

Burkhard Gladigow

Europäische Religionsgeschichte

Zusammenfassung

Für die europäische Religionsgeschichte, deren Auswirkungen durchaus nicht auf das Gebiet Europas beschränkt geblieben sind, ist spätestens seit der Renaissance eine Wahlmöglichkeit zwischen Sinnsystemen möglich. Die Präsenz und Verfügbarkeit höchst unterschiedlicher ›Religionen‹ ist in Europa freilich nicht nur auf dem Wege traditioneller Diffusions- und Enkulturationsprozesse ermöglicht worden, sondern vor allem auch über die Wissenschaften. Philosophie und Philologien haben über lange Jahrhunderte Überlieferungen und Traditionen präsentiert – oder wiederbelebt –, die keine ›Träger‹ mehr hatten oder die noch nie Träger (im Weberschen Sinn) gehabt hatten, die also nur im Medium von Wissenschaften transportiert wurden. Renaissance, Humanismus und Romantik haben ihre Alternativen zur abendländisch-christlichen Kultur weitgehend den Wissenschaften entnommen. Ein wiederbelebter Platonismus konnte so engste Verbindungen mit dem Christentum eingehen – oder aber als Theorie von Magie und Irrationalismus bis ins 18. Jahrhundert weiterlaufen; gnostische Schemata und Erlösungsvorstellungen können Interferenzen mit asiatischen, über Philologien importierten Religionen eingehen, ein Monismus kann in einem christlichen Pantheismus aufgehen oder eine neue Religion konstituieren.

Dieser ›vertikale Transfer‹ von Ergebnissen der Geistes- und Naturwissenschaften in den Bereich von ›Religion‹ scheint ein Charakteristikum der europäischen Religionsgeschichte zu sein. Auch Geschichte der Naturwissenschaften und Religionsgeschichte sind in diesem Sinne eng miteinander verknüpft. Seit ›Sinn‹ in zunehmendem Maße über die Deutung von ›Welt‹ gewonnen wird, treten Naturwissenschaftler als ›Sinnproduzenten‹ auf – oder werden über den Mechanismus der Popularisierung dazu gemacht. Wenn es zu den drängenden aktuellen Anforderungen gehört, mit unterschiedlich strukturierten und tradierten Sinnsystemen, Weltanschauungen oder Religionen umgehen zu können, ist nicht der ›Zwang zur Häresie‹ (P. L. Berger) prekär, sondern eine ›kulturelle Kompetenz‹ Forderung des Tages, die mit konkurrierenden Sinnangeboten umgehen kann.

1 Themenstellung und Gegenstandsbereich

Auf den ersten Blick scheint der Titel falsch, zumindest irreführend gewählt: »Europäische Religionsgeschichte«, ägyptischer oder griechischer Religionsgeschichte nachgebildet, – »gibt« es das überhaupt?, – oder ist damit nur eine »Religionsgeschichte Europas« gemeint, um die umständlichere Formulierung »Geschichte der Religionen in Europa« oder »Geschichte des Christentums auf europäischem Boden« zu vermeiden? Als Titel wurde nicht Religionsgeschichte Europas, sondern »Europäische Religionsgeschichte« vorgegeben: Statt des genitivus limitationis das qualifizierende Adjektiv. Es geht somit nicht um das Problem der Regionalisierung in definierten Grenzen, sondern um eine regional entstandene, spezifische Konstellation, die allerdings durchaus den Bereich ihrer Entstehung überschreiten kann.

Wenn man Europa ohne weiteres als die Region der Erde mit der höchsten »Religionsdichte«, Dichte an unterschiedlichen Religionen, bezeichnen kann, verwundert es, daß sich die Religionswissenschaft dem Gebiet in seiner Gesamtheit nur unter Vorbehalten zugewandt hat. Sei es, daß man zögert, Christentum und Judentum in Europa »von einem Religionshistoriker behandeln zu lassen« (C. Clemen)¹, sei es, daß man Europa für die Phase nach seiner Christianisierung gänzlich in die Obhut des Kirchenhistorikers stellt (G. Lanczkowski)². Das Gesamtspektrum an religiösen Orientierungen in Europa, der europäische »Markt an Sinnangeboten«, seine Breite, Struktur und spezifischen Tradition, sind auf diese Weise nie wirklich Gegenstand der Religionswissenschaft geworden.

1) C. Clemen 1926, 1.

2) G. Lanczkowski 1971, 24: »Das Verständnis Europas als eines christlich bestimmten Begriffes bedingt es, daß sich mit der Christianisierung des Kontinents ein Übergang von der Religions- zur Kirchengeschichte vollzog. Er ist auch da, wo Auseinandersetzungen mit fremden Religionen zu berichten sind, gerechtfertigt durch die Sicht des europäischen, voran des mittelalterlichen Menschen.« Mit dem dann bei Lanczkowski a. a. O. folgenden Harnack-Zitat ist dann endgültig der Stand von 1901 evoziert. »Europäische Religionsgeschichte« mutiert unter diesen Bedingungen bestenfalls zu einer defizitären Missionsgeschichte.

2 Forschungsstand – Alternativen

Nach verschiedenen ›Theologien‹ oder ›Geschichten des Heidentums‹³ des 19. Jahrhunderts hat eine ›Religionsgeschichte Europas‹ als erster der Bonner Theologe und Religionshistoriker Carl Clemen in zwei Bänden verfaßt: In dem ersten Band werden die untergegangenen Religionen Europas beschrieben, im zweiten die noch existierenden, Judentum, Christentum, Islam und Lamaismus. Als begründungspflichtig erscheinen Clemen bei dieser Auswahl nicht Islam und Lamaismus in einer Religionsgeschichte Europas, sondern daß Judentum und Christentum von einem Religionshistoriker behandelt werden, »dem sonst diese letztere Aufgabe nicht gestellt zu werden pflegt«⁴. Der Heidelberger Religionshistoriker Günter Lanczkowski, von dem es ebenfalls eine Religionsgeschichte Europas⁵ gibt, löst dieses Problem anders: Er läßt mit der Christianisierung des Kontinents einen Übergang von der Religions- zur Kirchengeschichte stattfinden, der die Kompetenz des Religionshistorikers auf jene Religionen beschränkt, »mit denen das Christentum auf europäischen Boden in Berührung kam und die es missionierte.«⁶ Lanczkowski übernimmt damit einfach die allgemeine theologische, missionswissenschaftliche Vorgabe, nach der sich die Religionswissenschaft tunlichst auf vorchristliche und außereuropäische Gegenstände zu beschränken habe: Das Europa nach der Missionierung bleibt so exklusiv Gegenstand der christlichen Kirchengeschichte.

Dagegen hat sich von theologischer Seite wenigstens Peter Meinhold gewandt, – »Europa‹ ist nicht von vornherein ein christlicher Kontinent«⁷ – und so die Kirchengeschichte wieder einer allgemeinen Religionsgeschichte untergeordnet. Aus dieser Konstellation ergibt sich für ihn auch die Berechtigung, die geistige Geschichte Europas »zu einem entscheidenden Teil« als Religionsgeschichte zu bezeichnen: »Nur von Europa kann man sagen, daß es die Begegnung der Religionen gewesen ist, die diesem Kontinent eine bis heute unerreichte und für alle Teile der Welt maßgeblich gewordenen Bedeutung verliehen hat.«⁸

3) F. J. Mones ›Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa‹, Mone 1822/1823, ist als Pendant zu F. Creuzers ›Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen‹ (1810/1812), aber ohne dessen Indienthese, geschrieben.

4) C. Clemen 1930, Bd. 2, p. V.

5) G. Lanczkowski 1971.

6) G. Lanczkowski 1971, 24.

7) Im Rahmen der Vorträge des Instituts für Europäische Geschichte Mainz von P. Meinhold 1981, 7 entwickelt.

8) P. Meinhold 1981, 6.

Sonderfälle stellen die Darstellungen von Sigrig Hunke und Friedrich-Wilhelm Haack dar, die unter den Titeln ›Europas eigene Religion‹⁹ oder ›Europas neue Religion‹¹⁰ versuchen, jeweils die wahre oder die falsche Religion Europas zu bestimmen. Im Rahmen – wenn auch wieder anders gearteter – religiöser Optionen bewegt sich auch der Diskussionsband »Welche Religion für Europa?«¹¹ – die jeweiligen Präferenzen dominieren eingestandenmaßen souverän über den historischen Rahmen der Beiträge.

3 Erkenntnisinteresse

Gegenüber den bisher kurz skizzierten älteren Ansätzen – Europäische Religionsgeschichte als Geschichte der positiven Religionen oder als christliche Kirchengeschichte – soll in der hier vertretenen Konzeption einer Europäischen Religionsgeschichte das Gesamtspektrum an religiösen Orientierungen den Darstellungsrahmen abgeben. Das bedeutet, daß nicht nur die ›positiven Religionen‹, d. h. die institutionell verfestigten Religionen vorgestellt werden sollen, sondern die koexistierenden informellen – oder anders organisierten – religiösen Orientierungsmuster und Deutungssysteme. Möglicherweise ist die neuere Europäische Religionsgeschichte mehr (was wohl nur bedeutet:

9) S. Hunke 1981; in einer vorausgehenden Ausgabe von 1969 war die ›eigene Religion‹ noch die ›andere Religion‹: S. Hunke, *Europas andere Religion. Die Überwindung der religiösen Krise*, Düsseldorf; Wien 1969. Als ›europäische Religion‹ wird eine am germanischen Schicksalsglauben orientierte, antidualistische »Religion der Einheit« postuliert: 1969, 501 ff.; 1981, 420 ff. – Ein Pendant im französischen Bereich stellen die Publikationen von Alain de Benoist dar, etwa: *Comment peut-on être Païen?*, Paris 1981, oder: *L'eclipse du sacré*, Paris 1986, der über das Schema Entzauberung/Wiederverzauberung eine Rückkehr zu den Göttern postuliert.

10) F.-W. Haack 1993. In dem Vorwort S. 10 f. vertritt Haack die Prognose: »Ich glaube, nein befürchte eher, daß wir Zeitzeugen des Heraufdringens einer neuen Religion werden, einer Art von ›westlichem Hinduismus‹, der auf einem Menschenbild basiert, das dem christlichen Glauben ebenso zuwider ist wie dem unserer herkömmlichen graeco-lateinischen Kulturwurzeln.« Obwohl Haack den stark synkretistischen Charakter der neuen Entwicklungen betont (»aus unzähligen Religionismen und Religiositäten« zusammengesetzt), will er die Erscheinung doch eher als zusammenhängende gewertet sehen: »Es ist vermutlich letztlich richtiger, von ›Europas neuer Religion‹ als von ›Europas neuen Religionen‹ zu sprechen.« (S. 11).

11) Als »Gespräch über die religiöse Identität der Völker Europas« initiiert, D. Theraios 1992.

früher) als andere Regionen der Erde durch informelle, unsichtbare, diffuse Religion¹² oder Religionen bestimmt.

Selbst wenn man als Religionshistoriker Adolf v. Harnacks Dictum, daß in jeder Häresie eine von der Amtskirche nicht rezipierte Wahrheit stecke, nicht übernehmen kann – das Urteil über wahr und falsch ist ein *religiöses* Urteil, kein wissenschaftliches – bleibt der Appell an den Historiker bestehen, die weiterwirkenden Potentiale als häretisch klassifizierter Entwicklungen zu würdigen, – selbst wenn ihre Träger von Fall zu Fall physisch vernichtet wurden. Vielleicht gerade dann. Auch deshalb berühren die Erwägungen von Arno Borst so sympathisch, weil sie, gegen strengen geschichtswissenschaftlichen Comment¹³, die Frage stellen, was gewesen wäre, wenn die Katharer gesiegt hätten. »Ich weiß es nicht,« schreibt Arno Borst, »und kann bloß mutmaßen, daß Europa wärmer und ärmer geworden wäre, wenn es das Erwerbsstreben, den Sieg über die Seelen ebenso wie die Unterwerfung der Natur, nicht zum dringlichsten Ziel menschlichen Zusammenlebens gemacht hätte. ... Für wahrscheinlich halte ich, daß die Religion selbst einen ganz anderen Platz in der europäischen Kultur einnähme, einen bescheidneren und anziehenderen. Das Christentum hätte mehr Merkmale einer Universalreligion abgelegt: die Selbstsicherheit gegenüber Abweichungen, den Anspruch auf Verwandlung der Welt, die Überzeugung, allen Menschen auf Erden Heimat zu bieten.«¹⁴

4 Pluralismus und Komplexität

Nach diesem Überblick über Forschungslage und Erkenntnisinteresse möchte ich mich nun dem strukturellen Hintergrund der europäischen Entwicklungen zuwenden. Die Differenzierungsbedingungen, die zur Herausbildung moderner Gesellschaften geführt haben, sind von den Theoretikern des sozialen

12) Die Diskussion über diese Formen von Religion (dazu jetzt H. Knoblauch, »Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse«, als Einleitung zur deutschen Ausgabe von Th. Luckmann Frankfurt 1991) hat sich wohl zu schnell auf sie als Implikationen von Modernisierungsprozessen beschränkt.

13) Zur Frage »Was wäre gewesen, wenn...« unterhaltsam A. Demandt 1984.

14) Arno Borst 1988, 231. – Umso verwunderlicher dagegen, in welcher Weise Sigrid Hunke, die »Europas eigene Religion« aus dem Glauben der Ketzer rekonstruiert, die »dualistische Häresie« ausscheidet: Europäische Religion, so ihre Deutung und ihr Entwurf, ist dem »dualistischen Orientalismus« entgegengesetzt, wird über ihn triumphieren, und wird »in Wiederheiligung der Wirklichkeit und des Menschen und Heilung einer kranken und gespaltenen Welt Europa endlich besitzen.« (Hunke 1981, 424).

Wandels im Blick auf bestimmte Trends gleichlautend beschrieben worden¹⁵: ›Hochkulturen‹, komplexe Gesellschaften, sind gegenüber einfachen Gesellschaften durch ›Überschichtung‹ und Hierarchie der Schichten untereinander charakterisiert¹⁶, mit der Folge, daß ›erst‹ die Oberschicht den ›Kommunikationsraum‹ gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge abgibt. Stratifikation ist also das Differenzierungsprinzip der vormodernen ›Hochkulturen‹, eine Evolution von Ideen vollzieht sich – zum ersten Male – in einer relativen Unabhängigkeit vom konkreten Handeln¹⁷, bzw. der direkten Interaktion. Ideenentwicklung im stratifizierten, abgeschlossenen Raum von Oberschichten bedeutet potentiell zugleich ›Alternativenspielraum‹¹⁸, stellt die Möglichkeiten für Wettbewerb, ›Markt‹ von Ideen, her, die sich nicht notwendig nur an Praktikabilität und Effizienz messen lassen müssen. Mit dem Aufkommen der modernen europäischen Gesellschaften gewinnt die funktionale Differenzierung gegenüber der stratifikatorischen in einem solchen Maße die Oberhand, daß sich der gesamte ›semantische Apparat‹ (Luhmann) der Kulturen verändert. Die kulturellen Subsysteme (Wirtschaft, Recht, Kunst, traditionelle Religion) entwickeln unter diesen Bedingungen je eigene Deutungs- und Sinnsysteme, die nicht mehr notwendig miteinander verrechenbar sind. Dieser Situation entspricht, daß mit der weitgehenden Etablierung moderner Gesellschaften in Europa Personen nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einer Schicht oder einem Stand definiert werden¹⁹, sondern als Individuum, als ›Person‹, die zwischen den funktionalen Bereichen zirkulieren kann, ohne dafür ein einheitliches Kommunikationsmedium benutzen zu müssen.

In den verschiedenen Prozessen der Ausdifferenzierung der Teilbereiche, Subsysteme, ›Lebenssphären‹, spielt nun dem Anschein nach das ›alte‹ Teilsystem Religion eine besondere Rolle. Schon Max Weber hatte betont, daß eine »Rationalisierung und bewußte Sublimierung der Beziehungen des Menschen zu den verschiedenen Sphären«²⁰ zunächst die Differenzen zu den anderen Teilbereichen erhöht, und dann – in einer Reaktion auf die Differenz – die Rationalisierung der jeweils anderen Bereiche erzwingt. »Damit wird erklärbar«, kommentiert Alois Hahn diesen Befund, »daß Ausdifferenzierungspro-

15) T. Parsons 1960; ders. 1966; K.-W. Dahm; V. Hörner 1978; A. Hahn 1986.

16) Dazu die Beiträge in: K. Eder 1973, für die »Transformationen von Abhängigkeit und Zirkulation« wichtig die Beiträge bei H. G. Kippenberg 1977, insbesondere die Einleitung von H. G. Kippenberg, S. 9-61.

17) Dies ist eine wesentliche Perspektive in Luhmanns Verbindung von Gesellschaftsstruktur und Semantik, N. Luhmann 1980, 72 ff.

18) Leitende Vorstellung bei R. Döbert 1973, 330-363.

19) N. Luhmann 1993, Bd. 1, 45.

20) M. Weber (1920) 1988, Bd. 1, 541.

zessen Phasen der Intensitätssteigerung des religiösen Bereichs vorausgehen, die zunächst mit dem Versuch gekoppelt sind, die Gesamtgesellschaft nach den Vorstellungen der zu ihrer eigenen rationalen Form gelangten Virtuosenreligion zu modeln.«²¹

Für die so konzipierte Europäische Religionsgeschichte, deren Auswirkungen durchaus nicht auf das Gebiet Europas beschränkt geblieben sind, ist spätestens seit der Renaissance eine Wahlmöglichkeit zwischen Sinnsystemen möglich. Lernchancen in Kulturkontakten sind zwar schon seit dem 12. Jahrhundert zunehmend auch auf religiösem Gebiet²² genutzt worden, aber erst die Konkurrenzsituation der oberitalienischen Stadtstaaten scheint einen voraufklärerischen Pluralismus ermöglicht und bis an die Grenzen der Aufklärung transportiert zu haben. Die Präsenz und Verfügbarkeit höchst unterschiedlicher ›Religionen‹ ist in Europa, dies scheint ein Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte zu sein, nicht nur auf dem Wege traditioneller Diffusions- und Enkulturationsprozesse ermöglicht worden, sondern vor allem auch über Philologien, Wissenschaften und später ›Literatur‹.

Nach der Missionierung Europas – ein Vorgang, der sich bis ins 13. und 14. Jahrhundert hinzog – bestanden unmittelbare und dauerhafte Kontakte mit fremden Religionen lediglich mit dem Judentum und dem Islam. Der Prozess der Missionierung selber – das wird gern übersehen – nahm fast ein Jahrtausend in Anspruch: Im 6. Jahrhundert kommt die Bekehrung der Franken zu einem Ende, im 7. Jahrhundert die Missionierung der Angeln und Sachsen, sowie der Kelten Großbritanniens, das 8. und 9. Jahrhundert sieht die Konversion des Rheintals und die Taufe der Sachsen. Mit dem 9. Jahrhundert beginnt die Christianisierung der Slawen Mitteleuropas und des Balkans, sie dauert bis ins 10. Jahrhundert. Im 11. Jahrhundert folgen die meisten Dänen, Norweger und Magyaren, die großen Konversionen der Russen beginnen. Polen, Schweden und Wenden werden im 12. Jahrhundert für das Christentum gewonnen, das 13. Jahrhundert sieht einigermaßen gewaltsame Taufen von Esten, Letten und Preußen, im 13. und 14. Jahrhundert erreicht das Christentum auch Nordrußland und Litauen. Das heißt, die Abschlußphase der europäischen Missionsgeschichte – in vielen Bereichen zwar nur eine oberflächliche Bekehrung, aber doch eine Vernichtung gewachsener Traditionen – erreicht die Horizonte von Renaissance und Humanismus, ist nicht weit von der Entdeckung Amerikas und der Reformation entfernt. Ein ›religiöses Feld‹, das Kirche, ›Häresien‹ und ›Ideologien‹ umfaßte, ist seit

21) A. Hahn 1986, 221.

22) Dazu am Beispiel biographischer Muster V. Rittner 1973, und, mit programmatischen Akzenten, R. Sprandel 1975.

dem 12. Jahrhundert vorgegeben²³ und liefert für die folgenden Jahrhunderte die Strukturen und Ablaufmuster.

5 Methodenprobleme und ›Marktmodell‹

Der Versuch, religionswissenschaftliche Methoden und Ansprüche auf Bereiche und Regionen anzuwenden, die bisher außerhalb ihres Gegenstandsreichs geblieben sind, führt zu einer Reihe inhaltlicher und methodologischer Probleme. Wenn versucht werden soll, das Gesamtspektrum religiöser Deutungsmuster und Organisationsformen zu erfassen, ergibt sich – über die reine Stofffülle hinaus – noch eine Reihe wichtiger Fragen, die einer theoretischen Klärung bedürfen: Ich meine damit nicht so sehr das Problem einer Definition von ›Religion‹, als vielmehr die Frage nach den Bedingungen von Wahlmöglichkeiten zwischen unterschiedlichen Sinn-, Symbol- oder Deutungssystemen – um einmal den Begriff Religion zu vermeiden. Um einen ›Markt‹ an Sinnangeboten²⁴ beschreiben zu können, müssen die Strukturen von Verbreitung, Diffusion und Sozialisation bekannt sein, aber auch die sekundären Phänomene eines ›Marktes‹: Kooperation und Komplementarität, Polemik und Dialog, Ausschluß und Inklusion von Systemen und Trägern der Systeme untereinander lassen sich am ehesten als ein ›Feld‹ beschreiben²⁵, dessen Struktur, nicht nur für die Europäische Religionsgeschichte, von der Religionswissenschaft freilich erst erschlossen werden muß. Eine der impliziten Thesen dieses Ansatzes ist es dabei, daß in einer hochkomplexen, mehrfach differenzierten und geschichteten Gesellschaft wie der europäischen, die traditionellen Leistungen von ›Religion‹ nicht (nicht mehr?) von einer Religion allein²⁶ wahrgenommen werden können. Das gilt offensichtlich auch für

23) Unter der Perspektive integrierender und disintegrierender Implikationen gut dargestellt bei G. Klaniczay 1990, 28-50. Der Begriff ›religiöses Feld‹ ist von P. Bourdieu 1971 (›Genèse et structure du champ religieux‹) ins Spiel gebracht worden.

24) Das ›Marktmodell‹ ist in der Konsequenz des wissenssoziologischen Ansatzes nach dem Vorgang von K. Mannheim 1964 (›Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen‹) vor allem von P. L. Berger 1963 (›A Market Model for the Analysis of Ecumenicity‹) entwickelt worden; zu Rahmen und weiterer Forschungsgeschichte H. Knoblauch in der Einleitung zu Th. Luckmann 1991, 20 ff.

25) Im Rahmen der Religionssoziologie hat I. Mörth 1978 einen umfassenden feldtheoretischen Ansatz vorgelegt, dessen Forschungsstrategien sich allerdings in vielen Punkten von den hier angesprochenen unterscheiden.

26) Dies, mit bestimmten theologischen Vorgaben, die These von P. L. Berger 1980.

die jeweiligen regionalen Auswirkungen der Säkularisation: Dort ist *Europe's receptivity to cults and sects*²⁷ am höchsten.

In der Konsequenz des hier skizzierten Programms einer ›Europäischen Religionsgeschichte‹ liegt es, nach Funktion, Struktur und Intention konkurrierende Bereiche mit in den Gegenstandsbereich von Religionswissenschaft aufzunehmen. Für eine so konzipierte Religionsgeschichte, die dann auch rezenten Phänomenen Rechnung tragen muß, bedeutet das, daß ihre Gegenstände anders bestimmt werden müssen, als beispielsweise die Gegenstände einer Geschichte der griechischen Religion. Insbesondere für die Neuzeit hat dies zu Folge, daß der ›vertikale Transfer‹ von Ergebnissen, Thesen der Geistes- und Naturwissenschaften in den Bereich von Religion ebenso mitbedacht werden muß wie die ›sinnstiftende Funktion‹ von Literatur und neuen Medien.

Philosophie und Philologien haben über lange Jahrhunderte Überlieferungen und Traditionen präsentiert – oder wiederbelebt²⁸ –, die keine ›Träger‹ mehr hatten, oder die noch nie Träger (im Weberschen Sinne) hatten, die also nur im Medium von Wissenschaften transportiert wurden. Renaissance, Humanismus und Romantik haben ihre Alternativen zur abendländisch-christlichen Kultur²⁹ weitgehend den Wissenschaften entnommen. Ein wiederbelebter Platonismus konnte so engste Verbindungen mit dem Christentum eingehen, – oder aber als Theorie von Magie und Irrationalismus bis ins 18. Jahrhundert weiterlaufen³⁰; gnostische Schemata und Erlösungsvorstellungen können Interferenzen mit asiatischen, über Philologien importierten Religionen eingehen³¹, ein Monismus in einem christlichen Pantheismus aufgehen³², oder eine neue Religion konstituieren.

27) Zu diesem Phänomen auch mit statistischem Material R. Stark; W. S. Bainbridge 1985, 475-505.

28) Als Formen eines »akademischen Nativismus« unter Benutzung des gleichen Kontextes weiter entwickelt bei B. Gladigow 1994.

29) Zum »europäischen Ideenmarkt« seit dem 13. Jahrhundert E. Morin 1988, 74 ff.

30) Zum Cambridge Neuplatonismus und seinem Kontext E. Cassirer 1932.

31) Quellen, Interpretationen und Adaptationen sind bei P. Sloterdijk und T. H. Macho 1993 gut präsentiert.

32) Überblick bei B. Gladigow 1989, 219-239.

6 Transportmedium und Träger von Religionen

Als Transportmedium für fremde Religionen haben sich im Kontext europäischer Wissenschaften vor allem Texte erwiesen, von ›ihren‹ Philologien betreut oder gar entdeckt. In gewisser Weise lösen Textrezeptionen und Editionen das System von Handelswegen ab, über das sonst – viele Jahrtausende lang – Religionen, gleichsam als Beiladung von Waren, transportiert worden sind. Nicht nur – in unserem Sinne – religiöse Texte, wie das *Corpus Hermeticum*, standen am Anfang religiöser Rezeptionsprozesse, sondern auch ›literarische‹ Texte, wie etwa das Nibelungenlied, an dessen Wiederentdeckung Mitte des 18. Jahrhunderts sich allmählich so etwas wie ein Germanenglaube anschloß. Ähnliches gilt mutatis mutandis für vedische und buddhistische Texte.

Das Charakteristische an diesen Vorgängen ist, daß die Philologien Texte aus höchst unterschiedlichen Zeithorizonten und Kulturen bereithielten, Texte, die aus ihrem kulturellen und zeitlichen Horizont herausgerissen waren, und aus einer kultischen Textpflege und Sinnpflege³³ heraus in das Medium Wissenschaft eintraten. Wissenschaften als spezifisch europäisches Medium eines Diffusions- oder Enkulturationsprozesses: Vielleicht könnte man sogar sagen, daß die Wissenschaften auf diese Weise eine besondere Form von Nativismus ermöglichten oder beförderten: Die Philologien als Medium eines spezifisch akademischen Nativismus³⁴, wenn man Lintons Definition folgt, Nativismus sei »jeder bewußte, organisierte Versuch seitens der Mitglieder einer Gesellschaft, ausgewählte Aspekte ihrer Kultur wiederzubeleben oder zu verewigen.«³⁵ Die Funktion der Nordistik für den ›Germanenglauben‹, der Indogermanistik für eine ›Arische Weltanschauung‹, der Keltologie für die diversen Druiden-Orden, ließe sich in diesem Rahmen genauer bestimmen: In allen diesen Fällen fehlt eine primäre Tradition, sie ist im allgemeinen durch die christliche Missionierung abgebrochen, sie wird ersetzt durch die einschlägigen Wissenschaften, und natürlich imaginativ erweitert und ausgestaltet. In einer bestimmten Hinsicht konterkarieren die Philologien (und weiter gesehen, viele Regionalwissenschaften) die ›Erfolge‹ der Missionierung; zunächst formal, indem sie den Untergang ›ihrer‹ Religionen reversibel machen, in mancher Hinsicht auch inhaltlich, indem sich die Fach-

33) Dazu die Beiträge bei A. und J. Assmann 1987 und J. Assmann; B. Gladigow 1995.

34) Dazu im Blick auf religiöse Funktionen von Wissenschaft grundsätzlich B. Gladigow 1994.

35) R. Linton 1964, 390.

vertreter gewissermaßen mit den Inhalten »ihrer Texte« identifizieren (das Ergebnis könnte man als Professorenreligion³⁶ bezeichnen).

Die Rückwirkung philologisch-historischer Forschung auf das »Angebot an belief-systems« ist also ein wesentlicher Gegenstand einer Europäischen Religionsgeschichte, sofern sie es zu ihren Aufgaben rechnet, auch die Interferenz von Wissenschafts- und Religionsgeschichte anzusprechen. Bei »Rückwirkung philologisch-historischer Forschung« geht es nicht so sehr um die Dienste einer *philologia sacra* als Hilfswissenschaft von Theologen, sondern um den Einfluß, den beispielsweise die orientalistischen Fächer auf die religiöse Gesamtsituation gewonnen haben. Die Rolle der Indologie für die Ausbreitung des Buddhismus in Europa ist wohl selten übersehen worden³⁷, – eher die der anderen Philologien auf ihren Gebieten. Klassische Philologie und Germanistik haben offensichtlich auf ihren Gebieten der Forschung nicht nur Gegenstände erschlossen, sondern von Fall zu Fall auch Religionen »transportiert«. Die Kenntnis und Rezeption klassisch-antiker und germanischer Religionen etwa ist weitgehend von den entsprechenden Philologien vermittelt worden.

7 Spezifika

Dieser »vertikale Transfer« von Ergebnissen der Geistes- aber auch Naturwissenschaften in den Bereich von »Religion« scheint ein Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte zu sein. Auch Geschichte der Naturwissenschaften und Religionsgeschichte sind in diesem Sinne eng miteinander verknüpft. Die Reaktionen der christlichen Kirchen auf den Darwinismus (in einigen Denominationen bis heute) – und im Gegenzug Ernst Haeckels Erweiterung der Forschungssituation zum Monismus hin – sind einschlägige Beispiele für Vorgänge, die sich durchaus nicht auf die Schemata von Religi-

36) Am Beispiel des Gräzisten W. F. Otto zum Typ der »Professorenreligion« H. Cancik 1986, 214-238. – Ein weiteres hervorragendes Beispiel für den Übergang eines philologisch-historischen Interesses zu religiösen Optionen bietet M. Eliade: »Und dennoch, wieviel geheime, unterirdische Fäden muß ich nicht zwischen meiner Leidenschaft für die italienische Renaissance und meiner Berufung zum Orientalisten entdecken... Ich befand mich vielleicht, ohne es zu wissen, auf der Suche nach einem neuen, umfassenderen und gewagteren Humanismus als dem der Renaissance...« (aus: M. Eliade, *Im Mittelpunkt*, 150).

37) H. de Lubac 1952; E. Benz 1970, 191-204.

onskritik und Apologetik³⁸ reduzieren lassen. Dabei überrascht nicht so sehr die breite Skala von Versuchen ›Dritter‹, Naturwissenschaften in den Rahmen religiöser Deutungen einzubeziehen³⁹, als vielmehr die Bereitschaft vieler bedeutender Naturwissenschaftler, religiöse Perspektiven ihrer Arbeiten zu entwickeln. Als ein Beispiel dafür sei Max Planck zitiert, der in einem Vortrag von 1938 ›Religion und Naturwissenschaft‹ nach Bemerkungen über die unterschiedlichen Gegenstände von Wissenschaft und Religion resümiert: »... Dagegen begegnen sich Religion und Naturwissenschaft in der Frage nach der Existenz und nach dem Wesen einer höchsten über die Welt regierenden Macht, und hier werden die Antworten, die sie beide darauf geben, wenigstens bis zu einem gewissen Grade miteinander vergleichbar... Nichts hindert uns also, und unser nach einer einheitlichen Weltanschauung verlangender Erkenntnistrieb fordert es, die beiden überall wirksamen und doch geheimnisvollen Mächte, die Weltordnung der Naturwissenschaft und den Gott der Religion, miteinander zu identifizieren!« Seit ›Sinn‹ in zunehmendem Maße über die Deutung von ›Welt‹⁴⁰ gewonnen wird, treten Naturwissenschaftler auch als ›Sinnproduzenten‹ auf, – oder werden über den Mechanismus der Popularisierung dazu gemacht. Die Popularisierung wissenschaftlicher Ergebnisse ist wahrscheinlich der Modus, durch den am schnellsten – manchmal von den Primär-Autoren sogar unbeabsichtigt – Sinn produziert wird.

In den letzten Jahrzehnten liefern vor allem die Naturwissenschaften in schneller Folge Paradigmata für religiöse Deutungen von Welt und Geschichte⁴¹: An die Wellenmechanik der 20er Jahre schloß sich sehr bald eine ausgedehnte Diskussion über Quantenphysik und Mystik an, Fritjof Capras Bücher, allen voran das ›Tao der Physik‹, setzen sie bis in die Gegenwart fort; die Entdeckung und Entwicklung des Hologramms in der Konsequenz der Lasertechnologien bot rasch das Paradigma für Ken Wilbers ›holographisches Weltbild‹; eine Neo-Gnosis schließt sich an neuentworfene komplexe Relativitätstheorien an (Jean E. Charon und R. Ruyer; seit neuestem F. J. Tipler); das Konzept autopoietischer Prozesse läßt ›Selbstorganisation‹ unmittelbar religiös wirksam werden, die Chaosforschung liefert das wohl aktu-

38) Berechtigte Kritik an der wissenschaftsgeschichtlichen Behandlung des Verhältnisses von Religion und Naturwissenschaften bei R. K. Merton unter der Themenstellung »Puritanismus und Wissenschaft« in: ders. 1985, 59-85.

39) Dazu B. Gladigow 1986, 321-336.

40) Eines der Auswertungsschemata bei G. Dux 1982.

41) Dazu B. Gladigow 1989 mit Literaturhinweisen; aktuell ist die »Physik der Unsterblichkeit« von F. J. Tipler 1994, ein weiterer Versuch, den metaphorischen Gebrauch traditioneller Begriffe durch »physikalische Eigentlichkeit« zu überholen.

ellste Feld an Deutungsmustern⁴²: Seltsame Attraktoren und das Schmetterlingsparadigma gehen gegenwärtig unmittelbar in Weltbilder ein, die alte religiöse Deutungsschemata überlagern.

Für alle diese ›Paradigmenwechsel‹ auf religiösem Gebiet ist die Entdeckung von Elektrizität und Magnetismus im 17. und 18. Jahrhundert und ihre Anwendung, ihr Transfer in den religiösen Bereich, ein vorlaufendes Muster. Im Rahmen der Physikotheologie wird die fast zwei Jahrtausende dominante Lichtmetaphysik durch eine ›Theologie der Elektrizität‹ abgelöst, – Ernst Benz⁴³ hat diesen Prozeß glänzend aufgearbeitet. Seit den Vorsokratikern gibt es, wenn man so will, einen kontinuierlichen *spin-off* ›naturwissenschaftlicher‹ Thesen und Ergebnisse in das religiöse Subsystem hinein, oder anders ausgedrückt, die Plausibilitätsstrukturen der Wissenschaften können in andere Teilbereiche der Gesellschaft übernommen werden. Wenn im Platonismus und Neu-Platonismus etwa ›Wirkung über Distanz‹ philosophisch und physikalisch konzipiert ist, – der aufklärerische Atomismus hält mit ›Wirkung über *contactus*‹ dagegen – liefert dieses bis ins 18. Jahrhundert hinein eine ›seriöse‹ Theorie für Magie.

8 Strukturelle Besonderheiten

Eine Einheit von religiösem und gesellschaftlichem Bewußtsein ist – nach Ansicht der Theoretiker des kulturellen Wandels – als Folge des Säkularisierungsprozesses in der Neuzeit verloren gegangen⁴⁴, – eine solche Einheit bestehe nur noch bei besonderen religiösen Gruppierungen. Prämisse dieser ansich richtigen Beobachtung ist, daß die Definition von Religion so gewählt wird, daß ein Mensch jeweils nur ›eine‹ Religion hat, haben kann – mit der Folge, daß diese eine Religion unter beschleunigten gesellschaftlichen Wandlungsprozessen nicht mehr alle Bedürfnisse abdeckt. Mit dieser Diagnose im Hintergrund entsteht entweder – aus theologischer Sicht – der Zwang zur Häresie, P. L. Bergers Befund, oder aber ein freier Wechsel der Orientierungssysteme, wie er in unterschiedlicher Breite in komplexen Kulturen wohl immer praktiziert worden ist. Säkularisierung auf Pluralisierung

42) Die Beiträge in dem neuen Eranos-Band von 1993; zu der Einsteinschen Frage »Does God Play Dice?« I. Stewart 1989.

43) E. Benz 1970. Zur Rolle der Physikotheologie im Vorfeld religiöser Entwicklungen W. Philipp 1957.

44) R. van Dülmen 1989, 223.

zurückzuführen⁴⁵, beschränkt die Analyse auf moderne Entwicklungen; unter anderen Traditionsbedingungen von Religion bleibt die typische Offenheit von Pragmatik üblicherweise erhalten.

Goethes bekannte Selbsteinschätzung, in einem Brief an Jacobi vom 6. Januar 1813 geäußert⁴⁶, ist dafür ein eindringlicher Beleg: Als Dichter und Künstler, schreibt Goethe, sei er Polytheist, Pantheist als Naturforscher und als sittlicher Mensch – sinngemäß – Christ. Was Goethe in dieser Notiz für sich in Anspruch nahm, dürfte seit dem 19. Jahrhundert in zunehmendem Maße für ›die gebildeten Stände‹ und ihre religiösen Orientierungen zutreffen. Unter Einschluß der Feststellung, daß auf diese Weise auch höchst unterschiedliche, sich gegebenenfalls logisch gegenseitig ausschließende Sinnsysteme⁴⁷ benutzt werden können. Das Kohärenzpostulat tritt in der Praxis dann offensichtlich gegenüber dem Druck unmittelbarer Anwendung oder Anwendbarkeit in den Hintergrund. Einen ganz anderen Sonderfall stellen Kombinationen religiöser Orientierungen dar, die sich einseitig – asymmetrisch – ausschließen, wie Freimaurerei und katholisches Christentum oder die Zugehörigkeit zum Deutschen Monistenbund.

Orientierungsmuster auch in der ›schönen Literatur‹ vorgegeben zu finden⁴⁸, ist in Europa spätestens seit der Romantik zu einem festen Bestandteil religiösen Verhaltens geworden. Die Dichtung als »Neue Mythologie« übernimmt seit dem 18. Jahrhundert nicht nur neue Orientierungsfunktionen⁴⁹, sondern erfüllt zugleich allgemeine gesellschaftliche Legitimationsbedürfnisse. Der *man of letters* als »schreibender Intellektueller« übernimmt bei Carlyle⁵⁰ die Funktionen des neuen Helden in einer heroischen, gläubigen Welt⁵¹. So gehören nicht nur »Schreiben« und Demokratie zusammen (*Invent*

45) Auf eine Pluralisierung der sozialen Lebenswelten sind die Analysen von P. L. Berger 1973, 59-74 fokussiert. Zum Problem der Privatisierung von Religion jetzt H. Knoblauch 1991, 19 ff.

46) Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi, hg. von Max Jacobi, Leipzig 1846, 261.

47) Nur formallogisch schließen sich kontradiktorische Glaubensüberzeugungen (*»Is It Possible to Have Contradictory Beliefs?«*) gegenseitig aus, wozu R. Foley 1986, 327-355.

48) Zum Vorlauf bei Schleiermacher und der Ästhetisierung der Religion in der Romantik J. Rohls 1985, 1-24; vgl. ferner D. Jasper 1984. Extrapolationen aus Moderne und zur »Postmodernisierung der Religion« H. Timm 1990 und O. Kallscheuer 1991.

49) Im Blick auf das »Systemprogramm« M. Frank 1983.

50) Zur Einordnung von Carlyle in diesen Kontext W. Lepenies 1992, 53 ff.

51) In Th. Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and The Heroic in History*, London 1893, entwickelt.

writing, *Democracy is unavoidable*«⁵²), sondern auch eine genuin religiöse Funktion der öffentlichen Wirksamkeit des Schreibens⁵³. Mit einer Erweiterung des Literatur-Begriffs und seiner ›Demokratisierung‹ haben sich in neuerer Zeit vor allem um historische Romane, Fantasy- und Science-Fiction-Literatur religiöse Rezipienten-Gruppen gebildet (*audience-cults*⁵⁴), die aus dieser Literatur in konkreten Veranstaltungen unmittelbare Sinnerfahrungen ableiten wollen.

Daß die Religionswissenschaft diesen für europäische Verhältnisse typischen komplexen religiösen Orientierungen kaum Aufmerksamkeit geschenkt hat, hängt wohl auch damit zusammen, daß die sukzessive Ausgliederung unterschiedlicher Lebensbereiche aus den christlichen Normierungsansprüchen generell als ›Säkularisierung‹ interpretiert wurde, – womit die Säkularisate zugleich pauschal aus dem Bereich von Religion ausgeschieden werden. Gelten die anderen Systeme noch unbestritten als ›Religionen‹, wird der Wechsel von Orientierungssystemen, nach Bedarfslagen oder in biographischer Sukzession, im Schema von Apostasie und Konversion verhandelt: Temporäre, partielle oder sukzessive Wechsel unterliegen dann gewissermaßen automatisch einem Häresie-Verdacht. P. L. Bergers schon mehrfach angesprochener ›häretischer Imperativ‹ ist ein solcher halbherziger Versuch, die Defizienzen des traditionellen Christentums in der modernen Gesellschaft zu beschreiben – und zu bewerten. Zusammengefaßt in der Antithese. »Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene; für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit. ... Modernität schafft eine Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird.«⁵⁵

9 »Lob des Polytheismus«

Zu der soziologischen und theologischen Wertung der Moderne, an den Begriffen Pluralisierung und Subjektivierung orientiert, gibt es einen philosophischen Vorlauf, der Europa gewissermaßen einen ›aufgeklärten Polytheismus‹ anempfiehlt. Dieser neuzeitliche Vorlauf beginnt mit dem ›Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus‹ von 1796⁵⁶, wenige Jahre nach der

52) Carlyle 1893, 152; zitiert bei Lepenies 1992.

53) Kurze Skizzen zum Thema »From Fantasy to Faith« bei D. Z. Phillips 1991.

54) Zum Begriff des *audience-cult* (vs. *client-cult*) R. Stark; W. S. Bainbridge 1986, 27 ff.

55) P. L. Berger 1980, 41.

56) Zu Zeit, Ort und Kontext der Entstehung die Beiträge bei R. Bubner 1973.

Französischen Revolution und wenige Jahre vor Schleiermachers Reden über die Religion in Tübingen geschrieben. Gefordert wird hier von den Autoren »eine neue Mythologie«... »diese Mythologie aber muß im Dienste der Idee stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden.« Es ist der idealistische Entwurf einer »neuen Religion«, eines »Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst«. Das Systemfragment schließt mit dem Wunsch und der Prognose: »Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit sein.« Odo Marquard hat mit seinem ›Lob des Polytheismus‹⁵⁷ diese Tradition plakativ wieder aufgegriffen: »... gerade in der modernen Welt können Polytheismus und Polymythie – entzaubert – wiederkehren: als aufgeklärter Polytheismus und als aufgeklärte Polymythie«. Gegen diese philosophische Revitalisierung von Polytheismus als ›Gewaltenteilung im Unendlichen‹, als Ort, an dem das Individuum sich zeigen kann, und Bewährung des Polymythos in Historien und Romanen, hat Jacob Taubes Einspruch erhoben⁵⁸: Dieses sei ein falscher Weg und eine falsche Einschätzung der Möglichkeiten der Moderne.

10 Zusammenfassung und Ausblick: Komplexität versus kulturelle Kompetenz

Die Struktur einer so bestimmten Europäischen Religionsgeschichte ist durch die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse bestimmt, vor allem durch Ausdifferenzierungsprozesse, die sukzessiv gesellschaftliche Teilbereiche mit ›eigenen‹ Sinnsystemen entstehen ließen. Von besonderer Bedeutung sind dabei die Wissenschaften, die über das Medium der Popularisierung neuentstehende Sinnbedürfnisse abdecken, – oder aber in Sonderfällen selber programmatisch ›Sinn‹ stiften. Sinnstiftung durch Popularisierung ist ein unbearbeitetes Feld der neuesten Religionsgeschichte, wahrscheinlich eines der wichtigsten. Sowohl das christliche Verhältnis zur Welt, für etwa zwei Jahrhunderte in einer Physiko-Theologie paradigmatisch vertreten⁵⁹, wie das entsprechende Verhältnis der ›säkularen‹ Naturwissenschaften, rechtfertigen

57) O. Marquard 1981. Vgl. auch ders. 1983.

58) J. Taubes, »Zur Konjunktur des Polytheismus«, in: K. H. Bohrer 1983, 457-470. Zugleich gegen Alain de Benoist 1981 und 1986 gerichtet.

59) Vgl. U. Krolzik 1988.

Blumenbergs gegen Voegelin⁶⁰ gerichtete These von der endgültigen Überwindung der Gnosis durch die Neuzeit⁶¹.

Für die ›gleichzeitige‹ oder sukzessive Nutzung verschiedener Sinnsysteme hat die Religionswissenschaft bisher keine hinreichend präzise Begrifflichkeit entwickelt, nicht einmal für die Pragmatik antiker polytheistischer Systeme. Das ›Marktmodell‹ der Wissens- und Religionssoziologie berücksichtigt zwar durchaus dieses Problemfeld, beschränkt sich aber auf das Schema von Nachfrage (Wahl) und Angebot. Vor allem fehlt ein systematischer Ansatz, der es erlaubt, das System in einer kulturellen Region koexistierender Glaubens- oder Sinnsysteme zu beschreiben. Es geht dabei – wohl gemerkt – nicht um die Vermischung der Sinnsysteme, einen Synkretismus, sondern um eine ›Semiotik‹, die die einzelnen Religionen, die Sinnkonstrukte von Teilbereichen der Gesellschaft, wie Zeichen eines Zeichensystems zusammenstellt. Wenn Ernst Benz im Blick darauf, daß keine der Neuen Religionen⁶² auf europäischem Boden entstanden sei, kritisch festhält, daß Europa »der aktivste, dynamischste Kontinent unseres Globus [ist], aber der religiös unproduktivste«, ist das wohl nur für einen von ihm vorgegebenen Typ von Religion richtig. Selbst wenn man der alten Feststellung recht geben muß, daß Europa nicht in der religionsgeographischen »Zone der Religionsstifter«⁶³ liegt, bleibt eine überreiche Sinnproduktion in der Form einer produktiven Rezeption und in der Form der Grenzen überschreitenden europäischen Wissenschaften zu konstatieren.

Es ist nicht die Frage nach Europas ›eigener Religion‹, die zu religionswissenschaftlich vertretbaren Ergebnissen führt, sondern der Überblick über die höchst unterschiedlichen Formen von Sinnstiftung, die die für Europa charakteristischen, schnellen Ausdifferenzierungsprozesse⁶⁴ begleitet haben und noch begleiten. Hier scheint mir ein Spezifikum europäischer Religionsgeschichte zu liegen: In der unmittelbaren Anpassung der Sinnproduktion an die veränderten Bedingungen der Modernisierungsprozesse, im Jargon der Wissenssoziologie: in der schnellen Erweiterung der Plausibilitätsstrukturen⁶⁵.

60) E. Voegelin, *Order and History* (1956-1974); jetzt ist erschienen E. Voegelin, »Das Volk Gottes«. *Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, München 1994.

61) H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Neuausgabe von: *Die Legitimität der Neuzeit*), Frankfurt 1974, 144; wozu P. Koslowski 1989, 89 ff.

62) E. Benz 1971, 9.

63) Oscar Peschel, vgl. auch Heinrich Frick (Lanczkowski S. 16).

64) Zur Verbindung mit der »new cultural sociology« R. Wuthnow 1991.

65) Dazu P. L. Berger 1980, 30: »Modernität pluralisiert sowohl Institutionen wie Plausibilitätsstrukturen.«

›Sinn‹ wird dann nicht mehr über ›Offenbarung‹ gesichert und vermittelt, sondern über Naturdeutung, Geschichtsdeutung, Weltdeutung.

Der Umgang mit diesen konkurrierenden ›Sinndeutungssystemen‹ erfordert von ihren Benutzern oder Anwendern andere Qualitäten und Qualifikationen, als es eine Orientierung an traditionellen Religionen verlangt hat oder verlangen würde. Da diese Sinnentwürfe jeweils den kulturellen Ausdifferenzierungsprozessen folgen, ist es für ihre Bewertung und Anwendung notwendig, sie kulturell ›einordnen‹ zu können. Unter den Bedingungen von Subjektivierung und Pluralismus, gemeinhin als Signaturen der Neuzeit betrachtet⁶⁶, ist dann nicht ein ›Mehr an Glauben‹ verlangt, sondern ›kulturelle Kompetenz‹. Unter kultureller Kompetenz verstehe ich dabei die Fähigkeit, als Person mit den verschiedenen Teilbereichen von Kultur umgehen und sie mit den bereitstehenden Sinnangeboten verbinden zu können – Luhmann nennt den Vorgang, an dem sich die Haltbarkeit einer religiösen Semantik zu bewähren habe, Inklusion bzw. Inklusionserfolg⁶⁷. Wenn es also in dieser Weise zu den drängenden aktuellen Anforderungen Europäischer Religionsgeschichte gehört, mit unterschiedlich strukturierten und tradierten Sinnsystemen, Weltanschauungen oder Religionen umgehen zu können, ist nicht der ›Zwang zur Häresie‹ (P. L. Berger) prekär, sondern eine ›kulturelle Kompetenz‹, die mit konkurrierenden Sinnangeboten umzugehen vermag, Forderung des Tages.

Das *Gegenteil* von ›kultureller Kompetenz‹, die Gegenreaktion gegen (zu) schnelle gesellschaftliche Wandlungsprozesse und die sich dann sichtbar werdenden Sinndefizite ist – Fundamentalismus. In dieser Gegenüberstellung ist Fundamentalismus der Versuch, *gegen* gesellschaftliche Differenzierungsprozesse eine Inklusion von Gesellschaft in Religion aufrechtzuerhalten: Für komplexe, dynamische Kulturen längerfristig ein illusionäres Unterfangen; mittelfristig nur mit rigiden Eingriffen durchzusetzen.

Demgegenüber stellt kulturelle Kompetenz die Möglichkeit sicher, auch schnelle Ausdifferenzierungsprozesse mit Sinn zu begleiten, neu entstehenden Teilbereiche und Provinzen mit Sinn zu füllen. Ein kulturelle Kompetenz wäre dann in der Lage, sowohl Inklusion im Sinne Luhmanns wie Aufklärung im Sinne Marquards sicherzustellen. Der Beitrag der Religionswissenschaft zur Erreichung dieses Ziels ist erst skizziert, er setzt voraus, daß am Modell der Europäischen Religionsgeschichte komplexe Sinnbeziehungen erschlossen werden können, in deren Rahmen die traditionellen Religionen nur Elemente, Teilsysteme eines weitergefaßten Orientierungssystems darstellen.

66) Das gilt wohl auch für eine Prospektive, s. dazu O. Kallscheuer 1991, 223 ff.

67) N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, 327.

Literaturverzeichnis

- Antes, P.; Pahnke, D. (Hg.), *Die Religion von Oberschichten*, Marburg 1989.
- Assmann, A. und J., (Hg.), *Kanon und Zensur*, München 1987.
- Assmann, J.; Gladigow, B., (Hg.), *Text und Kommentar*, München 1995.
- Benoist, A. de, *Comment peut-on être Païen?*, Paris 1981 (dt.: Heide sein, 1982).
- Benoist, A. de, *L'eclipse du sacré*, Paris 1986.
- Benz, E., *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, Abh. Akad. Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1970, 12.
- Benz, E., »Buddhismus in der westlichen Welt«, in: H. Dumoulin (Hg.), *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg 1970, 191-204.
- Berger, P. L., »A Market Model for the Analysis of Ecumenicity«, in: *Social Research* 30, 1963, 77-93 (dt. in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1).
- Berger, P. L., »Die Pluralisierung der sozialen Lebenswelten«, in: ders.; alii (Hg.) *Das Unbehagen in der Moderne*, Frankfurt 1973, 59-74.
- Berger, P. L., *Der Zwang zur Häresie. Die Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980.
- Blumenberg, H., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981.
- Blumenberg, H., *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Neuausgabe von: *Die Legitimität der Neuzeit*), Frankfurt 1974.
- Bohrer, K. H., (Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983.
- Borst, A., *Barbaren, Ketzer und Artisten*, München 1988.
- Bourdieu, P., »Genèse et structure du champ religieux«, in: *Revue Française de Sociologie* 12, 1971, 295-334.
- Bromley, D. G., (Hg.), *Religion and Social Order*, vol. 1, Greenwich 1991.
- Bubner, R. (Hg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (Hegel-Studien, Beiheft 9), Bonn 1973.
- Cancik, H., »Die Götter Griechenlands 1929. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Zeit«, in: H. v. Stietencron (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, 214-238.
- Carlyle, Th., *On Heroes, Hero-Worship and The Heroic in History*, London 1893.

- Cassirer, E., *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig 1932.
- Clemen, C., *Religionsgeschichte Europas*, 2 Bde., Heidelberg 1926/31.
- Dahm, K.-W.; Hörner, V., »Religiöse Sinndeutung und gesellschaftliche Komplexität. Religionssoziologische Betrachtungen zur evolutionären Differenzierung der Religionen«, in: R. Volp (Hg.), *Chancen der Religion*, Gütersloh 1978, 76-89.
- Demandt, A., *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?*, Göttingen 1984.
- Döbert, R., »Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen«, in: K. Eder (Hg.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 330-363.
- Dülmen, R. van, *Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1989.
- Dux, G., *Logik der Weltbilder*, Frankfurt 1982.
- Eder, K. (Hg.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973.
- Foley, R., »Is It Possible to have Contradictory Beliefs?«, in: *Midwest Studies in Philosophy* X, 1986, 327-355.
- Frank, M., »Die Dichtung als ›Neue Mythologie‹«, in: K. H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983, 15-40.
- Gladigow, B., »Pantheismus als ›Religion‹ von Naturwissenschaftlern«, in: P. Antes; D. Pahnke (Hg.), *Die Religion von Oberschichten*, Marburg 1989, 219-239.
- Gladigow, B., »Der Kommentar als Hypothek des Textes«, in: J. Assmann; B. Gladigow (Hg.), *Text und Kommentar*, München 1995, 35-49.
- Gladigow, B., »Europäische Nativismen und Bilder der Antike«, in: H. Preißler; H. Seiwert (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift Kurt Rudolph*, Marburg 1994, 421-433.
- Haack, F.-W., *Europas neue Religion*, Freiburg 1993.
- Hahn, A., »Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne«, in: F. Neidhardt alii (Hg.), *Kultur und Gesellschaft*, R. König zum 80. Geburtstag, Opladen 1986, 214-231.
- Hunke, S., *Europas andere Religion. Die Überwindung der religiösen Krise*, Düsseldorf; Wien 1969.
- Hunke, S., *Europas eigene Religion. Der Glaube der Ketzer*, Bergisch-Gladbach 1981.
- Jasper, D., (Hg.), *Images of Belief in Literature*, London 1984.

- Kallscheuer, O., *Glaubensfragen. Über Karl Marx & Christus & andere Tote*, Frankfurt 1991.
- Kippenberg, H. G., (Hg.), *Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*, Frankfurt 1977.
- Klaniczay, G., »Religious Movements and Christian Culture: A Pattern of Centripetal and Centrifugal Orientations«, in: ders., *The Uses of Supernatural Power*, Princeton 1990, 28-50.
- Knoblauch, H., »Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse«, Einleitung zur deutschen Ausgabe von Th. Luckmann, *The Invisible Religion* (1967), Frankfurt 1991, 7-41.
- Koslowski, P., *Die Prüfungen der Neuzeit*, Wien 1989.
- Krolzik, U., *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis in der Frühaufklärung*, 1988.
- Lanczkowski, G., *Religionsgeschichte Europas*, Freiburg 1971.
- Lepenes, W., *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, Frankfurt 1992.
- Linton, R., »Nativistische Bewegungen«, in: C. A. Schmitz (Hg.), *Religions-Ethnologie*, Frankfurt 1964, 390-403.
- Lubac, H. de, *La rencontre du Bouddhisme et de L'Occident*, Paris 1952.
- Luckmann, Th., *The Invisible Religion* (1967), dt.: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991.
- Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 3 Bde. (1980/89), Frankfurt 1993.
- Mannheim, K., »Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen«, in: ders., *Wissenssoziologie*, Berlin 1964, 566-613.
- Marquard, O., »Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?«, in: J. Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt, Religionstheorie und Politische Theologie* Bd. 1, München 1983, 77-84.
- Marquard, O., »Lob des Polytheismus«, in: H. Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos*, Berlin 1979, 40-58, wiederabgedruckt in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981.
- Meinhold, P., *Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas*, Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 76, Wiesbaden 1981.
- Merton, R. K., »Puritanismus und Wissenschaft«, in: ders., *Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen*, Frankfurt 1985, 59-85.
- Mone, F. J., *Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa*, Leipzig und Darmstadt 1822/1823.

- Morin, E., *Europa denken*, Frankfurt 1988.
- Mörth, I., *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion*, Stuttgart 1978.
- Parsons, T., »Religion in a Modern Pluralistic Society«, in: *The Review of Religious Research* 7, 1966, 125-146.
- Philipp, W., *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Hinsicht*, Göttingen 1957.
- Phillips, D. Z., *From Fantasy to Faith. The Philosophy of Religion and Twentieth-Century Literature*, London 1991.
- Rittner, V., *Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter. Kreuzzüge im Licht einer mittelalterlichen Biographie*, Köln; Wien 1973.
- Rohls, J., »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«. Aspekte romantischer Kunstreligion«, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27, 1985, 1-24.
- Sloterdijk, T.; Macho, T. H., (Hg.), *Weltrevolution der Seele*, Zürich 1993.
- Sprandel, R., »Über sozialen Wandel im Mittelalter«, in: *Saeculum* 26, 1975, 205-213.
- Stark, R.; Bainbridge, W. S., *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult-Formation*, Berkeley 1985.
- Stewart, I., *Does God Play Dice? The Mathematics of Chaos*, Oxford 1989.
- Taubes, J., (Hg.), *Der Fürst dieser Welt* (Religionstheorie und Politische Theologie Bd. 1), München 1983.
- Theraios, Th., (Hg.), *Welche Religion für Europa?. Ein Gespräch über die religiöse Identität der Völker Europas*. Herma Kunst gewidmet, Bern 1992.
- Timm, H., *Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion*, Gütersloh 1990.
- Tipler, F. J., *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*, München 1994.
- Voegelin, E., »Das Volk Gottes«. *Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, München 1994.
- Volp, R., (Hg.), *Chancen der Religion*, Gütersloh 1978.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988.
- Wuthnow, R., »Religion as Culture«, in: D. G. Bromley, (Hg.), *Religion and Social Order*, vol. 1, Greenwich 1991, 267-283.