

*Burkhard Gladigow*

## Lectores ad priscum cultum revocare

### Popularisierte Religion oder narrative Religionswissenschaft

1. „Ne forte lectores ad priscum cultum revocare viderer“ 2. „Eine neue Welt von Schönheit und Wahrheit“ 3. „Wiederholungen der Apostasie Julians“ 4. Popularisierung von Religionen oder von Religionswissenschaft? 5. Zwischen Narrative und Deskription 6. Die ‚doppelte Professionalisierung von Religion‘

#### 1. „Ne forte lectores ad priscum cultum revocare viderer“

Religionswissenschaft ist bei bestimmten Anlässen in der Öffentlichkeit mit dem ausgesprochenen oder unausgesprochenen Vorwurf konfrontiert, sie würde ihre Gegenstände, ‚fremde Religionen‘, narrativ und affirmativ präsentieren. Im Blick auf diesen Vorwurf, der nach den Anschlägen auf das World Trade Center eine besondere Schärfe gewonnen hatte, unterscheidet sich das Fach allerdings nicht grundsätzlich von anderen Kulturwissenschaften. Auf den ersten Blick scheint es so, als ob man Religionen nicht ‚nur so‘ erzählen kann: Wenn Hayden White schon für die allgemeine Geschichte betont hat, daß mit jeder Erzählung (narrativen Erzählstruktur) ‚Sinn‘ neu konstituiert wird,<sup>1</sup> gilt dies dem Anschein nach in besonderem Maße für religiöse Erzählungen. Daß Narrativität die Tradi-

---

<sup>1</sup> White, Hayden: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa* (1973), Frankfurt a.M. 1991. Zu Rezeption und Weiterführung Rüsen, Jörn: Was heißt Sinn der Geschichte? (Mit einem Ausblick auf Vernunft und Widersinn). In: Müller, Klaus E./Rüsen, Jörn (Hg): *Historische Sinnbildung, Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Frankfurt a.M. 1997, S. 17-47. Zur praktischen Umsetzung Fröhlich, Klaus: *Narrativität im Geschichtsunterricht oder: Die Geschichtserzählung vom Kopf des Lehrers auf die Schülerfüße stellen*. In: Blanke, Horst W./Jaeger, Friedrich/Sandkühler, Thomas (Hg): *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag, Köln 1998, S. 165-178.

tion von Religionen konstituiert, ist ‚immer gesehen worden‘, sowohl in internen Reflexionen, wie auf einer systematischen oder historischen Metaebene. Die Disziplin-konstellationen des 19. Jahrhunderts haben es mit sich gebracht, daß neben den Theologien auch die Philologien – allen voran die nationalen Philologien – auf die eine oder andere Weise normative Muster mit transportiert haben. Anders als bei ‚nationalen Identitäten‘ oder ‚humanistischen Bildungsprogrammen‘ hat der Gegenstand ‚Religion‘ aber schon sehr früh spezifische Probleme bereitet: Auch ‚fremde‘ und ‚alte‘ Religionen ließen sich über Sprache und Literatur vermitteln und konnten nun über die ‚Wahrheitsfrage‘ oder kulturelle Plausibilitäten mit der indigenen Religion konkurrieren.

Waren die philosophischen und literarischen Alternativen, die im Rahmen der Renaissance aufkamen, noch in dem Maße in ein christliches Gesamt-szenario integrierbar, in dem sie keine ‚neue Religion‘ an die Stelle des Christentums setzten wollten, boten Narrativen ‚alter Religionen und Offenbarungen‘ einen potentiellen Konfliktstoff. Die Frage nach dem religionshistorischen Ort der sich im 19. Jahrhundert etablierenden Religionswissenschaft führt auf ähnlich kontroverse Konstellationen. Mit der Übernahme des komparatistischen Programms aus der Sprachwissenschaft und der Praxis einer Vergleichung aller Religionen<sup>2</sup> war die Vergleichbarkeit des Christentums plötzlich ein ‚religiöses‘ Problem: Die Behandlung der ‚eigenen‘ Religion, nun nicht mehr im Medium ‚ihrer‘ Theologie, sondern durch eine neue Wissenschaft, die gar den Anspruch erhob, ‚alle‘ Religionen als ihren spezifischen Gegenstand zu haben, konnte als „tadelnswerth“ angesehen werden. Die Vorsicht und Behutsamkeit, mit der der Begründer einer *science of religion* dieses Thema behandelt, hat noch einen weiteren, für die Stellung der Religionswissenschaft in der Öffentlichkeit ebenso kritischen Bezugsrahmen. War die Religionswissenschaft ein ‚Kind der Aufklärung‘, d.h. der Religionskritik der Aufklärung, oder vielmehr ein Kind der Romantik, – als einer Reaktion auf die Aufklärung? Für beide Positionen können gute Argumente gefunden werden;<sup>3</sup> für die im folgenden verfolgte Perspektive ist freilich die Nähe der entstehenden Religionswissenschaft zur Romantik von primärer Bedeutung. Schleiermacher, der mit seinen *Reden über die Religion* zwischen Aufklärung und Romantik steht, und, am Ende des 19. Jahrhunderts, Friedrich Max Müller, markieren die äußeren zeitlichen Positionen einer formativen Entwicklungsphase der Religionswissenschaft. F.M. Müller ist nicht nur ein sprachgewaltiger Vertreter des Fachs, sondern auch eine Oxforder Zelebrität, die sich in der Öffentlichkeit derart mit ihrem Leitthema, der post-romantischen Naturmythologie, identifi-

<sup>2</sup> Zu den Prämissen Gladigow, Burkhard: Vergleich und Interesse. In: Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden 1997, S. 113-130.

<sup>3</sup> Dazu Zinser, Hartmut: Religionskritik. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1, 1988, S. 310-318 und die Beiträge bei Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hg.): *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991.

zieren ließ, daß er in einem kleinen englischen Pasquill<sup>4</sup> selbst als verkörperter Sonnenmythos, als epiphane Sonne, erscheinen konnte.

Die These, die die folgenden Ausführungen begleiten soll, läßt sich plakativ so verdeutlichen: ‚Religionen‘ lassen sich nicht einfach ‚erzählen‘, ohne daß die Narrative mit Normativitäten verknüpft wird und ohne daß der Hörer oder Leser mit gelebten Orientierungsmustern konfrontiert wird. Mit der Folgefrage: Sind Narrativen ‚fremder‘ Religionen nur ‚schön zu hören‘, oder auch ‚gut zu glauben‘? Marsilio Ficinos Reflexionen im Florenz des 15. Jahrhunderts sind für diese besondere Qualität der religiösen Narrative ein schönes Beispiel. Anders als im Falle seiner epochemachenden Platonrezeption mit ihrer Resonanz in einer breiten Öffentlichkeit scheint Ficino bei einer Publikation seiner Übersetzungen anderer antiker Schriften religiöse Bedenken gehabt zu haben. Im Blick auf die orphischen Argonautica, die Orphischen Hymnen, die Homerischen Hymnen, Schriften des Proklos und eine Theogonie schreibt er in einem Brief an Martinus Uranius, daß er diese Übersetzungen nicht veröffentlichen wolle, um nicht in den Anschein einer Wiederbelebung der antiken Religion zu kommen „... *ne forte lectores ad priscum deorum daemonumque cultum iamdiu merito reprobatum revocare viderer.*“<sup>5</sup> Ficinos Zurückhaltung mag auch politische Gründe gehabt haben, im Vordergrund seiner Argumentation steht jedoch die Befürchtung, daß ein Leser durch eine Lektüre seiner Übersetzungen den Pfad einer *pia philosophia* verlassen könnte. Ganz ähnlich hatte schon Platon in der ‚Mythenkritik‘ seiner *Politeia*<sup>6</sup> eine *unmittelbare* religiöse Wirkung von Erzählungen auf die Seelen der Kinder<sup>7</sup> angenommen und die ‚unwahren Mythen‘ daher ausgeschlossen, und nur wahre Mythen, die Gott so darstellen wie er ist – nämlich gut und unveränderlich – zugelassen. Ficinos Religionsbegriff mit seiner Konzeption einer ‚natürlichen Religion‘ des Menschen (*tota denique religio naturalis homini*)<sup>8</sup> erlaubt es ihm, in einer von ihm entworfenen *theologia prisca* ein zentrales Orientierungsmuster des Mittelalters zu überwinden. Während Fremdheit im Mittelalter zunächst über eine fremde Religion definiert wurde, dann erst über Sprache und Volkszugehörigkeit, soll ‚Religion‘ nun das den Menschen Gemeinsame sein. Friedrich Max Müller wird später gegen die historisierenden Tenden-

<sup>4</sup> Littledale, F.M.: The Oxford Solar Myth. A Contribution to Comparative Mythology, London 1870; zunächst pseudonym in: Kottabos.Trinity College Dublin, Dublin 1870 veröffentlicht.

<sup>5</sup> „Damit ich nicht etwa in den Verdacht komme, die Leser zur alten Verehrung der Götter und Dämonen, die schon lange mit Recht widerlegt ist, zurückzuführen.“ Ficino, Marsilio: Opera omnia, Basel 1576, vol. I, p. 933.

<sup>6</sup> Platon: Resp. II 377 a ff.

<sup>7</sup> Die Formulierung Resp. II 377 c2:

λεγεινται παισιν, και πλαττειντας ψυχας αυτων τοις μυθοις (... den Kindern diese Geschichten erzählen, und ihre Seelen durch die Mythen bilden) ist höchst konkret und bezieht den Begriff der Formung (πλαττειν) durch einen Handwerker oder Künstler mit ein: Mythen als Werkzeuge einer Formung.

<sup>8</sup> In Plotin: Comm.t. II 707, wozu im weiteren Rahmen Gladigow, Burkhard: Religio docta bei Marsilio Ficino. Religion, Erfahrung, Wissenschaft. In: Haug, Walter/Mieth, Dietmar (Hg.): Modelle religiöser Erfahrung, München 1992, S. 275-285.

zen seines Jahrhunderts ganz ähnlich ‚Religion‘ zu dem gemeinsamen Medium erheben,<sup>9</sup> das auch die Grenzen von Jahrtausenden überwinden kann, durch das man ‚den Alten‘ ganz nahe ist.

## 2. „Eine neue Welt von Schönheit und Wahrheit“

Für die Faszination, die religiöse Forschungsgegenstände auf die Erforscher selber ausüben können, ist der Gründungsvater der Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert, Friedrich Max Müller, ein schönes Beispiel. Aus einer spezifischen Verbindung von Entdeckungen der Vergleichenden Sprachwissenschaft mit dem romantischen Schema von der Präsenz des ‚Unendlichem im Endlichen‘ gewinnt er seine anachronistische Option einer überzeitlichen religiösen Schau. Die Etymologien der Götternamen, die die Sprachwissenschaft im 19. Jahrhundert bereitzustellen begann, bilden für ihn eine Brücke zu einem unmittelbaren Verständnis frühester Religionen: „Diese Namen sind nicht bloß Namen, sie sind Zaubersprüche, welche die ältesten Väter des Arischen Geschlechts uns so nahe bringen, als sähen wir sie von Angesicht zu Angesicht ...“ Das Pathos des ‚Nahebringens‘ geht bei Müller noch über die in den klassischen Philologien des 19. Jahrhunderts gängige Metaphorik einer ‚Verlebendigung‘ hinaus. Seine Überzeugung beruht auf der Annahme, „dass diese alten Völker überhaupt eine Religion hatten, so unvollkommen sie auch war, sie höher stellt, sie uns näher bringt als all ihre Kunst, all ihre Poesie, all ihre Philosophie.“ Die Überzeugung wird genährt durch eine antihistorische romantische Prämisse, „dass εν τοις μεγιστοις die Alten ganz eben so waren, wie wir selbst“<sup>10</sup> und daß auf diese Weise ein wirkliches Verständnis über Jahrtausende hinweg, „Tausende von Jahren vor Homer und vor den Dichtern des Veda“, möglich ist.

Der Optimismus des neu entstehenden Wissenschaftsprogramms muß sich zugleich mit Zweifeln an der Berechtigung, den „heiligen Gegenstand“ Religion einer Wissenschaft zu unterwerfen, auseinandersetzen: „Einige halten die Religion für viel zu heilig, als dass sie ein Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung werden könnte ...“<sup>11</sup>

Ich weiß sehr wohl, daß es mir an entschiedenen Gegnern nicht fehlen wird, welche die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums der Religionen ebenso leugnen werden, wie sie einst die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums der Sprachen, als solcher, leugneten.<sup>12</sup>

Schon der Name Religionswissenschaft habe, referiert Müller seine Gegner, „für manche Ohren etwas Verletzendes“. „Eine Vergleichung aller Religionen der Welt, wobei keine eine bevorzugte Stellung in Anspruch nehmen kann, gilt bei

<sup>9</sup> Vgl. Müller, Friedrich Max: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 2. Aufl., Straßburg 1876, S. 155.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd., S. 5.

<sup>12</sup> Ebd., S. 4f.

Vielen als gefährlich und tadelnswerth ...<sup>13</sup> Müller überwindet die Einwände und Befürchtungen seiner Gegner, die zum Teil auch seine eigenen sind, zunächst durch eine Art Gewinn- und Verlustrechnung:

Ich will nicht behaupten, dass die vergleichende Religionswissenschaft uns nicht zuweilen das entzieht, was wir gern behalten hätten. Verluste sind unvermeidlich, wenn neue Wahrheiten gewonnen werden sollen. Aber diess kann ich sagen: nach meinem Urtheil verlieren wir nichts, was zum Wesen wahrer Religion gehört, und wenn wir Gewinn gegen Verlust setzen, so ist der Gewinn unsäglich grösser als der Verlust.<sup>14</sup>

Dieser Gewinn besteht schließlich nicht nur in einer vorurteilsfreien Erforschung fremder Religionen, sondern auch im Gewinn „neuer Standpunkte“<sup>15</sup> für die eigene Religion. Dann ist Religionswissenschaft als „letzte der Wissenschaften“ aufgerufen, dem Christentum eine neue Stellung in der Welt zu sichern. In seinen *Chips from a German Workshop* von 1867 läßt F.M. Müller in Formulierungen, die an das sogenannte „Systemprogramm des deutschen Idealismus“ erinnern, eine *Science of Religion* am Ende eines wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses der Menschheit stehen:

The Science of Religion may be the last of the Sciences, which man is destined to elaborate; but when it is elaborated, it will change the aspect of the world, and give new life to Christianity itself.<sup>16</sup>

Das Ergebnis religionswissenschaftlicher Forschung wird „eine neue Welt von Schönheit und Wahrheit“ sein, „die wie ein blauer Frühlingshimmel hinter den dunklen Wolken der alten Mythologie emporsteigt.“<sup>17</sup> F.M. Müllers *Lectures on the Science of Thought* von 1887 haben schließlich sein Programm einer *Science of Man* komplettiert, in dem seine Religionswissenschaft einen wesentlichen Platz einnimmt.

### 3. „Wiederholungen der Apostasie Julians“

F.M. Müllers leidenschaftliche Plädoyers für die entstehende Religionswissenschaft („eine unabweisbare Pflicht ..., von dieser neuen Provinz menschlichen Forschens im Namen der wahren Wissenschaft Besitz zu ergreifen ...“<sup>18</sup>) und seine Apologien gegenüber ihren Gegnern waren von einer religiösen Situation bestimmt, in der ein Unbehagen vorherrschte, ‚Religion‘ könnte ihren Wert verlieren, sich zumindest verändern, wenn sie einmal gänzlich zum Gegenstand einer Wissenschaft gemacht wäre. Friedrich Tenbruck hat im Blick auf solche Fol-

<sup>13</sup> Ebd., S. 8.

<sup>14</sup> Ebd., S. 9.

<sup>15</sup> Ebd., Vorrede, S. V.

<sup>16</sup> Müller, Friedrich Max: *Chips from a German workshop*. 1. Essays on the science of religion, Oxford 1867, S. XIX.

<sup>17</sup> Müller, Friedrich Max: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, a.a.O., S. 203.

<sup>18</sup> Ebd., S. 32.

gewirkungen mit Recht von „Religion im Zeitalter der Religionswissenschaften“<sup>19</sup> gesprochen und eine Verlagerung des Interesses von der eigenen auf die vielen fremden Religionen konstatiert. Für vergleichbare Prozesse im 20. Jahrhundert kann der Diskurs über den Polytheismus als ‚neue Religion‘ ein Beispiel abgeben,<sup>20</sup> bei dem wiederum der Religionswissenschaft die Funktion eines Katalysators für Veränderungen zugewiesen wurde.

Konkreter Ausgangspunkt der Kontroverse, die durch ein ‚Ernstnehmen‘ der Religionswissenschaft charakterisiert ist, war Odo Marquards provozierendes *Lob des Polytheismus*<sup>21</sup> als ein Versuch, in einer „entzauberten Wiederkehr des Polytheismus“ eine politische Theologie zu entwerfen, die sich in politischer Gewaltenteilung zeige,<sup>22</sup> aber auch in „spezifisch neuzeitlichen Formen der Mythologie.“<sup>23</sup> Das paradoxe Lob des Polytheismus bezieht sich unverkennbar auf das „Systemprogramm des deutschen Idealismus“ und versucht dessen Forderung nach einer „neuen Mythologie“ in eine „Polymythie“ umzuformulieren, „die spezifisch der modernen Welt zugehört“. Im Anschluß an Nietzsche bestimmt Marquard den Beginn der Moderne durch das „Ende des Monotheismus“<sup>24</sup> und leitet daraus die Forderung nach einem „aufgeklärten Polytheismus“ ab, „dem ... großen humanen Prinzip des Polytheismus“.

Jacob Taubes' Replik mit dem Titel *Zur Konjunktur des Polytheismus*<sup>25</sup> nimmt nun seinerseits ‚Mythologie‘ auf der Grenze von Wissenschaft und Narrative ernst und hält Marquard entgegen:

Wenn Mythologie nicht nur eine Literaturgattung: Göttergeschichten, Geschichten von Heroen und Dämonen, bezeichnet, sondern durch eine besondere Geisteslage bestimmt ist ...: ... (wird) Odo Marquard sich fragen (lassen) müssen, ob sein spätes „Lob des Polytheismus“ die philosophische Choreographie skizziert, nach der jene akademisierten ‚Kosmiker‘ in der Bundesrepublik und in Frankreich sich in Szene setzen können.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Tenbruck, Friedrich: Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft Religion und Kultur, Opladen 1993, S. 31-67.

<sup>20</sup> Zum allgemeinen Rahmen Gladigow, Burkhard: Polytheismen der Neuzeit. In: Religion und Wahrheit: religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner, hrsg. v. Köhler, Bärbel, Wiesbaden 1998, S. 45-59.

<sup>21</sup> Marquard, Odo: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. In: Poser, Hans (Hg.), Philosophie und Mythos, Berlin 1979, S. 40-58; wiederabgedruckt in Marquard, Odo: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, S. 91-116.

<sup>22</sup> Marquard, Odo: Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie? In: Taubes, Jacob (Hg.): Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. Religionstheorie und Politische Theologie 1, München 1983, S. 77-84.

<sup>23</sup> Marquard, Odo: Aufgeklärter Polytheismus, a.a.O., S. 84.

<sup>24</sup> Marquard, Odo: Lob des Polytheismus, a.a.O., S. 53.

<sup>25</sup> Taubes, Jacob: Zur Konjunktur des Polytheismus. In: Bohrer, Karl Heinz (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a.M. 1983, S. 457-470.

<sup>26</sup> Ebd., S. 462.

Bezugspunkt der vehementen Kritik ist die Vermutung, daß mit „der religionsgeschichtlichen Apologie des Heidentums und dem philosophischen *Lob des Polytheismus* ... nicht nur eine mythische Geisteslage indiziert, sondern produziert (wird)“,<sup>27</sup> zusammengezogen in das auktoriale Verdikt: „Die Rekurse auf Mythos post Christum sind in Wahrheit nur Wiederholungen der Apostasie Julians.“<sup>28</sup> Taubes' Analyse des „Verhältnisses von Polytheismus und Geschichte“ dramatisiert die mythische Narrative im Gewande von Religionsphilosophie zu einer veritablen Apostasie und bezieht die Religionswissenschaft explizit in diese Produktion häretischer Anachronismen ein:

Was die neuere Religionsgeschichte betreibt, ist nichts Geringeres als eine Apologie des Polytheismus, nachdem zweitausend Jahre Christentum unsere Augen dafür geblendet haben.<sup>29</sup>

#### 4. Popularisierung von Religionen oder von Religionswissenschaft?

Neben jener narrativen Präsentation fremder Religionen durch die Religionswissenschaft, die bisher auf die eine oder andere Weise im Vordergrund meiner Darstellungen stand, stehen seit einiger Zeit auch Popularisierungen von ‚Religion‘ und ‚Religionen‘ im engeren Sinne. Ich meine damit etwa Bücher wie das von Wolfram Buisman, *Du und die Religion*, 1952 im Deutschen Verlag Berlin erschienen<sup>30</sup>. Der Titel stellt das Thema ‚Religion‘ zunächst einmal programmatisch in eine Reihe mit anderen Themen einer Volksaufklärung, wie Du und die Elektrizität, Du und das Wetter, Du und das Leben – letzteres von Karl von Frisch. Ziel von *Du und die Religion* ist aber nicht ‚Aufklärung über Religion‘, wie es sich die materialistischen Aufklärer zum Ziel gesetzt hatten, sondern eine Popularisierung von Religion, verstanden als „Hilfe, sich in der Welt der Religionen zurechtzufinden“, wie es in der Einleitung heißt. Andere Beispiele wären Lanczkowskis *Schüler-Duden*, Monika Tworuschkas *Zu Gast bei den Weltreligionen*, oder, nun schon multimedial aufbereitet, Hans Küngs *Spurensuche*<sup>31</sup>. Das Internet liefert zudem gegenwärtig ein schwer einzuordnendes Gemisch aus Informationen, Selbstdarstellungen, Affirmationen und Polemiken, bis hin zu einem religiösen Präferenztest<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Taubes, Jacob: Zur Konjunktur des Polytheismus, a.a.O., S. 464. Kursive von B.G.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Buisman, Wolfram: *Du und die Religion*. Eine Einführung in das religiöse Leben der Menschheit, Berlin 1952.

<sup>31</sup> Lanczkowski, Günter: *Schülerduden*. Die Religionen, Mannheim 1977; Tworuschka, Monika: *Zu Gast bei den Religionen der Welt*. Eine Entdeckungsreise für Eltern und Kinder, Freiburg 2000; Küng, Hans: *Spurensuche - Die Weltreligionen auf dem Weg*, München 2001. Zur weiteren Einordnung Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion*. Medien und die Kulturbedeutung der Religion. In: Honer, Anne/Kurt, Ronald/Reichertz, Jo (Hg.): *Diesseitsreligion*, Konstanz 1999, S. 201-222.

<sup>32</sup> Unter [beliefnet.com](http://beliefnet.com) kann man sich die ‚passende‘ Religion auswerfen lassen, sofern man in der Lage ist, seine religiösen Präferenzen zu benennen.

Aus dem *genos* einer einfachen ‚Popularisierung mit didaktischen Intentionen‘ ragt *Theos Reise. Roman über die Religionen der Welt* durch eine besondere literarische Form heraus. Das belehrende Interesse unterscheidet diesen Roman von den Romanen einer Marion Zimmer Bradley, deren internationaler Bestseller *Die Nebel von Avalon* in den Bereich der Fantasy-Literatur gehört – mit einer Hommage an J.B. Frazer in der ‚Danksagung‘<sup>33</sup>. *Theos Reise* von Catherine Clément, zuerst 1997 in Paris erschienen, dann in vielfachen Auflagen und Übersetzungen (auch als Hörbuch, Audio-Kassette, Theateraufführung)<sup>34</sup>, bedient sich des Genres des Reise- und Bildungsromans. Nach *Sofies Welt* ist *Theos Reise* durch die ‚Welt der Religionen‘, vor allem der Weltreligionen, aber auch vieler ‚kleiner‘ (Candomblé und Zoroastrismus, Daoismus, Cargo-Kulten und Religionen der Antike) eine popularisierende Einführung, die deutlich mehr Spaß an der Vielfalt der Religionen vermittelt, als an einem erdrückenden Fundamentalismus. Das ist der Autorin auch so bewußt und wird in einer traditionellen Metapher von Einheit und Vielheit aufgefangen. Als die griechisch-orthodoxe Großmutter Theano ihrem Enkel Theo nach seiner Rückkehr von den vielen Religionen seufzend entgegenhält: „Mein Gott ... Du bist ein Atheist geworden ...“, erwidert dieser mit dem Bild eines Baumes, in *allen* dessen Ästen sich das Göttliche zeige. Und wie zur Bestätigung will sich die gläubige, christliche Oma Theano in Delphi dann doch ihre „antiken griechischen Götter nicht nehmen lassen ...“

### 5. Zwischen Narrative und Deskription

Die kontroversen Diskussionen über eine unvermeidliche, explizite oder implizite Normativität im Wiedergeben religiöser Inhalte (– auf die ich einen Teil meiner Ausführungen ausgerichtet hatte) zeigen sehr deutlich, daß ‚Aufklärungen über Religion‘ und die ‚Religion nach der Aufklärung‘ auch im Fachkontext noch nicht an ein Ende gekommen sind: Kann man ‚über‘ Religion aufklären, ohne sie zu ‚destruieren‘, oder ist diese Aufklärung ein performativer Selbstwiderspruch, der bestenfalls in eine Transformation, die Religion der Aufklärung, mündet? Oder wird der „heilige Gegenstand“ Religion gar gänzlich, wie Friedrich Max Müller mit den Kritikern einer *science of religion* zweifeln konnte, den Menschen durch Wissenschaft „entzogen“?<sup>35</sup> Das grundsätzliche Problem verschärft sich durch die ‚einfache‘ Frage, über welche Gegenstände (etwa Rituale, Texte, normative Muster, Soteriologien und Theologien) sich ‚eine‘ Religion überhaupt ‚hinreichend vollständig‘ darstellen läßt, – konstitutiver, aber kaum ausdiskutierter Teil einer Methodenreflexion der Religionswissenschaft. Hinter der eher pragmatischen Fragestellung (Welche Konstellation von Daten benötige ich mindestens, um von ‚Religion‘ sprechen zu können?) verbirgt sich unver-

<sup>33</sup> Zimmer Bradley, Marion: *Die Nebel von Avalon*, Frankfurt a.M. 1987, S. 1117.

<sup>34</sup> Clément, Catherine: *Theos Reise. Roman über die Religionen der Welt*, München 1998; dtv 2000. Zur Aufführung des Romans: Konn, Maren (Hg): *Theos Reise. Jugendstück mit Musik* von Christian Gundlach, Landesbühne Hannover 2003 (Freundlicher Hinweis von Peter Antes).

<sup>35</sup> Müller, Friedrich Max: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, a.a.O., S. 5.



meidbar die vielverhandelte Definitionsproblematik von ‚Religion‘. Aber auch, nun weiter greifend, das Problem, ob ‚Religion‘ ohne bestimmte kulturelle Kontexte, zu denen wohl vor allem eine schriftliche Überlieferung gehört, überhaupt sicher ‚identifiziert‘ werden kann.

Von einer Popularisierung von Religion ‚in toto‘ läßt sich, streng genommen, die kompetente Vermittlung von aktuellen religionswissenschaftlichen Positionen und Entwicklungen an eine allgemeine Öffentlichkeit unterscheiden. Diese Popularisierung von Religionswissenschaft ist das Gegenstück zu ihrer Professionalisierung als Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Hintergrund dieses vor allem in den Naturwissenschaften ablaufenden Distanzierungs-Prozesses ist eine Etablierung von Methoden und Fachsprachen, die nun auch auf diesem Gebiet den ‚Laien‘ erzeugte. Aus der Distanz zwischen elaborierter Fachwissenschaft und Aufklärungsinteresse entwickelt sich in vielen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts ein neues Verhältnis zur ‚Öffentlichkeit‘, in der Weise, daß die Wissenschaften nun ihre „Orientierungsansprüche über Popularisierungen durchzusetzen suchen“.<sup>36</sup> Im 20. Jahrhundert hat sich vor allem für den Bereich der Naturwissenschaften der Typ des Fachjournalisten herausgebildet, der ‚aus dem Fach‘ kommend in den Medien neueste Forschung zu vermitteln vermag. Vor einigen Jahren wurde im Vorwort zu einem Sammelband über den Islam in den Medien<sup>37</sup> das Fehlen eines ‚Fachjournalisten für Religion‘ beklagt. In einer Zusammenarbeit der Wiener Religionswissenschaft und des Österreichischen Rundfunks sind diese Postulate weithin erfüllt und bieten nun neue Möglichkeiten, das Problem von ‚Religion in der Öffentlichkeit‘ neu anzugehen: Wer tritt in der Öffentlichkeit (und für die Öffentlichkeit) mit Fachkompetenz auf, wenn ein Bedarf an Information über Religionen (und deren Theologien) besteht? Wenn es richtig ist, daß der Journalist in der Aufklärung geboren wurde,<sup>38</sup> ist ein auf Religionen spezialisierter Wissenschaftsjournalismus nicht nur die logische Konsequenz einer *science of religion*, sondern noch mehr: Desiderat für eine Epoche, die man als die Phase von „Religion nach der Aufklärung“ bezeichnet hat.

## 6. Die ‚doppelte Professionalisierung von Religion‘

Ein besonderes Problem der Religionswissenschaft liegt darin, daß sie das Ergebnis eines Professionalisierungsprozesses ist, der seinerseits in Konkurrenz zu Professionalisierungen ‚innerhalb‘ von Religionen (vor allem den Theologien) steht. Hier sind dann die Grenzen zwischen internen religiösen Professionalisierungsprozessen und einer Religionswissenschaft, die solche internen, einer Reli-

<sup>36</sup> Lepenies, Wolf: Wissenschaftskritik und Orientierungskrise. In: Lübke, Hermann (Mithverf.): Der Mensch als Orientierungsweise? Ein Interdisziplinärer Erkundungsgang, Freiburg i.Br./München 1982, S.67-106. Hier: S.105.

<sup>37</sup> Der Islam in den Medien. Hg. vom Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft, Studien zum Verstehen fremder Religionen 7, Gütersloh 1994, S.9f.

<sup>38</sup> Martens, Wolfgang: Die Geburt des Journalisten in der Aufklärung. In: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 1, 1974, S. 84-98.

gion zuzuordnenden Prozesse, heißen sie nun Ritualistik, Philosophie oder Theologie, *zum Gegenstand hat*, erkennbar und wissenschaftstheoretisch klar zu fassen: Die unterschiedlichen Theologien sind als Teile ‚ihrer‘ Religionen grundsätzlich *Gegenstand* der Religionswissenschaft. In dieser Einbeziehung der Theologien in den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft spiegelt sich ein weiteres Mal das Problem, das die Ausdifferenzierung der Wissenschaften nach der französischen Aufklärung nach sich gezogen hat: Im Blick auf Religion als spezifischem (aber nicht exklusivem) Gegenstand einer Wissenschaft – Kunst, Recht, Musik oder Wirtschaft als Gegenständen der Kunstgeschichte, Rechtsgeschichte, Musikgeschichte und Wirtschaftsgeschichte auf ihren Gegenstandsfeldern vergleichbar – überlagern sich im 19. Jahrhundert unterschiedliche Muster, mit Konsequenzen bis in die Gegenwart. Gravierend ist hier, daß die christlichen Theologien bis ins 20. Jahrhundert den Anspruch erheben konnten, zugleich die Religionswissenschaft der eigenen Religion zu sein. Adolf von Harnacks vehemente Polemik gegen eine Allgemeine Religionsgeschichte<sup>39</sup> versteinert für eine gewisse Zeit diese vermeintliche Arbeitsteiligkeit. Religionswissenschaft habe sich, so Harnack in einer viel beachteten Rede von 1901<sup>40</sup>, auf nichtchristliche Religionen zu beschränken, sie steht in Harnacks wissenschaftstheoretischem Modell in Bezug auf diese Religionen auf derselben Stufe wie die christliche Theologie gegenüber dem Christentum. Wenn die Theologie im selben Verhältnis zum Christentum steht, wie die Religionswissenschaft zu den anderen Religionen, werden ihre Aussagen mehrdeutig. Die wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten setzen sich an dem Punkt fort, an dem die Religionswissenschaft ihrerseits Teil eines durch Wissenschaft geleisteten Mediatisierungsprozesses von Religionen ist: Religionswissenschaft ist selbst – wie an Ficino als einem Vorläufer und dann an F.M. Müller gezeigt – eine Komponente der Europäischen Religionsgeschichte und im gleichen Zeithorizont entstanden, in dem sich eine ‚wissenschaftliche Theologie‘ herausbildete. Das kann aber nicht ausschließen, daß die christlichen Theologien – ebenso wie die Theologien anderer Religionen – auch Gegenstand der Religionswissenschaft sind.

<sup>39</sup> Dazu jetzt Gladigow, Burkhard im Vorwort zu Gotzmann, Andres/Makrides, Vasili-os/Malik, Jamal/Rüpke, Jörg (Hg.): Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte 1, Marburg 2001, S. 11-15.

<sup>40</sup> Harnack, Adolf: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm III, Berlin 1901; auch in: Harnack, Adolf von: Reden und Aufsätze 2, Giessen 1904, S. 161-187. Zum historischen Rahmen die Beiträge bei Nowak, Kurt/Oexle, Otto Gerhard (Hg.): Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, Göttingen 2001.