Diskursgeschichte beschränkte; zur ›Leerstelle‹ Religion vgl.

30 Warburg, *Bilderatlas MNEMOSYNE* 2003. Ausgewählte Tafeln sind online zugänglich und durch »Guided Pathways« erschlossen worden in einem gemeinsamem Projekt des *Warburg Institute* und der *Cornell University Library*: <https://live-warburglibrarycornell.edu.pantheon.site.io/> (Zugriff: 10.7.19). – Zu Warburg immer noch wichtig: Hofmann/Warnke/Syamken, *Menschenrechte des Auges* 1980; zur Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft: Kany, *Religionsgeschichtliche Forschung* 1989.

Dieselbe Strategie wurde im *MLR* als Mittel eingesetzt, um einen ergänzenden, kontroversen, argumentierenden Bilddiskurs zu etablieren.<sup>31</sup>

Vielleicht der grundlegendste Einfluss auf die Bildkonzeption war jedoch ein Tübinger Eigengewächs, die »Religionsästhetik«<sup>32</sup>. Bei diesem Ansatz, der im Zusammenhang mit dem systematischen Teil des *HrwG* entstanden ist, geht es um Wahrnehmbarkeit, Körperlichkeit, Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit religiöser Systeme, die über Zeichenproduktion und sensorische Strategien eigenständige Kunst-Ästhetiken bis hin zu sakralen Landschaften entwickeln, ja sogar Habitus, Bewegung und kognitive Welt- und Selbsterkenntnis ihrer Anhänger formieren. »Religionen vermitteln ihren Trägern nicht nur Sinn, sondern auch Sinnlichkeit. [...] Die Konzeption des Lexikons berücksichtigt diesen Befund, indem sie den Phänomenbereichen der sinnlichen Wahrnehmung, des Körperlichen und der ästhetischen Inszenierung einen besonderen Stellenwert einräumt.«<sup>33</sup>

Diese Einflüsse führten zu einer Bildkonzeption unter folgenden Kriterien:

Die Abbildungen sollten ›sprechend‹ sein, somit eigenständige Informationsträger und nicht illustrativ.

Sie sollten ›aufregend neue‹, ins Auge fallende Sujets zeigen, klassische Themen der Religionswissenschaft und -geschichte in ungewöhnlichen Perspektiven zeigen, aber nicht sensationalistisch sein. Wurde ein aufmerksamkeitsheischendes Foto dennoch verwendet, wie beispielsweise das Foto eines Kriegsreporters aus dem Bosnienkrieg im Artikel *Konflikt/Gewalt*,<sup>34</sup> so wurde das spektakuläre Sujet mit der medialen Inszenierung abgeglichen und diskutiert.

Auf der anderen Seite wurden bewusst auch ›ikonische Bilder‹ gewählt, wie etwa der knieende Willy Brandt am Denkmal des Warschauer Ghettos 1970.<sup>35</sup>

Die Abbildungen sollten Religion als ein sichtbares soziales Phänomen

31 Theweleit, *Männerphantasien* 1 und 2 (1977/78).

32 Cancik/Mohr, *Religionsästhetik* 1988. – Zum Ansatz des Weiteren Wilke, *Religion/en, Sinne und Medien* 2008; Grieser/Johnston (Hrsg.): *Aesthetics of Religion* 2017. Koch/Wilkens (Hrsg.), *Bloomsbury Handbook of Cognitive and Cultural Aesthetics of Religion* 2019.

33 Einleitung I. Leitgedanken. In: *MLR* 1, V–IX, S. VIII.

34 *MLR* 2, 222.

35 Artikel »Denkmal/Gedenkstätte« (*MLR* 2, 245).

zeigen, und Sichtbarkeit sollte heißen: menschengemacht, menschenbetrieben, in menschliches Handeln eingebunden. Damit bestimmten Ritual und Dinggebrauch die Auswahlkriterien. Konkret bedeutete dies, keine reinen Architektur Fotografien oder kunsthistorische Gemäldeabbildungen zu reproduzieren, sondern vom religiösen Tun und Handeln auszugehen: zu zeigen, wie gläubige Menschen Religion bewerkstelligen und erzeugen, wie religiöse Inhalte kommuniziert, zitiert, reproduziert werden. So werden etwa sakrale Gegenstände oder Bauten entweder in ihrem rituellen Gebrauch oder als Phänomene historischer Rezeption oder sozialer Distinktion gezeigt, etwa die Synagoge auf dem Mount Scopus in Jerusalem<sup>36</sup>, der ›Heilige Fels‹ in Machu Picchu<sup>37</sup> oder die Kopie des Chartres-Labyrinths in San Francisco.<sup>38</sup>

Dadurch wurde das Genre der journalistischen Reportagefotografie ein Grundpfeiler der Bildpolitik des *MLR*. Um möglichst aussagekräftige Fotos ausfindig zu machen, beschränkte sich die Bildredaktion (Hubert Mohr; Benita von Behr) nicht darauf, das gerade entstehende Online-Angebot der konfessionellen Nachrichtendienste *epd* [Evangelischer Pressedienst] und *KNA* [Katholische Nachrichten-Agentur] zu nutzen, sondern sie besuchte auch deren Bildarchive persönlich vor Ort in Frankfurt a. M., ebenso wie das Bildarchiv der Zeitschrift *esotera* in Freiburg i. B. und die privaten Bildarchive des Afrikaspezialisten Klaus Paysan in Stuttgart sowie das alte *epd*-Archiv von Hans Lachmann in Monheim.

Darüber hinaus bestärkte Theweileits erwähnte Bildkonzeption die Absicht des *MLR*, Medien und populäre Kultur in ähnlicher Weise inhaltlich und wissenschaftsstrategisch zu rehabilitieren und eine ›Ausweitung der Bilderzone‹ zu wagen, indem Abbildungen klassischer Kunst, Pressefotografie, Filmstills, Karikaturen und Comics gleichen Informations- und Zeugniswert erhielten.

Integraler Teil des Bildkonzepts waren außerdem ausführliche reflexive Bildlegenden. In diesen konnte nicht nur Reflexion auf Medialität stattfinden, sondern diese dienten neben vertiefter Sachinformation auch dazu, bewusst subjektive Fragen und Thesen vorzubringen, um die LeserInnen zum

---

36 Art. Judentum (*MLR* 2, 134).

37 Art. Machu Picchu (*MLR* 2, 359).

38 Art. Labyrinth (*MLR* 2, 307).



Nachdenken zu bringen und manchmal auch zu provozieren. Und vielleicht, Umberto Eco sei eingedenk, zum Lachen zu bringen.

Eine derartigen Bildpolitik war Konsequenz und Treibmittel eines Religionsverständnisses, das dem Grundplan des Lexikons zugrunde lag, und dazu beitrug (oder besser: beitragen sollte), dass sich der Begriff von Religion selbst verschob: von Religion als einem ›unsichtbaren‹ Glaubenssystem zu Religion als Teil gesellschaftlichen Handelns von Menschen untereinander. Indem sich religiöser Glauben im Handeln, im interaktiven Zusammenspiel zwischen Menschen, seiner Umwelt, den vorfindlichen Dingen und den von ihm geschaffenen Artefakten und genutzten Dingen manifestierte, sollte ›Religion in Aktion‹ gezeigt werden, das Sakrale als ein fortwährendes Handlungskontinuum zwischen Körpern, Artefakten und Umwelt, Raum und Zeit.

Im Übrigen, dies soll betont werden, konnte ein solches Bildprogramm nur umgesetzt werden durch die Fortschritte der Drucktechnik und der digitalisierten Layout-Verfahren einerseits und, last but not least, durch die ungewöhnlich großzügige Zusage der Verleger zu einer reichen Bildausstattung. Letztere enthielt die Entscheidung, das Lexikon komplett auf einer Papiersorte zu drucken, die durchgehende (Schwarz-Weiß-)Abbildungen im Text ermöglichte. Sie schloss des Weiteren Tafelteile für Farbabbildungen ein, ohne die manche Reproduktion mangels zureichender Bildinformation hätte weggelassen werden müssen.

#### RAUM UND RELIGION: KULTURGEOGRAPHIE UND KARTEN

Eine Besonderheit des Lexikons beruht auf einer religionswissenschaftlichen Entscheidung: In der Regel werden in den Lexika Religionen als Einheit und Kontinuum behandelt, beim Religionsstifter und der (Ur-)Offenbarung beginnend, die Norm und Ideal setzen, über die Kanonbildung, Mission und Ausbreitung, Verfall, Reformationen, Schismata/ Spaltungen, Sektenbildungen, bis zur Gegenwart: ein protestantisches Schema. Afrikanisches Christentum ist dann Teil des Christentums und wird eurozentrisch kritisch angesehen. Eine differenzierte Darstellung mit dem Schwerpunkt auf der Gegenwart gehört auch in das *MLR/BDR*. Neben den sogenannten Weltreligionen allerdings auch Gnosis, Esoterik, Alternativbewegungen, Antike, afro-amerikanische Religionen und Neue Religionen und Paganismus. Eine einzigartige

Karte stellt Orte moderner Religionsmagnete dar.<sup>39</sup> Neu ist aber die Perspektive auf kulturgeographische Regionen als Arenen für mehr als eine Religion und deren historische und räumliche Verflechtung in der gegebenen Zeit und Raum. Das heißt, wenn sich ›der‹ Buddhismus nach Japan ›ausbreitet‹, dann verändert sich die Religion in Sprache, Symbolen, Ritualen, weil sie auf die in Japan übliche Religionsausübung und die Erwartungen der Menschen dort trifft. Und sie muss sich mit anderen Religionen auseinandersetzen, die dort schon geübt werden, wie solchen, die dort Fuß fassen, also mit Shinto und Christentum. »Am neuen Ort wird auch die Religion eine andere.« In der 11. These haben die Herausgeber das benannt: »Religion hat ihren Ort, Orte haben ihre Religionen« und das Wort ›Nachbarschaft‹ eingeführt: Man zieht an einen Ort und baut ein Haus, angepasst im Stil der schon danebenstehenden Häuser oder gerade provokativ exotisch sich unterscheidend.<sup>40</sup> Diese Artikel sind vollständig zu jeder Kulturregion, sogar Nordeurasien/Arktis hat einen Artikel. Besondere Brennpunkte sind dargestellt mit ›Israel/Palästina‹ und ›Kalifornien‹. Der Lupenblick auf Heilige Orte wie Kyoto, Benares und Lourdes – besonders sei auch hervorgehoben der Artikel zu Ascona, Sehnsuchtsort und Albtraum der Reformbewegungen des frühen 20. Jahrhunderts – wird ergänzt etwa durch die religiöse Vielfalt und Ghettobildung in New York.<sup>41</sup> Für die neue Perspektive hat der Verlag die Erarbeitung eigener Karten ermöglicht, wie sie sonst nirgends zu finden sind. Dafür waren umfangreiche Recherchen nötig. Etwa die Karte zu den USA<sup>42</sup> führte zu der Überraschung, dass es keine Statistik der Religionszugehörigkeit gibt, sondern nur Eigenangaben der jeweiligen Religionsgemeinschaften über ihre *adherers*. Eine Karte am Ende der Einleitung<sup>43</sup> stellt die Wahl übersichtlich dar; weiterführende Materialien wie kommentierte Chronologie, Festkalender, Medien bietet Band 4, 227–319; im *BDR* bei den Artikeln.

39 Art. »Neue Mythen/Neue Mythologien« (Ulrich Magin; *MLR* 2, 554).

40 *MLR* 1, xi.

41 Art. *New York* (Sigrun Anselm); *MLR* 2, 557–559, 572.

42 Karte »Religionsverteilung in den USA. In: Art. Nordamerika (Frank Unger), *MLR* 2, 566.

43 *MLR* 1, xiv.

## DIE TECHNISCHE UND ORGANISATORISCHE UMSETZUNG

### DIE LEXIKONREDAKTION

Die Lexikonredaktion arbeitete von 1997 bis 1999 und konnte dank der engagierten Unterstützung des religionswissenschaftlichen Seminars unter Burkhard Gladigow und Günter Kehrer in dessen Räumlichkeiten ihre Zelte aufschlagen. Neben der konzeptinell-inhaltlichen Arbeit der Herausgeber waren die eingehenden Artikel redaktionell zu bearbeiten. Diese Arbeit (*eine* Stelle) wurde vom den Metzler-Verlag finanziert, der eingesprungen war, da, wie beim Projekt »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe«, keine Finanzierung durch Drittmittel oder innerhalb der Universität erreicht werden konnte. Fester Redaktionsstamm waren Jutta Bernard und Hubert Mohr, Silvia Kurre war an den Planungen des ersten Bands beteiligt.<sup>44</sup> Alle waren Mitglieder im Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft. Als Hilfskräfte, deren Engagement das Lexikon wesentlich mitprägte, arbeiteten Benita von Behr, Oliver Grasmück<sup>45</sup>, Georg Hartmann, Kirsten Holzapfel, und Agnes Imhof<sup>46</sup>. Der Kartograf Richard Szydlak konnte für die vielen, teils unkonventionellen geographischen Karten gewonnen werden, die ein zentrales Standbein des Lexikons wurden.

Die technische Kommunikation mit den MitarbeiterInnen konnte über die neuen Medien *Personal Computer* und Internet schon weitgehend als *online*-Kommunikation per *E-Mail* getätigt werden. Mittels *Microsoft OFFICE 95* und *97* wurden ausführliche EXCEL-Datenbanken jeweils zu AutorInnen, Bildern und Artikel(stand) angelegt. Erst durch diesen technischen Fortschritt war es möglich, mit so wenig *Manpower* ein vierbändiges Lexikon in-

44 Silvia Kurre schied vor Ende des 1. Bands aus und übernahm 1997 die Leitung des evangelischen Äbtissinnenstifts Fischbeck in Hessisch-Oldendorf (Niedersachsen). Vgl. den Artikel von »boh« in der Diester- und Weser-Zeitung »Als Äbtissin muss man robust sein« (Online zugänglich unter (gepostet am 27.2.2009, [https://www.dewezet.de/startseite\\_artikel,-alsAebtissin-muss-man-robust-sein-\\_arid,76978.html](https://www.dewezet.de/startseite_artikel,-alsAebtissin-muss-man-robust-sein-_arid,76978.html)), (Zugriff am 3.6.2019)

45 Vgl. Oliver Grasmücks Dissertation zur Marienerscheinung im chilenischen Peñablanca (Grasmück 2009).

46 Imhof wurde in Islamwissenschaft promoviert, ist daneben ausgebildete klassische Sopranistin und praktiziert Schwertkampf. Zur Entspannung schreibt sie historische Romane, u. a. *Das Buch des Smaragds* (2009); vgl. auch ihren Erfahrungsbericht *Dummerweise hochbegabt* (2018).

nerhalb von vier Jahren (plus eineinhalb Jahr Planungs- und Anlaufphase) zu publizieren. Burkhard Gladigows großes Interesse an technischen Neuerungen kam auch der *MLR*-Redaktion zugute: Er überließ nicht nur der Redaktion in großzügiger Weise die aktuelle EDV-Ausstattung des Seminars zur Nutzung, sondern gab auch hilfreiche Tipps, etwa schon im Frühjahr 1998 den für die Recherche-Arbeit entscheidenden Hinweis auf die Ende 1997 erschienene GOOGLE-Suchmaschine.

## DIE AUTORINNEN

Die Suche nach AutorInnen für die Lemmata, von denen viele bislang in keinem der einschlägigen Lexika konzipiert waren, erwies sich als Herausforderung. Viele etablierte Wissenschaftler ließen sich gar nicht gewinnen oder nur für einen konventionellen Artikel. So war viel Überzeugungsarbeit bezüglich der Zielsetzungen des Lexikons notwendig, aber es wurden auch neue Wege beschritten. Die MitarbeiterInnensuche gestaltete sich daher aufwendig, da das Konzept des skizzierten integrativen kulturwissenschaftlichen Ansatzes es erforderte, AutorInnen zu einem beträchtlichen Anteil außerhalb des Fachgebiets zu rekrutieren. So wurde das *MLR* zum Nachwuchsprojekt mit großem Netzwerk, was den Vorteil hatte, dass die Redaktion ihr Anliegen viel intensiver den AutorInnen vermitteln und mit diesen diskutieren konnte als bei konventionellen Lexikonprojekten. Einzelne AutorInnen hervorzuheben wäre ungerecht, stattdessen seien im Folgenden die Beiträge eines der beiden Leiter der Abteilung für Religionswissenschaft und Vertreter der Tübinger Schule kurz dargestellt, von Burkhard Gladigow. Gladigow schrieb für das *MLR* außergewöhnliche Lemmata, oder anders ausgedrückt: Er schrieb sie außergewöhnlich, religionswissenschaftlich:

*Polytheismus* natürlich, aber nicht nur begriffsgeschichtlich, historisch, sondern als Grundkonzept moderner Religion.<sup>47</sup>

*Seele* wurde zu einem Konzept von Identität, das nicht gleichzeitig mit der Metaphysik verschwindet, aber auch erst mit der Platonisierung in der Spätantike in das Christentum Einzug hielt.<sup>48</sup>

*Natur/Umwelt* bezog sich auf eine Diskussion, die mehr denn je aktu-

---

47 *MLR* 3, 38–43.

48 *MLR* 3, 275–277.

ell ist: Wenn Gott nach christlicher Interpretation den Menschen aufträgt: »Macht euch die Erde untertan!« (das *dominium terrae*) und am Ende eine neue Erde verspricht, ist das die Aufforderung zur Umweltzerstörung? Gladigow skizziert die Alternativen, den Menschen als Teil der Natur und diese als »Mitwelt«, weist aber auf deren Schwächen und Gefahren hin, die eher kein Handlungskonzept aufstellt.<sup>49</sup>

In *Naturreligiosität* setzt Gladigow sich mit dem sich der Moderne entziehenden *homo naturaliter religiosus* bei Mircea Eliade auseinander.<sup>50</sup>

Das Thema ›*Naturwissenschaft* [und Religion]‹ hat Gladigow als religionswissenschaftliches Aufgabenfeld erschlossen. Er behandelt unter diesem Lemma nicht wie üblich den Gegensatz zu Religion seit der Aufklärung, sondern die religiöse Aufladung naturwissenschaftlicher Forschung: die Religion der Wissenschaftler und religiöse Konnotationen in vielen Wissenschaftsmodellen.<sup>51</sup>

*Elektrizität* – wer hätte das in einem Religionslexikon erwartet? – materialisiert den ›Kraft‹-Begriff und seine religiöse Aufladung als ›Fluidum‹ im Mesmerismus bis zur Göttin Elektrizität auf der Pariser Weltausstellung 1900.<sup>52</sup>

In keinem Religionslexikon finden sich auch die Stichwörter *Sinn* und *Sicherheit*. Im Artikel *Sinn* brachte Gladigow Ergebnisse des Forschungsjahres ein, die er als *Fellow* der Gruppe um Jörn Rüsen im Essener Kulturwissenschaftlichen Institut erarbeitet hatte. Dort ging es um die Konstruktion von Sinn etwa in der Narration von Geschichte, in Sinngemeinschaften. Menschen kompensieren Defizite gegenüber anderen Lebewesen durch Kultur. Religion kann dann auch solch eine gemeinschaftliche Sinnkonstruktion sein. Aber das setzt nicht automatisch die Singularität von Sinn monotheistisch zum Prinzip, sondern gerade in der Moderne schließen sich verschiedene Sinn-Möglichkeiten nicht aus, auch nicht religiös. Der ›Sinn-Polytheismus‹ vermag neben ›Religion‹ andere Sinnmuster setzen, die, wenn als Säkularisate verstanden, nicht mehr zu ›Religion‹ gerechnet werden, sondern in bestimmten Lebensfeldern einen anderen begründeten Sinn vorziehen. Sinn wäre

49 *MLR* 2, 539–545. – Das theologische Konzept eines Pantheismus seines Tübinger Kollegen Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Kaiser 1986 greift Gladigow nicht auf.

50 *MLR* 2, 545–547.

51 *MLR* 2, 547–550.

52 *MLR* 1, 266–268.

demnach ein Oberbegriff, der Lebensentwürfe, Misslungenes und Unglück kompensieren kann zu einer positiven Bilanz.<sup>53</sup>

Gladigows Artikel *Sicherheit* führt zum Problem der Kontingenzbewältigung: der Spannung zwischen eschatologischer Verheißung der Tradition und dem unbegreiflichen Zufall, der Kontingenz, sowohl beim Individuum als auch in der Gemeinschaft. Früher stand dafür das Opferritual zur Verfügung, um Gott beziehungsweise eine Gottheit zur Rettung zu gewinnen. Mit der Prävention und dem Aufbau von Spezialisten der Sekurisierung, etwa im Staat, lassen sich mit Feuerwehr, Polizei, einer Baugenehmigung Risiken vermindern, und das Restrisiko kann man durch eine Versicherung materiell absichern. Allerdings lässt sich die Sicherheit des Todes nicht durch eine ›Lebensversicherung‹ überwinden. Hier bringt Gladigow »Pascals Wette« (*le pari de Pascal*) ein:

»Nur wer ›wettet‹, dass Gott existiert, ist nach Ablauf der Zeit beim jüngsten Gericht ›auf der sicheren Seite‹; wenn – bei der gleichen Option – Gott nicht existiert, ergeben sich für Pascal zumindest keine gravierenden Nachteile. Pascals Wette ist als Beginn der modernen Verbindung von Wahrscheinlichkeitstheorie und Risikosteuerung bezeichnet worden, einer Lebensentscheidung, die dazu führt, die unentrinnbare Unsicherheit der Zukunft in kalkulierte Sicherheit zu überführen.«<sup>54</sup>

An diesen Beispielen sieht man, wie Gladigow das Lexikon der Schüलगeneration mit unerwarteten Modellen bereichert und mit Lust und Sorgfalt füllt.

Schließlich soll noch ein didaktisches Experiment erwähnt werden, das im Jahr 1998 durchgeführt wurde: eine Schreibwerkstatt für Studierende. In zwei Seminaren während des Sommersemesters 1998 und Wintersemesters 1998/99 konnten junge ReligionswissenschaftlerInnen (StudentInnen und DoktorandInnen) sich im Schreiben von Lexikonartikeln üben. Als Lohn winkte für die besten Artikel die Übernahme ins Lexikon. Die Artikel wurden in der Rohfassung in mehreren Gruppensitzungen diskutiert und dann noch mit Mentoren aus der Redaktion einzeln besprochen und gegebenen-

53 *MLR* 3, 311–317.

54 *MLR* 3, 305–308, hier 307 f.

falls überarbeitet. So entstanden Artikel wie »Apostasie« (Nils Grübel), »Epi-phanie/Advent« (Achim Hack),<sup>55</sup> »Sinti und Roma« (Esther Kraus),<sup>56</sup> »Sexualität und Geschlechterrollen (Alexandra Grieser),<sup>57</sup> »Teleologie« (Georg Hartmann).<sup>58</sup>

## REZEPTION UND PERSPEKTIVEN

Das Echo innerhalb der deutschen Religionswissenschaft blieb zunächst verhalten. Dies lag unter anderem daran, dass an dem Projekt sehr viele deutschsprachige ReligionswissenschaftlerInnen mitgearbeitet hatten und sie daher als RezensentInnen ausfielen. Zudem schien der neue kulturwissenschaftliche Ansatz des Lexikons nicht immer auf Gegenliebe zu stoßen. Dass das *MLR* einen Gegenentwurf zur Theologie- und Kirchengeschichtslastigkeit vieler bisheriger Lexika darstellte, irritierte Rezensenten ebenso wie seine Offenheit, die ein breites Spektrum auch gegenstreitender und prononcierter Perspektiven seitens der AutorInnen zuließ.<sup>59</sup> Seine Wirkung entfaltete das *MLR* daher eher indirekt und langfristig: in der Religionspädagogik<sup>60</sup>, in der jüngeren Generation von ReligionswissenschaftlerInnen und im nicht deutschsprachigen Ausland.<sup>61</sup> Selbstkritisch muss angemerkt werden, dass die Faktenkontrolle noch hätte verbessert werden können, wie die Sachfehler,

55 Achim Hack war Mitglied im Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft; er lehrt seit 2010 als Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

56 *MLR* 3, 318–321.

57 *MLR* 3, 289–296. Grieser, eine Schülerin von Burkhard Gladigow, setzte die Tübinger Tradition der Religionsästhetik in Groningen und zuletzt in Dublin als »Assistant Professor in Theory of Religion« fort. Vgl. Grieser/Johnston, *Aesthetics of Religion* 2017.

58 *MLR* 3, 469 f.

59 Der evangelische Theologe, Missions- und Religionswissenschaftler in Heidelberg, Theo Sundermeier, spricht von »belastenden Einseitigkeiten«; vgl. die Rezensionen von Theo Sundermeier, hier: *Rez.* Bd. 1–2 (2000).

60 G.B., *Rez. MLR*.

61 Die englische Fassung des *MLR* als *BDR* gab von Kocku von Stuckrad 2006 bei Brill in Leiden heraus. Sie wurde für den angelsächsischen Bereich bearbeitet. Außerdem wurde ebenfalls 2006 unter dem konventionellen Titel »Religionen der Welt« eine in den Literaturangaben leicht aktualisierte Kurzfassung des *MLR* für den Haus- und Schulgebrauch im Taschenbuchformat publiziert: *metzler kompakt Religionen*.

die in mehreren Rezensionen angemerkt wurden, zeigten. Dies lässt sich nur zum Teil mit der unterbesetzten Redaktion und dem Problem mangelnder Förderung entschuldigen.

Versucht man mit dem zeitlichen Abstand von 20 Jahren ein vorsichtiges Résumé, getrübt durch die Eigenperspektive der Autoren, so scheinen die Konzepte des Metzler Lexikons Religion auch 20 Jahre nach der Publikation weiterhin aktuell zu sein: Die religiösen Entwicklungen und Ansätze der Gegenwart, Alltag und Pop-Kultur sowie insbesondere die Medien bilden zentrale Untersuchungsgegenstände und Diskurselemente der inzwischen weithin vollzogenen Wende von den ehemaligen philologisch-hermeneutisch ausgerichteten Geisteswissenschaften zu einer sich diversifizierenden Kulturwissenschaft, die Sozialwissenschaften, Alltagsgeschichte, Kulturanthropologie, Kognitionswissenschaft, Gendergeschichte, *Postcolonial Studies* und Medienwissenschaft integriert. In dieser Wissenschaftsentwicklung ist auch die Tübinger Religionswissenschaft unter Burkhard Gladigow, Günter Kehler und Hubert Cancik sowie das *MLR* anzusiedeln. Während das *HrwG* die grundlegende Arbeit leistete, die Religionswissenschaft nach den desaströsen Folgen des Nazi-Regimes mittels einer durchdachten und kritisch inspizierten Begrifflichkeit neu zu fundieren und so wieder an ein internationales Diskussionsniveau in den Gesellschaftswissenschaften heranzuführen, suchte das *MLR* eine ›dichte Beschreibung‹ moderner und historischer religiöser Phänomene. Dabei wurden nicht nur programmatisch ein medial, ästhetisch und disziplinhistorisch ›entgrenztes‹ Feld religiösen Handelns und »religionsaffiner« Manifestationen jenseits traditioneller Religionsgeschichtsschreibung erschlossen, sondern diese Medien und populäre Ästhetiken selbst in Darstellung und Analyse, etwa in der erwähnten Bildpolitik, methodisch eingesetzt.

In ein noch weiteres Panorama könnte das Ziel des Lexikons eingefügt werden, das Bild von Religion und der Religionen zu enthierarchisieren und zu pluralisieren. Wie schon in den Ansätzen der Religionsästhetik und der Kulturanthropologie vorgebildet, führt eine derartige methodische Operation dazu, die romantisch ›Volksreligion‹, jetzt ›populäre Religion‹ genannten Ausdrucksformen informeller, gelebter, deregulierter Religion neu zu bewerten, ja zu rehabilitieren. Die radikale Pointe, »populäre Kultur als repräsentative Kultur« aufzufassen,<sup>62</sup> wurde jedoch vom *MLR* nicht in dieser Einseitigkeit

---

62 Göttlich/Gebhardt/Albrecht, *Populäre Kultur* 2002.



gezogen. Es ging zwar darum, den Diskurs über Religion vom Kopf auf die Füße zu stellen, allerdings auch um Verflechtungen und Vermischungen zwischen sozialen und religiösen Ausdrucksformen, Akteuren, Gemeinschaften, Glaubenssystemen. Und es ging darum, Sekten, Privatreligion, alternative Kulte und Sinnentwürfe, neue religiöse Bewegungen als ein großes Laboratorium der Moderne zu begreifen. Gerade das Spielerische, das Minoritäre, ja das Hybride kann dann das kulturell und religiös Signifikante sein, und nicht nur, abwertend und ausgrenzend, das Spleenige, Jugendgefährdende oder Pittoreske. Die Aufgabe, sich dieser Gemengelage zu stellen, ist aber ein Projekt, das über das *MLR* hinausweist. Das Metzler Lexikon reagierte, wie die Kulturwissenschaft überhaupt, auf die gesellschaftlichen Umbrüche des 20. Jahrhundert seit den 1960er Jahren: Zerfall der bürgerlichen Repräsentationskultur, Entchristianisierung, Alternativ- und Pop-Kultur, Demokratisierung des Zugangs zum Wissen, Globalisierung, Migration und Mobilität, Transformation des Sozialen zur Medien- und Kommunikationsgesellschaft, Schleifung des bildungsbürgerlichen Wissenskanons. HerausgeberInnen und AutorInnen wollten Zeitzeugen sein, den Dingen – Sachen wie Ereignissen – nahe sein, auch auf die Gefahr der Kurzsichtigkeit. Aber das *MLR* war gleichzeitig bewusste Momentaufnahme und ein verwegener neuer Entwurf religiöser Dynamik. Es könnte als Modell auch auf Peking, Kinshasa oder Sao Paulo übertragen, von dort her gedacht werden.

Es bleibt noch anzumerken, dass die Perspektiven des *MLR* in den letzten 20 Jahren in vielerlei Weise aufgenommen, vertieft und weiterentwickelt wurden: In Studien zu Alltag und Populärer Religion<sup>63</sup> oder zu Raum und Religion<sup>64</sup>, und, damit verbunden, zu Migration und Transkulturalität.<sup>65</sup> Besonders hingewiesen sei auf die hervorragenden Arbeiten der Züricher, jetzt Münchner Gruppe um Daria Pezzoli-Olgiati<sup>66</sup>. Hier vereinen sich medien-

63 Knoblauch, *Populäre Religion* 2009. – Knoblauch hat im *MLR* den Artikel Nahtod-Erfahrungen verfasst (*MLR* 2, 524–526).

64 In der Kulturwissenschaft spricht man vom *spatial turn*; vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns* 2006. So entsprechende die *Religion and Spatial Studies Reihe*, die Eric C. Smith bei Palgrave Macmillan herausgibt; darunter: George/Pezzoli-Olgiati, *Religious Representation in Place* 2014.

65 Als ein Beispiel von vielen: Baumann/Luchesi/Wilke, *Tempel und Tamilen* 2003.

66 Pezzoli-Olgiati u. a., *Sichtbare Religion* 2018.

analytische und religionsästhetische Ideen und Ansätze zu vielfältigen, innovativen Synthesen mit großem Gewinn.

Es wäre vermessen, diese Projekte und Publikationen dem Vorbild *MLR* zuzurechnen, dennoch können sie rückblickend als Bestätigung für das Bemühen der HerausgeberInnen genommen werden, religionswissenschaftliches Neuland zu betreten, entstanden in der kreativen Atmosphäre der Tübinger Schule und auf ihr aufbauend.

## BIBLIOGRAPHIE

- BDR:** *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad. Revised edition of Metzler Lexikon Religion edited by Christoph Auffarth, Jutta Bernard and Hubert Mohr. Translated from the German by Robert R. Barr. 4 Bände [durchpaginiert]. Leiden; Boston: Brill 2006.
- HRWG:** Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Günter Kehler; Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. 5 Bände. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001.
- LTHK:** *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder.  
 1. Auflage, hrsg. Michael Buchberger. 10 Bände, 1930–1938;  
 2. Auflage, hrsg. Josef Höfer und Karl Rahner 1957–1986.  
 3. Auflage, hrsg. von Walter Kaspar in 10 Bänden + Registerband. 3 Supplemente zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 1993–2001.
- MLR:** *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*. Hrsg. von Christoph Auffarth; Jutta Bernard; Hubert Mohr. Unter Mitarbeit von Agnes Imhof und Silvia Kurre. 4 Bde.: Metzler 1999–2002. Paperback-Ausgabe 2005.  
 Bd. 1: *Abendmahl–Zombie*. 1999.  
 Bd. 2: *Haar–Osho-Bewegung*. 1999.  
 Bd. 3: *Paganismus–Zombie*. 2000.  
 Bd. 4: *Text- und Bildquellen, Filmographie, Zeittafeln, Gesamtregister*. Unter Mitarbeit von Kirsten Holzapfel. 2002.
- METZLER KOMPAKT RELIGIONEN:** Auffarth, Christoph, Jutta Bernard, und Hubert Mohr (Hrsg.): *Religionen der Welt*. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler 2006.
- RGG:** *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr (Mohr

Siebeck).

1. Auflage, hrsg. Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnack. 5 Bände 1909–1913.

2. Auflage, hrsg. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack, 5 Bände + Register 1927–1931.

3. Auflage, hrsg. Kurt Galling. 6 Bände 1957–1965.

4. Auflage, hrsg. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel. 8 Bände + Register 1998–2005.

**BACHMANN-MEDICK, DORIS:** *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften.* (rororo Rowohlts Enzyklopädie, Bd. 55675) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.

**BAUMANN, MARTIN, BRIGITTE LUCHESI, ANNETTE WILKE, UND PETER SCHALK (HRSG.):** *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum.* (Religion in der Gesellschaft, Bd. 15) Würzburg: Ergon 2003.

**BAUSINGER, HERMANN, UTZ JEGGLE, GOTTFRIED KORFF UND MARTIN SCHARFE:** *Grundzüge der Volkskunde.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978.

**BAUSINGER, HERRMANN UND HUBERT CANKI (HRSG.):** *RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE DER WEIMARER REPUBLIK.* DÜSSELDORF: Patmos 1982.

**BERGUNDER, MICHAEL:** Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (2011), H. 1/2, 3–55.

**CANKI, HUBERT UND HUBERT MOHR:** Religionsästhetik. In: *HrwG* 1 (1988), 121–156.

**CONRAD, RUTH:** *Lexikonpolitik. Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie.* Berlin: de Gruyter 2006.

**FLASCHE, RAINER:** *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs.* (Theologische Bibliothek Töpelmann 35) Berlin: de Gruyter 1978. [=Habil. Marburg 1975].

**FRITZ, NATALIE, ANNA-KATHARINA HÖPFLINGER, STEFANIE KNAUSS, MARIE-THERESE MÄDER UND DARIA PEZZOLI-OLGIATI:** *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft* (De Gruyter Studium). Berlin, Boston: De Gruyter 2018.

**G. B.:** Rez. MLR 1–4. In.: lehrerbibliothek.de (online: <https://bib.de/Metz->

- ler-Lexikon-Religion-3-Bde-u-1-Reg-Bd-Pflichtabnahme-Gegenwart-Alltag-Medien-12788 [10.7.19])
- GEORGE, MARK K. UND DARIA PEZZOLI-OLGIATI (HRSG.):** *Religious Representation in Place: Exploring Meaningful Spaces at the intersection of the humanities and sciences.* (Religion and spatial studies) New York: Palgrave Macmillan US 2014.
- GLADIGOW, BURKHARD:** s. Gesamtbibliographie.
- GÖTTLICH, UDO, CLEMENS ALBRECHT, UND WINFRIED GEBHARDT (HRSG.):** *Populäre Kultur als repräsentative Kultur. Die Herausforderung der Cultural Studies.* (Fiktion und Fiktionalisierung, Bd. 6) Köln: von Halem 2002.
- GRASMÜCK, OLIVER:** *Eine Marienerscheinung in Zeiten der Diktatur. Der Konflikt um Peñablanca, Chile: Religion und Manipulation unter Pinochet.* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 56) Berlin, New York: Walter de Gruyter 2009.
- GRIESER, ALEXANDRA UND JAY JOHNSTON (HRSG.):** *Aesthetics of Religion: A Connective Concept.* Berlin: De Gruyter 2017.
- HAMMANN, KONRAD:** *Hermann Gunkel. Eine Biographie.* Tübingen: Mohr Siebeck 2014. – Rezension Christoph Auffarth, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 112 (2014[2015]), 180–181.
- IMHOF, AGNES:** *Das Buch des Smaragds. Historischer Roman.* München: Piper 2006.
- IMHOF, AGNES:** *Dummerweise hochbegabt. Wie ich aufhörte, mich zu verstellen, und meinen Weg zum Glück fand.* Weinheim: Beltz 2018.
- KANY, ROLAND:** *Die religionsgeschichtliche Forschung an der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg.* (Gratia. Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung) Bamberg: Stefan Wendel 1989.
- KIPPENBERG, HANS GERHARD:** Diskursive Religionswissenschaft«. In: Burkhard Gladigow; Hans Gerhard Kippenberg (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft.* München: Kösel 1983, 9–28.
- KNOBLAUCH, HUBERT:** *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Campus 2009.
- KOCH, ANNE; KATHARINA WILKENS (HRSG.):** *The Bloomsbury Handbook of Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion.* London, New York: Bloomsbury Academic 2019.
- KRECH, VOLKHARD:** *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Re-*

- ligionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. (Religion und Aufklärung 8) Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- KRECH, VOLKHARD:** *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript 2011.
- MEDIENPROJEKT TÜBINGER RELIGIONSWISSENSCHAFT (HRSG.):** *Der Islam in den Medien*. (Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 7). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994.
- MOHR, HUBERT:** *École des Annales*. *HrwG* 1(1988), 263–271.
- MOHR, HUBERT:** Dokumentation: Das MEDIENPROJEKT RELIGIONSWISSENSCHAFT am Studiengang Religionswissenschaft/Religionspädagogik der Universität Bremen. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 23 (2006), 271–276 (Themenheft hrsg. v. Udo Tworuschka).
- PEZZOLI-OLGIATI, DARIA; NATALIE FRITZ; ANNA-KATHARINA HÖPFLINGER; STEFANIE KNAUSS UND MARIE-THERESE MÄDER:** *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin: De Gruyter 2018.
- RÜPKE, JÖRG:** Europa und die europäische Religionsgeschichte. In: Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke; Kocku von Stuckrad (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 3–14.
- SABBATUCCI, DARIO:** Kultur und Religion. In: *HrwG* 1(1988), 43–58.
- SCHANZE, HELMUT (HRSG.):** *Handbuch der Mediengeschichte*. (Kröners Taschenausgaben 360) Stuttgart.: Alfred Kröner Verlag 2001.
- SUNDERMEIER, THEO:** Rez. *MLR* 1 und 2. In: *Theologische Literaturzeitung* 2000, H. 4, 383 f.
- SUNDERMEIER, THEO:** Rez. *MLR* 3. In: *Theologische Literaturzeitung* 2002, H. 3, 271 f.
- THEWELEIT, KLAUS:** *Frauen, Fluten, Körper, Geschichte. Männerphantasien, Bd. 1*. Frankfurt am Main: Verlag Roter Stern 1977.
- THEWELEIT, KLAUS:** *Männerkörper. Zur Psychoanalyse des weißen Terrors. Männerphantasien, Bd. 2*. Frankfurt am Main: Verlag Roter Stern 1978.
- WARBURG, ABY MORITZ:** *Der Bilderatlas MNEMOSYNE*. (Gesammelte Schriften 2,1) Hrsg. von Martin Warnke; Claudia Brink. Berlin: Akademie-Verlag 2003.
- WILKE, ANNETTE:** Religion/en, Sinne und Medien: Forschungsfeld Religionsästhetik und das *Museum of World Religions* (Taipeh). In: Annette Wilke, Esther-Maria Guggenmos (Hrsg.), *Im Netz des Indra. Das Museum*

---

*of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik.* (Veröffentlichungen des Centrums für religiöse Studien Münster, Bd. 7) Wien, Zürich, Berlin, Münster: Lit.-Verlag 2008.



# BURKHARD GLADIGOW. GESAMTBIBLIOGRAPHIE

## SELBSTÄNDIGE VERÖFFENTLICHUNGEN

- Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophos und sophie.* (Spudasmata 1) Hildesheim: Olms 1965, 155 S. [Dissertation Tübingen 1962]
- Das Sachgedicht des Altertums.* [Habilitationsschrift Tübingen 1970; unveröffentlicht]
- Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Religion und Moral.* Düsseldorf: Patmos 1976.
- Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Staat und Religion.* Düsseldorf: Patmos 1981.
- Burkhard Gladigow; Hans G. Kippenberg (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft.* (Forum Religionswissenschaft 4) München: Kösel 1983.
- Hildebrecht Hommel: *Symbola. Kleine Schriften zur Literatur- und Kulturgeschichte der Antike.* Hrsg. von Burkhard Gladigow. (Collectanea 5) 2 Bde, Hildesheim: Olms 1976; 1988.
- Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe.* Hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3; Karl-Heinz Kohl). 5 Bde. Stuttgart (u. a.): Kohlhammer 1988–2001 [*HrwG*].
- Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen.* [aus der geplanten Veröffentlichung der Ringvorlesung erschien nur von BG »Wir gläubigen Physiker« 1986].
- Rüdiger Bubner; Burkhard Gladigow; Walter Haug (Hrsg.): *Die Trennung von Natur und Geist.* München: Fink 1990.
- Jan Assmann; Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Text und Kommentar.* (Archäologie der literarischen Kommunikation 4) München: Fink 1997.
- Burkhard Gladigow; Karl E. Grözinger; Hartmut Zinser (Hrsg.): *Religion in der schulischen Bildung und Erziehung. LER – Ethik – Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft.* Berlin: Berlin Verlag 1999, 33–48.
- Burkhard Gladigow: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft.* Hrsg. von Christoph Auffarth; Jörg Rüpke. (Religionswissenschaft heute 1) Stuttgart: Kohlhammer [u. a.] 2005.



## AUFsätze

- Eine Auswahl von Aufsätzen wurden zusammengefasst publiziert in: Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005.
- Aischylos und Heraklit. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44 (1962), 225–239. Wieder in: Hildebrecht Hommel (Hrsg.): *Wege zu Aischylos*. Bd 1 (WdF 87) Darmstadt 1974, 312–329.
- Zum Makarismos der Weisen. In: *Hermes* 95 (1967), 404–433.
- Pneumatik und Kosmologie. In: *Philologus* 111 (1967), 1–20.
- Thales und der *Diabetes*. In: *Hermes* 96 (1968), 264–275.
- Zwei frühe Zeugungslehren? Zu *gony*, *genys* und *genos*. In: *Rheinisches Museum für Philologie* NF 112 (1968), 357–374.
- Trimmballast bei antiken Schiffen? In: *Wiener Studien* 82 [NF 3] (1969), 37–48.
- Conditio und Inauguratio: Ein Beitrag zur römischen Sakralverfassung. In: *Hermes* 98 (1970), 369–379.
- Ptolemaios II. Philadelphos. In: *Die Großen der Weltgeschichte* hrsg. von Kurt Fassmann. Bd 1. München; Zürich 1970, 745–755. Wieder in: *Exempla historica. Epochen der Weltgeschichte in Biographien*. Band 6. Frankfurt 1985, 115–130.
- Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer. Interpretationen zu Ovid. *fasti* I 335–456. In: *Der Altsprachliche Unterricht* 14. 3 (1971), 5–23.
- Die sakrale Funktion der Liktoeren. Zum Problem institutioneller Macht und sakraler Präsentation. In: Hildegard Temporini (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der Antiken Welt. I. Die Republik*. Band 2. Berlin; New York 1972, 295–318.
- Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 26 (1974), 289–309.
- Götternamen und der Name Gottes. Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte. In: Heinrich von Stietencron (Hrsg.): *Der Name Gottes*. Düsseldorf 1975, 13–22.
- Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilshematik. In: Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Religion und Moral*. Düsseldorf 1976, 99–117. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 221–234].
- Römische Erotik im Rahmen sakraler und sozialer Institutionen. In: *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* NF 2 (1976), 105–118. Wie-

- der in: Andreas Karsten Siems (Hrsg.): *Sexualität und Erotik in der Antike*. (Wege der Forschung 605) Darmstadt: WBG 1988, 324–346.
- Jürgen Bierich; Burkhard Gladigow: *500 Jahre Universität Tübingen. Die Kehrseite der Medaille: Universität heute*. Schwarzheft zur Ausstellung in der Eberhard-Karls-Universität, 8. Oktober bis 31. Oktober 1977. Tübingen 1977.
- Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen. In: *Humanistische Bildung* 1 (1977), 1–31.
- Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene. in: Hubert Cancik (Hrsg.): *Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung*. Düsseldorf: Kösel 1978, 23–40. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 98–111].
- Konkrete Angst und offene Furcht. Am Beispiel des Prodigienwesens in Rom. in: *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*. Hrsg. von Heinrich von Stietencron. Düsseldorf 1979, 61–77.
- Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme. In: Hellmut Brunner; Richard Kannicht; Klaus Schwager (Hrsg.): *Wort und Bild*. München: Fink 1979, 103–122.
- Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung. in: Peter Eicher (Hrsg.): *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. (FRW 1) München 1979, 41–62.
- Naturae deus humanae mortalis*. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit. In: Gunther Stephenson (Hrsg.): *Leben und Tod in den Religionen*. Darmstadt 1980, 119–133.
- Bericht über die XV. Jahrestagung der DVRG in Bad Sooden-Allendorf (16. 03.–19. 03. 1980). In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 13. 1980, 14–17.
- Gottesnamen (Gottesepitheta) I (allgemein). In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 11 (1981), 1202–1238.
- Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe. In: Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Staat und Religion*. Düsseldorf 1981, 7–22.
- Religion in Rahmen der theoretischen Biologie. In: Burkhard Gladigow; Hans G. Kippenberg (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. (FRW 4) München: Kösel 1983, 97–112. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 235–246].
- Aetas, aevum und saeculorum ordo*. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme.

- In: David Hellholm (Hrsg.): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Tübingen: Mohr 1983, 225–272.
- [Rezension zu] Walter Burkert: Griechische Religion ... 1977. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 235 (1983), 1–16.
- Strukturprobleme polytheistischer Religionen. In: *Saeculum* 34 (1983), 292–304. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 125–137].
- Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen. In: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), 19–43. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 186–207].
- Poseidons Bilanz. »Kleine Zueignung« für Hildebrecht Hommel, anlässlich der Feier seines 85. Geburtstags am 30. Mai 1984 im Philologischen Seminar vorgetragen. [ungedruckt].
- Einhand nach Scheria oder: Die Schiffe des Odysseus. in: ΧΑΡΙΣΤΗΡΙΑ [*Charisteria*]. Dankesgabe an Professor D. Dr. Hildebrecht Hommel zum 85. Geburtstag dargebracht von seinen Doktoranten aus 50 Jahren. [die Herausgabe besorgte Gottfried Kiefner]. (Spudasmata 40) Hildesheim: Olms 1988, 82–99 [Tübingen 1984, 80–93]
- Mythische Experimente – experimentelle Mythen. In: Renate Schlesier (Hrsg. in): *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*. Basel; Frankfurt a.M.: Stroemfeld 1985, 61–82. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 112–124].
- Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion. In: *Visible Religion* 4/5 (1985/86), 114–133. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 62–72].
- Mythologie und Theologie. Aussagestufen im griechischen Mythos. In: Heinrich von Stietencron (Hrsg.): *Theologie und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf: Patmos 1986, 70–88.
- Homo publice necans*. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens. In: *Saeculum* 37 (1986), 150–165. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 171–185].
- »Wir gläubigen Physiker«. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert. In: Hartmut Zinser (Hrsg.): *Der Untergang*

- von Religionen. Berlin: Reimer 1986, 321–336. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 247–257].
- Mythenzensur und Symbolkontrolle. In: Aleida und Jan Assmann (Hrsg.): *Kanon und Zensur*. (Archäologie der literarischen Kommunikation 2) München: Fink 1987, 158–168.
- Platons Staat und die Geschichte des Gedankenexperiments. In: Hermann Funke (Hrsg.): *Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat in der Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1987, 109–122.
- Theogonien, Kosmogonien, Anthropogonien. Religiöse Deutungsmuster und ihre Konsequenzen. In: *Akademie der Diözese Rottenburg, Materialien* 7 (1988), 5–22.
- Religionswissenschaft in Tübingen. In: Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hrsg.): *Mitteilungsblatt* 20 (1988), 18–22.
- Andere Welten – andere Religionen? In: Fritz Stolz (Hrsg.): *Religiöse Wahrnehmung der Welt*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1988, 245–273.
- Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte. In: Hartmut Zinser (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin: Reimer 1988, 6–37.
- Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik: Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 1 (1988), 26–40.
- Aberglaube. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik: Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 1 (1988), 387 f.
- Abhängigkeitsgefühl. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik: Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 1 (1988), 389 f.
- Anikonische Kulte. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik: Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 1 (1988), 472 f.
- Pantheismus als »Religion« von Naturwissenschaftlern. in: Peter Antes; Do-

- nate Pahnke (Hrsg.): *Die Religion von Oberschichten*. Marburg: Diagonal 1989, 219–239.
- Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium. *Visible Religion* 7 (1990), 98–121. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 73–84].
- Chresthai Theois*. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion. In: Christoph Elsas; Hans G. Kippenberg (Hrsg.): *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte* (Festschrift für Carsten Colpe zum 60. Geburtstag). Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 237–251. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 138–148; dort mit dem griechischen Titel Χρη̑σθαί θεοῶς]
- Divination. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 2 (1990), 226–228.
- Epiklese. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 2 (1990), 289 f.
- Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen in der Religionswissenschaft in der Zeit zwischen den Weltkriegen. In: Hans G. Kippenberg; Brigitte Luchesi (Hrsg.): *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz »The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890–1950)«*. Marburg: Diagonal 1991, 177–192.
- Verbürgtes Wissen und gewußtes Wissen. Wissensformen und ihre Wertungen im frühen Griechenland. In: Aleida Assmann (Hrsg.): *Weisheit*. (Archäologie der literarischen Kommunikation 3) München: Fink 1991, 59–72.
- Pantheismus und Naturmystik. In: Rüdiger Bubner; Burkhard Gladigow; Walter Haug (Hrsg.): *Die Trennung von Natur und Geist*. München: Fink 1990, 119–143. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 258–273].
- »Das Paradox macht Sinn«. Sinnkonstitution durch Paradoxien in der griechischen Antike. In: Paul Geyer; Roland Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*. Tübingen: Stauffenburg 1992, 195–208.

- Audi Juppiter, Audite Fines!* Religionsgeschichtliche Einordnung von Grenzen, Grenzziehungen und Grenzbestätigungen. in: Okko Behrends; Luigi Capogrossi Colognesi (Hrsg.): *Die römische Feldmeßkunst. Interdisziplinäre Beiträge zu ihrer Bedeutung für die Zivilisationsgeschichte Roms*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 172–189; Diskussion 190 f.
- Schutz durch Bilder. Bildmotive und Verwendungsweisen antiker Amulette. in: Karl Hauck (Hrsg.): *Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 13–31. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 85–97].
- Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte. in: Heinrich Beck; Detlev Ellmers; Kurt Schier (Hrsg.): *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5) Berlin; New York: de Gruyter 1992, 3–26. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 23–39].
- Religio Docta* bei Marsilio Ficino. Religion, Erfahrung, Wissenschaft. in: Walter Haug; Dietmar Mieth (Hrsg.): *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Erfahrung*. München: Fink 1992, 275–285.
- »Tiefe der Seele« und »inner space«: Zur Geschichte eines Topos von Heraklit bis zur *Science fiction*. in: Jan Assmann (Hrsg.) *Studien zur religiösen Anthropologie*. (Studien zum Verstehen fremder Religionen: 6) Gütersloh: GVH 1993, 114–132.
- Gottesvorstellungen. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 3 (1993), 32–49.
- Interpretationsmodelle [Models of Interpretation]. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 3 (1993), 289–298.
- (Rituelle) Intoxikation. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 3 (1993), 298–301.
- Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen. in: Günter

- Klosinski (Hrsg.): *Religion als Chance oder Risiko*. Bern [u. a.]: Huber 1994, 54–68. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 149–160].
- Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder. in: Hagen Keller; Nikolaus Staubach (Hrsg.): *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religionsgeschichte Alteuropas* (Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag). Berlin; New York: De Gruyter 1994, 9–24.
- Kollektive Verbindlichkeiten und religiöse Identität in polytheistischen und monotheistischen Religionen. In: Walter Kerber (Hrsg.): *Die Wahrheit der Religionen*. (Fragen einer neuen Weltkultur 10) München 1994, 183–214; Diskussion 215–242.
- Europäische Nativismen und Bilder der Antike. In: Holger Preißler u. a. (Hrsg.): *Gnosisforschung und Religionsgeschichte* (Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag). Marburg: Diagonal 1994, 421–433.
- Europäische Religionsgeschichte. In: Hans G. Kippenberg; Brigitte Luchesi (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal 1995, 21–42. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 289–301].
- Religionsökonomie. Einführung in eine Subdisziplin. In: Hans G. Kippenberg; Brigitte Luchesi (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal 1995, 253–258.
- Anatomia sacra*: Religiös motivierte Eingriff in menschliche oder tierische Körper. In: Ph.J. van der Eijk; H.F.J. Horstmanshoff; P.H. Schrijvers (eds.): *Ancient Medicine in its socio-cultural context*. Vol. 2. (Clio Medica 28) Leiden: Rodopi 1995, 345–361.
- Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen. In: Hans G. Kippenberg; Guy G. Stroumsa (eds.): *Secrecy and concealment. Studies in the history of mediterranean and Near Eastern religions*. (SHR 65) Leiden [u. a.]: Brill 1995, 17–35.
- Religionswissenschaft. Historisches, Systematisches und Aktuelles zum Stand der Disziplin. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 13 (1996), 200–213. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 40–50].
- Durch welche Merkmale läßt sich religiöse Abhängigkeit bestimmen? [unter Mitarbeit von Alexandra Grieser. Kurzfassung des vorgetragenen Gutachtens] in: *Endbericht der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und*



- Psychogruppen*«. Drucksache des Deutschen Bundestags 13/10950. Berlin 1998, 76–77.
- Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen. In: Gerhard Binder; Konrad Ehlich (Hrsg.): *Religiöse Kommunikation: Formen und Praxis vor der Neuzeit*. (Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum 6=Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 26) Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1997, 103–117.
- Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen. Europäische Religionsgeschichte und historischer Sinn. In: Klaus E. Müller; Jörn Rüsen (Hrsg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. (rowohlts enzyklopädie 55584). Reinbek bei Hamburg 1997, 353–372.
- Der Kommentar als Hypothek des Textes. Systematischen Erwägungen und historische Analysen. In: Jan Assmann; Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Text und Kommentar*. (Archäologie der literarischen Kommunikation 4) München: Fink 1997, 35–50.
- Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997), 59–79.
- Friedrich Schleiermacher. In: Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft, von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck 1997, 17–28.
- Vergleich und Interesse. in: Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.): *Verstehen und Vergleichen*. Wiesbaden: Harrasowitz 1998, 113–130. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 51–61].
- Kultbild. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 4 (1998), 9–14.
- Macht. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 4 (1998), 68–77.
- Name. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 4 (1998), 209–212.



- Polytheismus. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 4 (1998), 321–330.
- Postmortale Existenz. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 4 (1998), 330–335.
- Komplexes Ritual. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 4 (1998), 458–460.
- Asklepios. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von Don Browning; Hans Dieter Betz; Bernd Janowski; Eberhard Jüngel. 8 Bde, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1998–2005). *RGG* 4 1 (1998), 842–843
- Bild I. Religionswissenschaftlich. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von Don Browning; Hans Dieter Betz; Bernd Janowski; Eberhard Jüngel. 8 Bde, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1998–2005), *RGG* 4 1 (1998), 1560.
- Bilderkult – Religionswissenschaftlich. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von Don Browning; Hans Dieter Betz; Bernd Janowski; Eberhard Jüngel. 8 Bde, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1998–2005), *RGG* 4 1 (1998), 1562–1564.
- Bilderkult – Griechisch-römische Antike. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von Don Browning; Hans Dieter Betz; Bernd Janowski; Eberhard Jüngel. 8 Bde, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1998–2005), *RGG* 4 1 (1998), 1564–1565.
- Polytheismen der Neuzeit. In: Bärbel Köhler (Hrsg.): *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien* (Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag). Wiesbaden: Harrasowitz 1998, 45–69. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 161–170].
- Kulturen in der Kultur. In: *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute* (Festschrift für Jörn Rüsen). Hrsg. von Horst Walter Blanke, Friedrich Jäger; Thomas Sandkühler. Köln [u. a.]: Böhlau 1998, 53–66.
- Pluralismus, Rigorismus und religiöse Alternativen in der Religionsgeschich-

- te der Neuzeit. In: Winfried Brugger; Stefan Huster (Hrsg.): *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates*. (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 7). Baden-Baden: Nomos 1998, 203–220.
- Elektrizität. In: *Metzler Lexikon Religion* (hrsg. von Christoph Auffarth; Jutta Bernard; Hubert Mohr. 4 Bde. Stuttgart; Weimar: Metzler 1999–2002), *MLR 2* (1999), 266–268.
- Natur/Umwelt. In: *Metzler Lexikon Religion* (hrsg. von Christoph Auffarth; Jutta Bernard; Hubert Mohr. 4 Bde. Stuttgart; Weimar: Metzler 1999–2002), *MLR 2* (1999), 539–545.
- Naturreligiosität. In: *Metzler Lexikon Religion* (hrsg. von Christoph Auffarth; Jutta Bernard; Hubert Mohr. 4 Bde. Stuttgart; Weimar: Metzler 1999–2002), *MLR 2* (1999), 545–547.
- Naturwissenschaft. In: *Metzler Lexikon Religion* (hrsg. von Christoph Auffarth; Jutta Bernard; Hubert Mohr. 4 Bde. Stuttgart; Weimar: Metzler 1999–2002), *MLR 2* (1999), 547–550.
- Vom Naturgeheimnis zum Welträtsel. In: Aleida Assmann; Jan Assmann (Hrsg.): *Geheimnis und Neugierde. Schleier und Schwelle*. (Archäologie der literarischen Kommunikation 5, Band 3) München: Fink 1999, 77–97.
- (Hrsg. und «Zur Einführung» gemeinsam mit Karl E. Grözinger; Hartmut Zinser zu): *Religion in der schulischen Bildung und Erziehung. LER – Ethik – Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft*. Berlin: Berlin Verlag 1999.
- »Religion« als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften: Biologie, Verhaltenswissenschaften, Kulturwissenschaften. In: Burkhard Gladigow; Karl E. Grözinger; Hartmut Zinser (Hrsg.): *Religion in der schulischen Bildung und Erziehung. LER – Ethik – Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft*. Berlin: Berlin Verlag 1999, 33–48.
- Welche Welt paßt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von »religiösen Weltbildern« und »säkularen Religionen«. in: Dieter Zeller (Hrsg.): *Religion im Wandel der Kosmologien*. Marburg: Diagonal 1999, 13–31.
- Enthusiasmus: I. Griechisch-römische Antike. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von Don Browning; Hans Dieter Betz; Bernd Janowski; Eberhard Jüngel. 8 Bde, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1998–2005), *RGG4 2* (1999), 1325.
- Epiphanie: I. Religionswissenschaftlich. In: *Religion in Geschichte und Ge-*

- genwart* (hrsg. von Don Browning; Hans Dieter Betz; Bernd Janowski; Eberhard Jüngel. 8 Bde, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1998–2005) *RGG4* 2 (1999), 1367 f.
- Epiphanie: II. Religionsgeschichtlich. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von Don Browning; Hans Dieter Betz; Bernd Janowski; Eberhard Jüngel. 8 Bde, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1998–2005), *RGG4* 2 (1999), 1368 f.
- Polytheismus. In: *Metzler Lexikon Religion* (hrsg. von Christoph Auffarth; Jutta Bernard; Hubert Mohr. 4 Bde. Stuttgart; Weimar: Metzler 1999–2002), *MLR* 3 (2000), 38–43.
- Seele. In: *Metzler Lexikon Religion* (hrsg. von Christoph Auffarth; Jutta Bernard; Hubert Mohr. 4 Bde. Stuttgart; Weimar: Metzler 1999–2002), *MLR* 3 (2000), 275–277.
- Sicherheit. In: *Metzler Lexikon Religion* (hrsg. von Christoph Auffarth; Jutta Bernard; Hubert Mohr. 4 Bde. Stuttgart; Weimar: Metzler 1999–2002), *MLR* 3 (2000), 305–308.
- Sinn. In: *Metzler Lexikon Religion* (hrsg. von Christoph Auffarth; Jutta Bernard; Hubert Mohr. 4 Bde. Stuttgart; Weimar: Metzler 1999–2002), *MLR* 3 (2000), 311–317.
- Von der »Lesbarkeit der Religion‘ zum *iconic turn*. In: Günter Thomas (Hrsg.): *Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2000, 107–124. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 274–288].
- Opfer und komplexe Kulturen. In: Bernd Janowski / Michael Welker (Hrsg.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 86–107. [wieder in B. G.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 208–220].
- Heilgötter. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von Don Browning; Hans Dieter Betz; Bernd Janowski; Eberhard Jüngel. 8 Bde, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1998–2005), *RGG4* 3 (2000), 1528.
- Polytheismus. In: Hans G. Kippenberg; Martin Riesebrodt (Hrsg.): *Max Webers »Religionssystematik«*. Tübingen: Mohr 2001, 131–150.
- Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte: Zur Genese eines Fachkonzepts. In: *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*. H.F.J. Horstmanshoff, H.W. Singor,

- F.T. van Straten, J.H.M. Strubbe (eds.). (Religions in the Graeco-Roman World 142) Leiden, Boston, Köln: Brill 2001, 49–67.
- Gewalt in Gründungsmythen. In: Nikolaus Buschmann; Dieter Langewiesche (Hrsg.): *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*. Frankfurt: Campus 2003, 23–38.
- Philosophie, Théologie et Science de la Religion. Les « trois cultures » dans L'Europe chrétienne après les Lumières. In: Pierre Gisel, Jean-Marc Tétaz (Hrsg.): *Théories de la religion*. Genève 2002, 291–309. (übers. v. J.M. Tétaz).
- »Imaginierte Objektsprachlichkeit«. Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige. In: Axel Michaels; Daria Pezzoli-Olgiati; Fritz Stolz (Hrsg.): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (Studia religiosa helvetica Jahrbuch 6/7). Bern [u. a.]: Lang 2001, 421–440.
- Seele. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 5 (2001), 53–56.
- Sondergötter. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 5 (2001), 75 f.
- Nachwort. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (hrsg. von Hubert Cancik; Burkhard Gladigow; Matthias Laubscher (ab Bd 3: Karl-Heinz Kohl), 5 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1988–2001), *HrwG* 5 (2001), 441 f.
- Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative. In: *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*. (Alter Orient und Altes Testament 298) Manfred Krebern timer; Jürgen van Oorschot (eds.). Münster: Ugarit Verlag 2002, 3–20.
- Πλείων χρόνος τοῖς κάτω: Von Antigones Kalkül zu Pascals Wette. In: Christoph Auffarth; Jörg Rüpke (Hrsg.): Ἐπιτομή τῆς οἰκουμένης. *Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit für Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier*. (PBAW 6) Stuttgart: Steiner 2002, 15–27.
- Zur narrativen Plausibilität des Bösen. In: Christoph Auffarth; Loren T. Stu-

- ckenbruck (eds.): *The Fall of the Angels*. (Themes in Biblical Narrative 6) Leiden: Brill 2004, 224–235.
- Plenitudo deorum*. Fülle der Götter und Ordnung der Welt. In: Armin Lange, Hermann Lichtenberger; K.F. Diethard Römheld (Hrsg.): *Die Dämonen/Demons*, Tübingen: Mohr 2003, 3–22.
- Natur und Kultur: Religionswissenschaftlich. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von Don Browning; Hans Dieter Betz; Bernd Janowski; Eberhard Jüngel. 8 Bde, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1998–2005), RGG4 6 (2003), 107.
- Religionswissenschaft. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 24, hrsg. von Heinrich Beck; Dieter Geuenich; Heiko Steuer. Berlin; New York: de Gruyter 2003, 457–468.
- Zum Verhältnis von Mensch und Tier in der mediterranen und Europäischen Religionsgeschichte. In: Mechthild Herberhold; Caspar Sölling (Hrsg.): *Menschenrecht für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet*. Paderborn: Schöningh 2003, 111–128.
- Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale. In: *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. by Michael Stausberg. (SHR 102) Leiden; Boston: Brill 2004, 57–76.
- Anachronismus und Religion. In: Brigitte Luchesi; Kocku von Stuckrad (Hrsg.): *Religion im kulturellen Diskurs. Religion in Cultural Discourse. Essays in Honor of Hans G. Kippenberg*. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 52) Berlin & New York: Walter de Gruyter 2004, 3–15.
- Bilanzierungen des Lebens über den Tod hinaus. In: Jan Assmann; Rolf Trauzettel (Hrsg.): *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*. Freiburg: Alber 2004, 90–109.
- Welche religiösen Güter lassen sich akkumulieren–und welcher Wertverlust droht ihnen? [Which religious goods can be accumulated and which capital loss are they at risk of?] (Public lecture, University of Bremen at the occasion of H.G. Kippenberg's birthday, 6.2.2004). [Unpublished lecture manuscript provided by B. Gladigow].
- Religion in der Kultur–Kultur in der Religion. In: Friedrich Jaeger; Jörn Rüsen (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaft*. Bd. 3: *Themen und Tendenzen*. Stuttgart; Weimar: Metzler 2004, 21–33.
- Elemente einer *longue durée* in der mediterranen Religionsgeschichte. In: Ute Pietruschka (Hrsg.): *Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Reli-*

- gionsgemeinschaften. Leucorea-Colloquium Mai 2003.* (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft) Halle 2005, 151–171.
- Symbol und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion. In: Rudolf Schlögl; Bernhard Giesen; Jürgen Osterhammel (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Symbole.* (Historische Kulturwissenschaft I) Konstanz 2004, 159–172.
- Lectores ad priscum cultum revocare.* Popularisierte Religion oder narrative Religionswissenschaft. In: Hildegard Piegeler; Inken Prohl; Stefan Rademacher (Hrsg.): *Gelebte Religionen* (Festschrift für Hartmut Zinser). Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 17–26.
- Homines hominum causa. Kultur und Menschenbild: Zur Logik der Deutungsebenen. In: Friedrich Jäger, Jürgen Straub (Hrsg.): *Was ist der Mensch, was Geschichte? Annäherungen an eine kulturwissenschaftliche Anthropologie. Jörn Rüsen zum 65. Geburtstag.* Bielefeld: transcript Verlag 2005, 73–88.
- Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance. in: *Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven.* Hrsg. von Monika Neugebauer-Wölk. *zeitenblicke* 5, 2006, Nr.1. (<http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow> [20.2.2007])
- Complexity. In: Jens Kreinath; Jan Snoek; Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals. I. Classical topics, theoretical approaches, analytical concepts.* (SHR 114,1) Leiden; Boston: Brill 2008, 483–494.
- Europäische Religionsgeschichte. In: *Enzyklopädie der Neuzeit.* Hrsg. Friedrich Jaeger. Band 3. Stuttgart; Weimar 2006, 619–628.
- Von der Vernunft der Götter zur Religion der Vernunft: Wandlungen eines Gegenstands in der Europäischen Religionsgeschichte. In: Anne Koch (Hrsg.): *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im religiösen Feld.* Marburg: Diagonal 2007, 53–72.
- Opferkritik, Opferverbote und propagandistische Opfer. In: Evtychia Stavrianopoulou; Axel Michaels; Claus Ambos (Hrsg.): *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times.* Proceedings of an International Colloquium [SFB 619 *Ritualdynamik*] Heidelberg 12–14 July 2006. (Performanzen 15) Münster: LIT 2008, 263–288.
- Electricity. In: *The Brill Dictionary of Religion* Vol. 1. Edited by Kocku von Stuckrad, 3 Bde. Leiden, Boston: Brill 2006, 570–573.

- Meaning/Signification. In: *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad, Vol. 3. Leiden, Boston: Brill 2006, 1180–1186.
- Natural Science. In: *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad, Vol. 3. Leiden, Boston: Brill 2006, 1303–1306.
- Nature. In: *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad, Vol. 3. Leiden, Boston: Brill 2006, 1306–1311.
- Nature Piety. In: *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad, Vol. 3. Leiden, Boston: Brill 2006, 1311–1313.
- Pantheism. In: *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad, Vol. 3. Leiden, Boston: Brill 2006, 1423–1425.
- Polytheism. In: *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad, Vol. 3. Leiden, Boston: Brill 2006, 1466–1471.
- Science Fiction. In: *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad, Vol. 4. Leiden, Boston: Brill 2006, 1690–1693.
- Security. In: *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad, Vol. 4. Leiden, Boston: Brill 2006, 1704–1706.
- Soul. In: *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad, Vol. 4. Leiden, Boston: Brill 2006, 1770–1773.
- Wieviel Götter braucht der Mensch? Erwartungen an Götter in der Religionsgeschichte. In: Matthias Riedl; Tilo Schabert (Hrsg.): *God or Gods? – Gott oder Götter?* (Eranos N.F. 13) Würzburg: 2007, 125–144.
- Europäische Religionsgeschichte. Entwicklungen, Epochen, Perspektiven. In: Herbert Colla, Werner Faulstich (Hrsg.): »*Panta Rhei*«. *Beiträge zum Begriff und zur Theorie der Geschichte*. München: Fink 2008, 81–92.
- Religionsökonomie: Zwischen Gütertausch und Gratifikation. In: Richard Faber; Susanne Lanwerd (Hrsg.): *Aspekte der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, 129–140.
- Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit. In: Hans G. Kippenberg; Jörg Rüpke; Kocku von Stuckrad (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 15–37.
- Historia extra terram. Geschichtsstunden im All. In: Richard Faber; Ina Ulrike Paul (Hrsg.): *Der historische Roman zwischen Kunst, Ideologie und Wissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2013, 15–34.
- Der Herrscher als Dramaturg und Protagonist. Probleme von ritueller Inszenierung und Selbstinszenierung. In: Jörg Gengnagel; Gerald Schwedler



- (Hrsg.): *Ritualmacher hinter den Kulissen. Zur Rolle von Experten in historischer Ritualpraxis*. (Performanzen. Inter-kulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater 17) Münster: LIT 2013, 41–58.
- Silberblicke: Fokussierung und Erwartung, in: *Begeisterung und Blasphemie*. (Festschrift Thomas Hauschild), *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* (2015), 29–35.
- Europäische Religionsgeschichte. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Hrsg. von Friedrich Jäger. Band 10. Stuttgart; Weimar: Metzler 2005–2012. DOI 10.1163/2352-0248\_edn\_a0988000. Engl. Übersetzung: European Religion, History of. In: *Encyclopedia of Early Modern History Online seit 2014*) DOI [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0272\\_emho\\_COM\\_018989](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0272_emho_COM_018989) (19.7.2019).
- Polytheismus. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Hrsg. von Friedrich Jäger. Band 10. Stuttgart; Weimar: Metzler 2009, Sp. 190–192. Online DOI: [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_a3302000](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a3302000) Engl. Übersetzung: Polytheism. In: *Encyclopedia of Early Modern History Online. Brill reference works, Leiden: Brill* (19.7.2019).
- Religionsgeschichte. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Hrsg. von Friedrich Jäger. Band 10. Stuttgart; Weimar: Metzler 2009, Sp. 1082–1085, DOI 10.1163/2352-0248\_edn\_a3302000 (20.7.2019). Engl. Übersetzung: Religion, history of. In: *Encyclopedia of Early Modern History Online. Brill reference works, Leiden: Brill* (19.7.2019).
- Religiöser Pluralismus. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Hrsg. von Friedrich Jäger. Band 10. Stuttgart; Weimar: Metzler 2009, Sp. 1203–1205. Online DOI [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_a3609000](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a3609000) (19.7.2019) [Englische Übersetzung] Religious pluralism. In: *Encyclopedia of Early Modern History Online. Brill reference works, Leiden: Brill* (19.7.2019).

## HERAUSGEBER/HERAUSGEBERGREMIEN

Tübinger Beiträge zur Religionswissenschaft (siehe unten).

Scientia et religio, Freiburg 2004 ff.

Storia delle religioni, Collana di studi e testi, Rom 2005 ff.

Zeitschrift für Religionswissenschaft (siehe unten).



## TÜBINGER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE RINGVORLESUNGEN

(s. Anhang Cancik-Lindemaier und Cancik, dieser Band)

Weitere Ringvorlesungen mit Beteiligung von Religionswissenschaftlern:  
Erotik in der antiken Welt [SoSe 1975 – Philologisches Seminar] einzelne  
Aufsätze, s. Gladigow 1976. 1988.

*Wort und Bild*. Hrsg. von Hellmut Brunner; Richard Kannicht; Klaus Schwager. München 1979.

Wirkungen der Antike.

## FORUM RELIGIONSWISSENSCHAFT (FRW)

Peter Eicher (Hrsg.): *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. (FRW 1)  
München: Kösel 1979.

Günter Kehler (Hrsg.): *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*. (FRW 2) München: Kösel 1980.

Günter Kehler (Hrsg.): *Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche*. (FRW 3) München: Kösel 1981.

Burkhard Gladigow; Hans G. Kippenberg (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. (FRW 4) München: Kösel 1983.

## RELIGIONEN DER MENSCHHEIT

In das seit 1961 mit Friedrich Heilers Phänomenologie begonnenen Monographienreihe Religionen der Menschheit, hrsg. von Christel Matthias Schröder wurden (erstmalig für Band 25,2: Der Islam II, 1985) als Herausgeber berufen: Peter Antes, Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Martin Greschat, Jörg Rüpke. Verlag Kohlhammer, Stuttgart [u. a.]. 35 Bände sind geplant.

## TÜBINGER BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Hrsg. von Burkhard Gladigow und Günter Kehler. Frankfurt u. a.: Lang.  
Peter Lang Academic Research.

- Band 1: [nicht erschienen]
- Band 2: Vasilios Makrides: *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821*. 1995 [Diss. Tübingen 1991].
- Band 3: Waltraud Hirsch: *Eine unbescheidene Charakterologie. Geistige Differenz von Judentum und Christentum. Otto Weiningers Lehre vom bestimmten Charakter*. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang, 1997.
- Band 4: Mechthild Pecik: *Weltethos und indische Tradition. Eine Sammlung hinduistischer Texte zur Ethik*. Frankfurt am Main: Lang, 2003.
- Band 5: Hiroshi Kubota: *Religionswissenschaftliche Religiosität und Religionsgründung. Jakob Wilhelm Hauer im Kontext des freien Protestantismus*. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang 2005.
- Band 6: Alexandra Grieser: *Transformationen von Unsterblichkeit. Zum Wandel religiöser Plausibilitätsmuster in der Moderne*. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang 2008.
- Band 7: Manuela Sekler: *Komplexer religiöser Pluralismus im Rahmen von Philosophie, Naturwissenschaften und Literatur bei Friedrich von Hardenberg (Novalis). Ein Beitrag zur europäischen Religionsgeschichte*. Frankfurt am Main: PL Academic Research 2013.
- Band 9: Gustav-Adolf Schoener: *Astrologie in der europäischen Religionsgeschichte: Kontinuität und Diskontinuität*. Frankfurt am Main: PL Academic Research [2016].

## ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Das lange zurückreichende Projekt hatte sich zu entscheiden zwischen einem Anschluss an das *Archiv für Religionswissenschaft* (Band 1, 1898; programmatisch erneuert in Band 7) mit seiner langen Tradition aus der Religionswissenschaft der Jahrhundertwende, vorwiegend der Klassischen Antike (in der Methodik der »Schule« von Hermann Usener), das aber zuletzt (Band 37, 1941/42) ganz in das Fahrwasser der Völkischen Religion geraten war. Diese Zeitschrift ist dann später neu begründet worden unter dem Titel *Archiv für Religionsgeschichte*, hrsg. von Jan Assmann, Fritz Graf, Tonio Hölscher, Ludwig Koenen und John Scheid (Band 1, 1999) weiterhin in dem Traditionsverlag Teubner, Stuttgart; Leipzig (der dann verkauft wurde, erst an Saur, München, dann an de Gruyter, Berlin/New York).

Die Alternative zu der Aufnahme der Tradition – mit seinen zwei Belastungen, fast nur antike Religion und Nationalsozialistischer Absturz – war eine neue Zeitschrift, die die ganze deutsche Religionswissenschaft repräsentieren würde: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (ZfR). 1993 erschien das erste Heft unter der Herausgeberschaft von Burkhard Gladigow; Monika Horstmann, Kurt Rudolph; Hubert Seiwert im Diagonal-Verlag Marburg. Die Zeitschrift, im Besitz der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte DVRG, verlegt nun der Verlag De Gruyter, Berlin.

### ARCHÄOLOGIE DER LITERARISCHEN KOMMUNIKATION (FINK, MÜNCHEN)

- 1: Aleida und Jan Assmann; Christof Hardmeier (Hrsg.): *Schrift und Gedächtnis*. 1983.
- 2: Aleida und Jan Assmann (Hrsg.): *Kanon und Zensur*. 1987.
- 3: Aleida Assmann (Hrsg.): *Weisheit*. 1991.
- 4: Jan Assmann; Burkhard Gladigow (Hrsg.): *Text und Kommentar*. 1997.
- 5: Aleida und Jan Assmann (Hrsg.): *Schleier und Schwelle*. 3 Bde.
- 5/I: Aleida Assmann; Jan Assmann unter Mitarbeit von Theo Sundermeier (Hrsg.): *Geheimnis und Öffentlichkeit*. 1997.
- 5/II.: *Schleier*. 1999.
- 5/III: *Geheimnis und Neugierde*. 2000.
- 6.: Aleida und Jan Assmann (Hrsg.): *Einsamkeit*. 2000.
7. Aleida und Jan Assmann (Hrsg.): *Aufmerksamkeiten*. 2001.
8. Aleida und Jan Assmann (Hrsg.): *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*. 2003.
9. Aleida Assmann (Hrsg.): *Verwandlungen*. 2006.
10. Aleida Assmann (Hrsg.): *Vollkommenheit*. 2010.
11. Aleida Assmann (Hrsg.): *Schweigen*. 2013.

## MONOGRAPHIEN

DIE AM TÜBINGER SEMINAR MIT RAT UND BEISTAND VON  
BURKHARD GLADIGOW ENTSTANDEN SIND (DISSERTATIONEN  
UND HABILITATIONEN, IN AUSWAHL)

- Gerhard J. Baudy: *Exkommunikation und Reintegration. Zur Genese und Kulturfunktion frühgriechischer Einstellungen zum Tode*. (EHS XV 18) Frankfurt [u. a.]: Lang 1980. [Diss. Tübingen 1980]
- Christoph Auffarth: *Der drohende Untergang. «Schöpfung» in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*. (RGVV 39) Berlin; New York: De Gruyter 1991. [Diss. Tübingen 1987]
- Jörg Rüpke: *Domi Militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart: Steiner 1990. [Diss. Tübingen 1990]
- Vasilios Makrides: *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821*. (Tübinger Beiträge zur Religionswissenschaft 2) Frankfurt u. a. 1995 [Diss. Tübingen 1991].
- Jörg Rüpke: *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. (RGVV 40) Berlin; New York 1995. [Habilitationsschrift Tübingen 1994]
- Christoph Auffarth: *Hera und ihre Stadt Argos. Methodische und historische Untersuchungen zur Polis-Religion im frühen Griechenland*. [Habilitationsschrift Tübingen 1995; ungedruckt].
- Rolf Gehlen: *Welt und Ordnung. Zur soziokulturellen Dimension von Raum in frühen Gesellschaften*. (Religionswissenschaftliche Reihe 8) Marburg: Diagonal 1995. [Diss. Tübingen 1995]
- Waltraud Hirsch: *Eine unbescheidene Charakterologie. Geistige Differenz von Judentum und Christentum. Otto Weiningers Lehre vom bestimmten Charakter*. (TüBRW 3) Frankfurt am Main: Lang 1997.
- Horst Junginger: *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jh.s bis zum Ende des Dritten Reiches*. (Contubernium 51) Stuttgart: Steiner 1999 [Diss. Tübingen 1997].
- Dorothea Baudy: *Römische Umgangsriten. Eine ethologische Untersuchung der*

- Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten.* (RGVV 43) Berlin; New York 1998. [299 S. Diss. Tübingen 1996]
- Assia Harwazinski: *Islam als Migrantenreligion. Vom Umgang der Deutschen mit ihrer muslimischen Minderheit am Beispiel der Region Stuttgart.* [Diss. Tübingen 1999. Mikrofiche-Ausgabe 1999; gedruckt]. Marburg: Tectum-Verl. 2004.
- Istvan Keul: *Hanuman, der Gott in Affengestalt. Entwicklung und Erscheinungsformen seiner Verehrung.* (RGVV 47) Berlin; New York 2002. [Diss. Tübingen 2000]
- Steffen Dix: *Heteronymie und Neopaganismus bei Fernando Pessoa.* (Epistematika 391) Würzburg: Königshausen & Neumann 2005. [Diss. Tübingen 2003].
- Hiroshi Kubota: *Religionswissenschaftliche Religiosität und Religionsgründung. Jakob Wilhelm Hauer im Kontext des Freien Protestantismus.* (TüBRW 4) Frankfurt [u. a.] 2004 [Diss. Tübingen 2003].
- Alexandra Grieser: *Transformationen von Unsterblichkeit. Zum Wandel religiöser Plausibilitätsmuster in der Moderne.* (TüBRW 6) Frankfurt am Main: Lang 2008.
- Manuela Sekler: *Komplexer religiöser Pluralismus im Rahmen von Philosophie, Naturwissenschaften und Literatur bei Friedrich von Hardenberg (Novalis). Ein Beitrag zur europäischen Religionsgeschichte.* (TüBRW 7) Frankfurt am Main: Lang 2013.

# RELIGION IN CULTURE

This collection of essays introduces a key thinker of the cultural studies' approach to the study of religion in the Germanic tradition. The authors explore Burkhard Gladigow's pioneering work, explain core concepts and their reception and develop them further in the light of current debates. They demonstrate in what ways the new constellation of questions and epistemological standards Gladigow has offered are relevant for the future of the study of religion across academic cultures.

»The essays in this bilingual volume highlight important facets of the successful reinvention of German Religionswissenschaft since the mid-1970s. Burkhard Gladigow, through his organizational skills and his achievements as editor, his brilliant essays and human qualities as mentor, supervisor and colleague has been a major inspiration for this remarkable development. In their introductory essay in English, ... the editors introduce his multifaceted work to an international readership.«

MICHAEL STAUSBERG, UNIVERSITY OF BERGEN, NORWAY

»If Jonathan Z. Smith is seen as a pioneer of twentieth-century American study of religion, the same is true for Burkhard Gladigow when it comes to the development of German Religionswissenschaft. Gladigow helped reposition the academic study of religion as a discipline that is decidedly embedded in cultural studies and interdisciplinary endeavors to understand this thing we call ›religion.« This volume contextualizes them in highly illuminating ways.«

KOCKU VON STUCKRAD, UNIVERSITY OF GRONINGEN, THE NETHERLANDS

»It would be well-nigh impossible to find contemporary work on religion as lucid as that of Burkhard Gladigow. Whether exploring myth and sacrifice, representations of divinity, the religious history of political concepts, or the connections among religion, biology and economy, among many other subjects, Gladigow's essays burst with insight and erudition. ... One would hope that, besides being an homage to Burkhard Gladigow, this book will also help to spread the knowledge and appreciation of his *œuvre* among scholars of religion elsewhere, especially among those interested in theoretical issues.«

GUSTAVO BENAVIDES, VILLANOVA UNIVERSITY, USA



9783947251421

TÜBINGEN  
UNIVERSITY  
PRESS 