

Burkhard Gladigow

„Religion“ als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften: Biologie, Verhaltenswissenschaften, Kulturwissenschaften

1. Die Ausdifferenzierung der Wissenschaften und ihre Konkurrenz auf dem Gebiete religiöser Aussagen

Mit der zunehmenden Ausdifferenzierung von Wissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert leben die Fragen nach der Autonomie ihrer Gegenstände in je anderem Gewande wieder auf. Prekär werden diese Konkurrenzen zwischen Gegenständen und Methoden jeweils an den Punkten, an denen unterschiedliche Wissenschaften den Anspruch erheben, auf denselben Gegenstand zuzugreifen, vor allem aber, wenn Wissenschaften und „Religion“ Aussagen über denselben, für jeweils eine Wissenschaft zentralen Gegenstand machen. Als Muster von Polemik, Widerlegung, „Aufklärung“ sind solche Konkurrenzen typische Konstellationen einer europäischen Religionsgeschichte und haben meist eine lange, in Phasen geringerer Differenzierung der Wissenschaften zurückreichende Tradition: Die anderen Götter, die fremden Kulte oder die neuen Religionen werden jeweils als falsch, gefährlich, wirkungslos, nichtexistent bezeichnet. Von diesen älteren Mustern unterscheiden sich die hier angesprochenen dadurch, daß *konkurrierende* Aussagen gemacht werden, deren Aufgabe gerade keine Widerlegung oder Außerkraftsetzung sein soll, sondern eine Art Modifikation oder Affirmation in einem anderen Beschreibungssystem.

Dafür gibt es ein sehr frühes, zugleich plakatives Beispiel: die „Theologie“ des epikureischen Atomismus¹: Epikur macht im Rahmen seines entwickelten Atomismus Aussagen über die (griechischen) Götter, die „gleichen“ Götter, die zu seiner Zeit kultisch verehrt werden. Diese Götter seien, so Epikur, in den „Zwischenwelten“ (*metakósmia*) lebende Komplexe besonders feiner Atome, anthropomorph und in idealer Existenzform, – jedoch ohne jede Macht und ohne Bedeutung für die Menschen. Die Götter der Griechen werden also nicht als Illusion, Erfindung – oder Könige einer frühen Zeit – ‚entlarvt‘, sondern ‚bildgetreu‘ atomistisch rekonstruiert. Die Reaktionen der antiken Gläubigen waren freilich, soweit uns die Quellen informieren, eher distanziert: Eine solche Beschreibung der Götter lief nach antikem Verständnis auf Atheismus hinaus. Das hier zum ersten Mal sichtbare Grundproblem konkurrierender Prädikationen bleibt durch die europäische Religionsgeschichte hin bestehen: Gott oder die Götter beispielsweise als Kraft, Feld, Wirbel, Prinzip der

¹ D. Lemke, „Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion“, *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 1973.

Evolution oder Raum-Zeit-Matrix zu bezeichnen, begleitet die Entwicklung der Wissenschaften und trifft regelmäßig auf den Einspruch der Theologien. Einerseits werden ‚Gottesbeweise‘ in einem neuen Medium nicht grundsätzlich abgelehnt, andererseits aber wird eine Art theologisches ‚Selbst-Interpretationsmonopol‘ vertreten, das die letzte Konsequenz einer Professionalisierung von Religion ist.

Damit ist ein Problem berührt, das auch die Geschichte der im 19. Jahrhundert entstehenden Religionswissenschaft begleitet.² Wenn Wissenschaften vorgeben, über die gleichen Gegenstände zu handeln wie die Religionen selber, sind Konflikte unterschiedlichster Art vorprogrammiert. Gott, Seele, Geschichte, Schöpfung und Weltende sind solche Gegenstandsfelder, für die unterschiedliche Wissenschaften Kompetenz beanspruchen. Dafür im folgenden drei Felder von Beispielen aus unterschiedlichen historischen und systematischen Kontexten: Physikotheologie, Philologien, Komparatistik, Biologie und Evolutionismus, Dynamismus, die jeweils nur dazu dienen sollen, die Konkurrenzsituationen zu bestimmen, die zwischen dem Wechsel der externen Beschreibungssysteme (und -Sprachen) und einem internen Professionalisierungsanspruch bestehen.

2. ‚Religiöse Gegenstände‘ im Kompetenz-Streit zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie

Die französische Aufklärung ist jene Phase der europäischen Religionsgeschichte, in deren Konsequenzen das Verhältnis von Naturwissenschaften und Religion neu und in für die Folgezeit programmatischer Weise gestaltet wird. In der Rezeption vor allem der Spätaufklärung durch ein breites Publikum³ entwickelt sich jene Schärfe, die Religion und Naturwissenschaften zu konkurrierenden und sich insbesondere im Blick auf Erkenntnis der Natur ausschließenden Systemen macht. Für die Mehrzahl der führenden Naturwissenschaftler vor der Aufklärung stand die Naturwissenschaft jedoch nicht in grundsätzlicher Opposition zur ‚Religion‘. Wissenschaftler wie Galilei, Leibniz und Newton siedelten, trotz unverkennbarer Differenzen im einzelnen, ihre Wissenschaften durchaus innerhalb eines christlichen Weltbildes an, glaubten gegebenenfalls Belege für die göttliche Einrichtung liefern zu können. Mit ganz wenigen Ausnahmen war für die großen Naturwissenschaftler vor dem 18. Jahrhundert ihre Wissenschaft nicht eine Gegeninstanz zur Religion, sondern durch ihre wissenschaftlichen Entdeckungen wurde die göttliche Einrichtung der Welt erst sichtbar, lieferte Beweise für das Dasein Gottes.⁴ Für sie stehen wissenschaftlicher Fortschritt und Religion nicht in einem Widerspruch, sondern jener findet durchaus im Rahmen dieser statt. Erst infolge der Aufklärung wird Naturwissenschaft zum

² H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München 1997.

³ Dazu H. Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800* (1949; Neudruck 1965).

⁴ Etwa John Ray, *The Wisdom of God manifested in the Works of Creation*, London 1691.

Gegenmodell von Religion gemacht – die Naturphilosophie der Romantik markiert fast gleichzeitig bereits die Gegenbewegung,⁵ die nun jene neuplatonischen, hermetischen Komponenten der Renaissance-Wissenschaften wiederbelebt.

Die bis ins 18. Jahrhundert hineinreichende Physiko-Theologie ist ein herausragendes Beispiel für diese Tradition; William Derhams Buchtitel von 1713 „*Physico-Theologia, or a demonstration of the being and attributes of God, from the works of creation*“ ist programmatisch und wird für eine ganze Literaturgattung namengebend. Ein besonderes Verdienst dieser Physiko-Theologie liegt in ihrem Selbstverständnis als Öffentliche Wissenschaft: Die Begeisterung eines breiten, bürgerlichen Publikums für Naturwissenschaften wird von reisenden Experimentatoren genährt, die vor allem physikalische Experimente in Jahrmarktähnlichen Veranstaltungen vorführten. Wie in England und Frankreich entwickelt sich auch in Deutschland im 18. Jahrhundert eine „populärwissenschaftliche Aufklärung“,⁶ deren Wirkungen deutlich über Physik und Chemie hinausgingen. Die *demonstratio ad oculos* wird eine Art Volksvergnügen, zugleich stellt sie sich explizit in den religiösen Rahmen der Physikotheologie: „Die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes aus der Betrachtung natürlicher Dinge“ ist der Titel einer der in Deutschland für Experimentalphysik (!) werbenden Zeitschriften, „Die Ehre Gottes aus der Betrachtung des Himmels und der Erde“, der einer anderen. Dieser Einfluß auf die sich erst allmählich etablierenden Experimentalwissenschaften⁷ ist erst in letzter Zeit gewürdigt worden, während umgekehrt die unmittelbaren Auswirkungen der Reformation auf eine „Profanierung der Natur“ wahrscheinlich überschätzt wurden.

Die Plädoyers der Physikotheologen für Detailforschung, Beobachtung und Experiment setzen sich – mit einem geänderten Referenzrahmen – in den optimistischen Entwürfen der Aufklärung fort; sie stehen im Gegensatz zu den Auffassungen vom Altern und Verfall der Welt und jenen negativen Bewertungen durch die lutherische Orthodoxie, die eine positive Bewertung der Naturforschung nicht ohne weiteres zuließen. Die Theologie der alten Kirchen hatte im Anschluß an Genesis 1,28 („Machet Euch die Erde untertan...“)⁸ und unter Verwendung stoischer Teleologie gleichzeitig die Herrschaft des Menschen über die Natur (das *dominium terrae*) behauptet – und Vollständigkeit und Vollendung der Welt.⁹ Dies war die Konzepti-

⁵ Zu den Rahmenbedingungen H. Schipperges, *Weltbild und Wissenschaft*, Hildesheim 1976, 7-25; systematisch zum Wissenschaftsverständnis G. Kamphausen, Th. Schnelle, *Die Romantik als naturwissenschaftliche Bewegung*, *Report Wissenschaftsforschung* 14, Bielefeld 1979.

⁶ Vgl. auch A. Schöne, *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*, München 1982, 49ff.

⁷ Dazu Udo Krolzik, „Das physikotheologische Naturverständnis und sein Einfluß auf das naturwissenschaftliche Denken im 18. Jahrhundert“, *Medizinhistorisches Journal* 15, 1980, 90-102.

⁸ Zur Geschichte der Deutung D. Jobling, „And have dominium ...“, *The Interpretation of Old Testament Texts Concerning Man's Rule over the Creation*, New York 1972; H. Baranzke; H. Lamberty-Zielinski, „Lynn White und das dominium (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte“, *Biblische Notizen* 76 (1995) 32-61.

⁹ Zum historischen und systematischen Rahmen, H. u. M. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlin 1956, 94ff.; O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study on the History of an*

on, die mit den verschiedensten Konsequenzen bis zum ausgehenden Mittelalter Gültigkeit hatte. Daneben findet sich ansatzweise ein andere Tradition, die sich an Genesis 2,15 anschließt und nun, in deutlicher Absetzung gegen die Antike, Arbeit nicht als Aufgabe von Sklaven ansieht, sondern als Mitarbeit an der Schöpfung zur ihrer Vollendung.¹⁰ Die systematische Verbindung beider Traditionen findet sich, nach einem Vorspiel bei Francis Bacon, in der bereits angesprochenen Physiko-Theologie des 18. Jahrhunderts: Die Naturordnung ist teleologisch auf den Menschen hin entworfen, und der Mensch ist aufgerufen, die Natur unter Gottes Führung zu verändern und in eine verbesserte Harmonie bringen. Erst im Rahmen dualistischer Muster, die die Welt zugleich ‚entgötterten‘, werden Eingriffe in die Natur völlig unproblematisch, mit dem Anspruch auf das *dominium terrae* gar zur Erfüllung eines göttlichen Auftrags. Die heftig umstrittene Lynn White-These, die die Entsakralisierung der Natur und den Herrschaftsauftrag aus Genesis 1, 26-28 zum (mittelalterlichen!) Ausgangspunkt der modernen ‚ökologischen Krise‘ machte, hat – in den unterschiedlichsten Variationen – auch in den Theologien zu Reaktionen geführt: „The Greening of Religion“ (R.F. Nash).

3. Romantische Naturphilosophie: „Die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt“

In Deutschland hat vor allem Schellings spekulative, romantische Naturphilosophie den Rahmen bestimmt, innerhalb dessen in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ein harmonisches Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion gesehen wird. Das Forum der Diskussion bilden die von Lorenz Oken 1816 ins Leben gerufenen Zeitschrift ‚Isis‘ und die 1822 gegründete „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte“ mit ihren Mitteilungen. Die Naturphilosophie, als die „Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt“ definiert, ist für Carl Gustav Carus in seiner Rede auf der ersten Versammlung der Naturforscher und Ärzte die unbezweifelte Grundlage für seine „Anforderungen an eine künftige Bearbeitung der Naturwissenschaften“: „Der Zweck des menschlichen Daseins besteht im vollkommensten Vereinleben des Menschen mit dem göttlichen Wesen, dessen irdisches Abbild zu seyn seine hohe Bestimmung ist. Dieser Idealzustand manifestiert sich in Anerkennung, in Wahrheit, in Schönheit und Güte; ihn zu erreichen, dient die Naturwissenschaft ...“.

Hier haben wir, in aller Deutlichkeit, eine *Reaktion* auf jene durch die Aufklärung erzeugte Frontstellung zwischen Naturwissenschaften und Religion. Zu den religionskritischen Implikationen der die Zwischenphase der Physikotheologie ablösen-

Idea, Cambridge Mass. 1936; M. Foss, *The Idea of Perfection in the Western World*. Princeton N.J. 1946.

¹⁰ J. Leclerq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963.

„Religion“ als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften

den französischen Aufklärung hatte es gehört, daß Naturwissenschaft nun zur Gegeninstanz von Religion gemacht wird.¹¹ Wissenschaft nach dem Modell von Naturwissenschaften wird zum Herzstück einer Befreiung des Menschen von den Ansprüchen der „Ideologien“ erklärt. Modell und ‚Gegenmodell‘ leben davon, daß die Aussagen und Ansprüche der Wissenschaften auch religiöse Gegenstände direkt betreffen, jene Gegenstände, auf die auch die Religionen sich beziehen. Im Rahmen der romantischen Naturwissenschaft werden nun noch einmal Galvanismus und Mesmerismus, Magnetismus und Siderismus in einem spekulativen Konglomerat zusammengeschlossen, dessen Brüchigkeit freilich den Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion zugunsten der ersteren zu entscheiden schien. Um die Mitte des Jahrhunderts, mit dem ‚Materialismusstreit‘ in der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte, an dem sich Vogt, Moleschott, Wagner, Ludwig Büchner, Robert Mayer, Virchow und viele andere beteiligten, bricht die romantische Naturwissenschaft als Konzept weitgehend zusammen. Viele ihrer Motivationen und Ideen lassen sich jedoch bis in die Gegenwart verfolgen, vor allem in dem Bestreben, der Natur eine gemeinsame und höhere Ordnung¹² zu unterstellen, in Entwürfen, die in reiner ‚kosmischer Religiosität‘ das pantheistische Modell wiederaufnehmen oder den gnostischen Dualismus von ‚Geist und Materie‘ in einer Verbindung von Kernphysik und Relativitätstheorie¹³ aufgehoben sehen. Die Auseinandersetzungen, die im 19. Jahrhundert wissenschaftliche Vorstöße auf für religiöse Interpretationen ‚zentrale Punkte‘, wie die Etablierung der organischen Chemie oder der Abstammungslehre in der Biologie¹⁴ begleiten, werden zunächst vielfach noch im Sinne romantischer Naturphilosophie gelöst oder ihre Lösung davon beeinflusst.

4. Gottesvorstellung und naturwissenschaftlicher Fortschritt

Experimente und Publikationen über Magnetismus und Elektrizität,¹⁵ aus naheliegenden Gründen konnten die Autoren beide Phänomenbereiche nicht säuberlich voneinander unterscheiden, berühren bereits im 17. und 18. Jahrhundert in mehrfa-

¹¹ Allgemein hierzu F. Tenbruck, „Wissenschaft und Religion“, in: J. Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, 217-244; zu Einzelfragen U. Krolzik, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, 1988.

¹² Hierzu unter umfassender Aufarbeitung der pantheistisch-monistischen Perspektive W. Gebhard, „Der Zusammenhang der Dinge. Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts“, *Hermaea* 47, Tübingen 1984.

¹³ Vgl. E. Charon, *Der Geist der Materie*, Frankfurt 1982 dazu B. Gladigow, „Wir gläubigen Physiker. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen“, in: H. Zinser (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 329 ff.

¹⁴ Überblick aus der Sicht eines den Darwinismus ablehnenden Biologen durch J. Illies, „Biologie und Theologie im 20. Jahrhundert“, in: H. Vorgrimmler; R. Van Der Gucht (Hgg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* Bd.1, Freiburg 1969, 160-194; vgl. ferner J.C. Greene, *Darwin and the Modern World-View*, Baton Rouge 1961.

¹⁵ Einen Überblick bietet J.L. Heilbron, *Electricity in the 17th and 18th Centuries*, Berkeley 1979.

cher Hinsicht auch die Strukturen der Gottesvorstellung selber. Wirkung und Präsenz Gottes in der Welt waren in der naturwissenschaftlich interessierten Öffentlichkeit nun nicht mehr notwendig an der – im wesentlichen antiken – Lichtsymbolik und ihrer Metaphysik¹⁶ orientiert. Magnetische und elektrische Phänomene, einem staunenden Publikum auf dem Markt vorgeführt, boten ein neues Plausibilitätsschema für Gottesvorstellungen. Ernst Benz hat für diesen Bereich naturwissenschaftlicher und religiöser Entwicklungen in seiner Untersuchung ‚Theologie der Elektrizität‘¹⁷ daraufhingewiesen, „wie die im Verlauf des 18. Jahrhunderts sich vollziehende Entdeckung der Elektrizität eine höchst bedeutsame Umgestaltung des Gottesgedankens, der Anschauung von der Gegenwart Gottes in der Welt, und im Gefolge dieser neuen Gottesidee auch ein völlig neues Verständnis vom Verhältnis von Seele und Leiblichkeit, von Geist und Materie, von Leben und Stoff mit sich brachte.“

Die angesprochenen neuen Symbolsysteme unterscheiden sich von der traditionellen Lichtsymbolik an dem Punkt grundsätzlich, daß sie sich nicht auf Alltagserfahrung berufen können, sondern nur in der aktuellen Forschung, d.h. konkret auf dem Experimentiertisch präsent sind. „Der große Elektricus Divisch ging den Werken Gottes nach, nahm die heilige Schrift zur Regel und er fand, was alle Metaphysik übertrifft. Er zog einem Menschen in distans das elektrische Feuer aus dem Leibe, zum Vorspiel dessen, was Zacharias 14,12 zu lesen. Dies ist die wahre Metaphysik, welche nicht nur Worte, sondern Wirkungen hervorbringt“, so Oetinger über Divisch.¹⁸ Das Auffallende an diesen Konzeptionen einer frühen Experimentalphysik ist, daß ‚die Physiker‘ Aussagen über ‚Gott‘ und ‚Welt‘ machen, die sich an den Aussagen der christlichen Theologien messen lassen wollen, deren Differenzen aber ‚theologisch‘ bewertet werden können.

5. Die Präsenz von ‚Religionen‘ im Medium von Philologien

Lief die Ausdifferenzierung religiöser und naturwissenschaftlicher Muster über divergierenden Bewertungen von Materie, Raum und Wirkung, so orientierte sich eine beginnende philologisch-historische Bewertung weitgehend an einem einheitlichen Begriff von ‚Religion‘, einem als einheitlich *generierten* Begriff von Religion. Basis diese Begriffs von Religion und Fundament seiner ideenpolitischen Verwendung ist, daß in alten und fremden Kontexten ‚Religion‘ jeweils das ist, was durch

¹⁶ Vgl. etwa R. Bultmann, „Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum“, in: *Philologus* 97, 1948, 1-36; D. Bremer, *Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik*, Bd. 17, Archiv f. Begriffsgeschichte, 1973, 7-35.

¹⁷ E. Benz, *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, Abh. der Akad. Mainz, geistes- und sozialwiss. Kl. 1970, 12; das Zitat auf S. 6 (690).

¹⁸ Zitiert bei Benz S. 86.

„Religion“ als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften

das Christentum ersetzt worden ist oder ersetzt werden kann. Also eine missions-theologische Perspektive, die mit „Religion im Singular“ operiert und von daher im Blick auf eine bestimmte Kultur „Religion“ alternativ bzw. exklusiv konstruiert.¹⁹ Die eine, die christliche Religion, schließt grundsätzlich alle anderen aus; Akkommodationen, Pluralismen, Alternativen „scheitern“ an einer über die Wahrheitsfrage akzentuierten Soteriologie. Für die kulturelle und religiöse Tradition Europas hatte das im Übergang von Antike zu Christentum bedeutet, daß man kulturelle Träger (oder notwendige Kontexte) der „heidnischen“ Religion, wie Architektur, Literatur oder Kunst, uminterpretieren mußte: Über das Umwertungs-Schema „Desakralisierung durch Ästhetisierung“ (*potius artis pretio quam divinitate metienda*) ist viel gehandelt worden²⁰.

Mit der Renaissance können dann jene als (nur) „ästhetisch“ klassifizierten Traditionen von Fall zu Fall wieder gegengelesen, wieder als religiöse Traditionen verstanden werden: Die „Bilder“ der antiken Götter, die Literatur-Mythologie, vor allem aber religiöse Texte entfalten neue Potentiale, die über die landläufigen ästhetischen und philosophischen Traditionen hinausgehen. Das Dilemma von Rezeption und „Wiederentdeckung“ läßt sich auch auf das Problem „philologischer Praxis“ beziehen: Das Lesen eines religiösen Textes kann – auch nach antiker Praxis – als Kultakt verstanden,²¹ Interpretieren gar als Gottesdienst angesehen werden. So gibt es zwischen spätantiken Lesemysterien, neuplatonischer Kommentierungs- und Meditations-Praxis und beginnender Text-Philologie der Renaissance ein breites Übergangsfeld, das das Umgehen mit normativen Texten in einem Revitalisierungsschema präsentiert: Ziel der humanistischen Philologen ist es, die antiken Texte durch Lesen und Verstehen zu verlebendigen, wiederzubeleben.

Als Transportmedium für Religionen, nun fremde Religionen, haben sich im Kontext der europäischen Wissenschaften vor allem Texte erwiesen, von „ihren“ Philologien betreut oder gar entdeckt. In gewisser Weise lösen Editionen und ihre Verbreitung das System von Handelswegen ab, über das sonst – viele Jahrtausende lang – Religionen, gleichsam als Beiladung von Waren, transportiert worden sind. Das Charakteristische an diesen Vorgängen ist, daß die Philologien nun Texte aus höchst unterschiedlichen Zeithorizonten und Kulturen bereithielten, Texte, die aus ihrem kulturellen und zeitlichen Horizont herausgerissen waren und aus einer kulturellen Textpflege und Sinnpflege heraus²² in das Medium Wissenschaft eintraten: Philologien als spezifisch europäisches Medium eines Diffusions- oder Enkulturationsprozesses.

¹⁹ Dazu D. Sabbatucci, „Kultur und Religion“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1, 1988, 43-58.

²⁰ H. Cancik, „Nutzen, Schmuck und Aberglauben. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert“, in: H. Zinser (Hg), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 65-90.

²¹ Dazu B. Gladigow, „Der Kommentar als Hypothek des Textes“, in: J. Assmann, B. Gladigow (Hgg), *Text und Kommentar*, München 1995, 35-50 mit weiterer Literatur.

²² Zu beiden Begriffen J. und A. Assmann, in: dies. (Hg), *Kanon und Zensur*, (Archäologie der literarischen Kommunikation II), München 1987, 11 ff.

Auf diese Weise konnten Philosophie und Philologien über lange Jahrhunderte Überlieferungen und Traditionen präsentieren – oder von Fall zu Fall wiederbeleben –, die keine ‚Träger‘ mehr hatten, oder die noch nie Träger (im Weberschen Sinne) hatten, die also nur im Medium von Wissenschaften²³ transportiert wurden. Renaissance, Humanismus und Romantik haben ihre Alternativen zur abendländisch-christlichen Kultur²⁴ 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 in einem christlichen Pantheismus aufgehen, oder eine neue Religion konstituieren. Die Funktion der Germanistik 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 unmittelbare religiöse Tradition, sie ist im allgemeinen durch die christliche Missionierung abgebrochen,²⁵ 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 Fachvertreter gewissermaßen mit den Inhalten „ihrer Texte“ identifizieren.

Die Rückwirkung philologisch-historischer Forschung auf das ‚Angebot an religiösen Traditionen‘ ist also eine wesentliche Komponente der Europäischen Religionsgeschichte. Klassische Philologie und Germanistik haben offensichtlich auf ihren Gebieten der Forschung nicht nur Gegenstände erschlossen, sondern von Fall zu Fall auch Religionen ‚transportiert‘- oder ‚(re-)generiert‘. Religionshistorisch beachtlich ist, daß bis weit in das 20. Jahrhundert hinein ein ‚Import‘ fremder Religionen nach Europa weitgehend über Texte lief, archäologische Zeugnisse, Kultgeräte oder gar ‚Kultorte‘ spielen erst in der jüngsten Zeit im Rahmen einer New Age-Praxis eine gewisse Rolle.

6. Vergleich und Evolutionismus: „The True Religion of the Future“

Mit der zunehmenden Präsenz fremder und ferner kulturelle Muster – gar einer ‚Neuen Welt‘ – in Texten und Berichten wachsen die methodischen Anforderungen

¹¹ ist konstitutiver Teil einer ‚Europäischen Religionsgeschichte‘, dazu B. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“, in: H.G. Kippenberg u. B. Luchesi (Hg), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 71-92.

²⁴ Dazu auch J.H.W. Rosteutscher, *Die Wiederkunft des Dionysos*, Bern 1947, 41 ff.

²⁵ Zu diesen Prozessen die Beiträge in: H. Zinser (Hg), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986.

„Religion“ als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften

problematisch. Es geht zunehmend nicht mehr um *imitatio* und *aemulatio* unter den Bedingungen eines direkten Kontaktes, sondern um die grundsätzlichere Frage der Vergleichbarkeit und der Ziele – und der möglichen ‚Ergebnisse‘ des Vergleichs. Für den religiösen Bereich ist dabei nicht so wichtig, unter welchen Prämissen das Vergleichsmaterial gewonnen wurde, als vielmehr, mit welchen Interessen der Vergleich durchgeführt wird. Das „christliche Vergleichswesen“, das mit der Renaissance und der Entdeckung Amerikas einsetzt und „den Eroberern der modernen Welt ein wütendes Vorurteil der Einheit“²⁶ vermittelte, ist ein handfestes Beispiel für die Verbindung von Vergleich und Interesse – und zugleich ein höchst konkreter religionshistorischer Vorlauf für die Entstehung der Komparatistik im Zeitalter des Kolonialismus. Der Vergleich als Methode scheint mehr als andere Verfahren eine Brücke zwischen außerwissenschaftlichen Rahmenbedingungen und internen wissenschaftlichen Entwicklungen,²⁷ zwischen externem und internem Kontext, abgeben zu haben. So ist es wohl kein Zufall, daß sich – wissenschaftsgeschichtlich gesehen – der Vergleich sowohl mit aufklärerischen als auch romantischen Prämissen lieren ließ, wie – in spezifischer Weise zwischen Evolutionismus und Historismus vermittelte.

Mit der Veröffentlichung von Darwins *Origin of Species* im Jahre 1859 – im Zeithorizont der entstehenden Religionswissenschaft – wird der Evolutionismus auch Interpretationsmuster für kulturelle Prozesse, Evolution wird auch Religion in ihrer Gesamtheit unterstellt. „...*Religion became something which it had never really been before. From being a body of revealed truth, it became a developing organism,*“ beschreibt Sharpe²⁸ zutreffend die Situation. Das evolutionistische Interesse ist freilich in charakteristischer Weise nicht auf Differenzierungsbedingungen gerichtet, sondern auf den Ursprung und Urgrund von Religion. Mit Spencer, Lubbock und Tylor setzen die evolutionistischen Theorien auf dem Gebiete der Religion ein, die jeweils auf gemeinsame Ursprünge aller Religionen und eine unilineare Deszendenz („*Darwinism makes it possible*“) hinauslaufen. In die Programmatik des Vergleichens geht auf der allgemeinsten Ebene die grundsätzliche Überzeugung der europäischen Aufklärung ein, die Menschheit sei über alle historischen Erscheinungsformen, auch die religiösen, mit sich identisch.

Am Ende des 19. Jahrhunderts entsteht im Rahmen der deutschen Darwin-Rezeption mit den ‚Welträtseln‘ Ernst Haeckels der ‚Gründungstext‘ des Deutschen Monistenbundes, nach Auguste Comtes ‚*Religion de l'humanité*‘ die zweite große auf Wissenschaft gegründete ‚Religionsstiftung‘ des 19. Jahrhunderts. Im Jahre 1899 hat der Jenenser Zoologe und Morphologe Ernst Haeckel die Schrift „Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie“ veröffentlicht, die zum

²⁶ J. Solé, *Christliche Mythen. Von der Renaissance bis zur Aufklärung*, Frankfurt 1982, S.110 ff.; das Zitat auf S. 114.

²⁷ Dazu B. Gladigow, „Vergleich und Interesse“, in: H.-J. Klimkeit (Hg), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden 1997, 113-130.

²⁸ E. J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975, S. 48.

zentralen Text der monistischen Religion werden sollte. Mit einer Gesamt-Auflage von mehr als 400 000 Exemplaren und Übersetzungen in 25 Sprachen sind die Welträtsel der erste ‚Bestseller‘ in der deutschen Buchgeschichte. Die Resonanz verdankt das Buch wohl seinem in den Buchtitel hineingenommenen Aufklärungsanspruch, seiner Verbindung zum Deutschen Monistenbund als ‚Trägerschicht‘ und den Arbeiterbildungsvereinen als Rezeptionsraum. In den ‚Welträtseln‘ kulminiert die Auseinandersetzung des 19. Jahrhunderts über die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion,²⁹ die Unvereinbarkeit von christlicher Dogmatik und Naturwissenschaften,³⁰ – und die Setzung einer modernen, wissenschaftsbegründeten ‚Naturreligion‘.

Der programmatische Titel ‚Welträtsel‘ nimmt bezug auf die berühmte Rede von Emil Du Bois-Reymond in der Leibniz-Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften von 1880,³¹ – in der Du Bois-Reymond sieben Welträtsel unterscheidet, deren Lösung den Wissenschaften noch nicht gelungen sei oder die überhaupt nicht lösbar seien. In dem 1907 geschriebenen Nachwort zu den Welträtseln bezeichnet Haeckel den Monismus als die „einheitliche Weltanschauung der modernen Naturwissenschaft am Ende des neunzehnten Jahrhunderts“ und die neue Ausgabe der Welträtsel als „Glaubensbekenntnis der reinen Vernunft“. Das neue Jahrhundert, „das monistische Jahrhundert“ ist für Haeckel durch die gelösten Rätsel charakterisiert, seine Erwartung, auch die offen gebliebenen ließen sich lösen, lassen ihn ein „Glaubensbekenntnis der reinen Vernunft“ ablegen. Es hat – trotz der kontroversen Positionen – eine gewisse Logik, daß sich an Du Bois-Reymonds *Ignorabimus* und *Laboremus* und sein bildungspolitisches Programm mit den ‚gelösten‘ Welträtseln Haeckels eine naturwissenschaftliche ‚Aufklärung‘ anschloß, die selber religiöse Züge annahm. Eine „wahre, vernünftige Naturreligion“ auf der Basis eines aktuellen Darwinismus hatte Haeckel bereits 1877 gefordert.

Viele Thesen der späteren Evolutionsbiologen sind durch das Bestreben charakterisiert, ‚Religion‘ (letztenendes im abendländisch-christlichen Verständnis) nicht nur kulturgeschichtlich möglichst weit an den Anfang zu rücken, sondern nun auch stammesgeschichtlich zu bestimmen. Manche der Argumente scheinen auf einen ‚biologischen Gottesbeweis‘, zumindest aber ‚Religionsbeweis‘ hinauszulaufen. Die Erschütterung, die Darwin für den christlichen Glauben, den Mensch als Geschöpf

²⁹ Programmatisch formuliert in dem ‚Glaubensbekenntnis eines Naturforschers‘ bei E. Haeckel, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, Leipzig 1919, 16. Aufl.

³⁰ Zum Kontext der Kontroverse R. Kuschel, *Antimaterialistische Medizin und ihr Verhältnis zur Religion im 19. Jahrhundert*, Diss.med. Kiel 1979; H. Schipperges, *Weltbild und Wissenschaft*, Hildesheim 1976 und, für den Beginn des Jahrhunderts, G. Kamphausen; Th. Schnelle, *Die Romantik als naturwissenschaftliche Bewegung*, Bielefeld 1979.

³¹ Zum Rahmen des Ignorabimus-Streites H. Lübke, „Wissenschaft und Weltanschauung. Ideenpolitische Fronten im Streit um Emil Du Bois-Reymond“, in: G. Mann (Hg.), *Naturwissen und Erkenntnis im 19. Jahrhundert: Emil Du Bois-Reymond*, Hildesheim 1981, 129-148.

„Religion“ als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften

Gottes, im 19. Jahrhundert hatte,³² schwingt in vielen der biologischen Aussagen zu diesem Thema noch heute nach. Man ist bemüht, den biologischen Ort nicht nur von „Religion“ überhaupt zu finden, sondern nach Möglichkeit auch der christlichen Religion. Die Kontroverse „Evolutionstheorie contra Genesis“, die eine lange Vorgeschichte hat, die für den amerikanischen Schulunterricht regelmäßig virulent wird,³³ ist ein bemerkenswertes Datum der neueren Religionsgeschichte.

7. Religion als Gegenstand der Physik: Dynamistische Theorien

Der Dynamismus als eine der frühen religionswissenschaftlichen Theorien ist ein Teil der europäischen Religionsgeschichte, verbindet die gerade entstehende Vergleichende Religionswissenschaft und Phänomenologie mit den alten Intentionen der Physiko-Theologie und den Grundüberzeugungen der romantischen Naturphilosophie. „... Physik als sinnliche Religion“ als Konzept der romantischen Naturwissenschaft und die Tradition der Physiko-Theologie sind am leichtesten in das religiöse Schema von Erscheinung und Offenbarung zu bringen. Die letztlich aus der romantischen Naturphilosophie stammende Grundüberzeugung von der in allen Dingen präsenten göttlichen Kraft, von der Erkennbarkeit des Unendlichen im Endlichen, geht in Dynamismus und Phänomenologie auf und enthebt ihre Vertreter der Notwendigkeit, ihren Gegenstand in unterschiedlichen Kulturen und Epochen erst ‚identifizieren‘ zu müssen. Die Religionswissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts partizipiert zunächst an den Zeitströmungen, Sichtweisen, ‚Mentalitäten‘, die um 1900 Strom, Strömung, Strahlung und Leitung an die Stelle mechanistischer Beschreibungs- und Erklärungsmuster setzen.³⁴ Darüberhinaus ist der Dynamismus die Theorie, die jenes bei Schleiermacher vermißte „objektiv gegebene Numinose“ zu substituieren verspricht: „Das Gefühl einer ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘ meiner hat“, so fordert R. Otto,³⁵ zur Voraussetzung ein Gefühl einer ‚schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)‘ seiner.“

Hintergrund der dynamistischen Tradition der Religionswissenschaft ist so nicht etwa eine mechanistische, materialistische, monistische Strömung der Jahrhundert-

³² Einen Überblick über die Problemzonen - bis hin zur Gegenwart - bietet J. Illies, *Biologie und Theologie im 20. Jahrhundert*, in: H. Vorgrimler, R. van der Gucht (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* Bd.1, Freiburg 1969, 160-194.

³³ Vgl. etwa die Berichte von W.J. Board, „Creationists Limit Scope of Evolution Case“, *Science* vol. 211, März 1981, 1331-2 (für Kalifornien) und D. Dickson, „Creationism again an Issue in Arkansas“, *Nature* vol. 291, Mai 1981, 179-180 und die daran anknüpfenden Leserbriefe.

³⁴ Dazu plakativ Chr. Asendorf, *Batterien der Lebenskraft*, und ders., *Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900*, Gießen 1989, vgl. ferner A. Nitschke, „Energieübertragung, Ströme, Felder und Wellen“, in: H. Kreuzer (Hg), *Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte*, Stuttgart 1969, 202 ff.

³⁵ Es ist der zweite von drei Fehlern, die R. Otto Schleiermacher vorwirft; vgl. „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ in: *Das Heilige* (1917), München 1963, 10 ff.

wende, sondern die romantische Naturphilosophie der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, also jene Bewegung, die sich gerade in Opposition oder Komplementarität zur Aufklärung entwickelt hatte. Zwischen dem *sive deus sive natura* eines Spinoza und Einsteins Plädoyer für eine kosmische Religion – um einmal die Spannweite der hier angesprochenen Entwicklung zu charakterisieren – liegt eine lange und höchst verwickelte Phase europäischer Religionsgeschichte, in der sich einerseits die sich herausbildende ‚moderne‘ Naturwissenschaft mit naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf religiöse Sachverhalte anzuwenden. Die gegen eine Offenbarungstheologie gerichtete Konzeption einer ‚natürlichen Religion‘ und der polemisch aufgenommene Begriff des Naturismus mögen hier summarisch für Positionen des 18. und 19. Jahrhunderts stehen. Die Naturphilosophie der Romantik hat hier sowohl pantheistische Muster – schon Schleiermacher wird dieser Vorwurf gemacht – wie traditionelle Offenbarungsvorstellungen aufgegriffen.

Am Ende dieser Entwicklung steht in einer Umkehrung der Tendenz, physikalische Erscheinungen mit Begriffen zu beschreiben, die der religiösen Sphäre entstammen oder mit ihr vereinbar sind, die aktuelle Praxis, religiöse Phänomene bevorzugt mit physikalischen Begriffen und Konzepten zu erklären. Am deutlichsten vertreten durch Paul Davies, Professor für theoretische Physik, der mit seinem Buch „Gott und die moderne Physik“³⁶ den Anspruch „der Physik“ anmeldet, über Gott reden zu dürfen: „Es mag seltsam erscheinen,“ beginnt er sein Buch, „aber meiner Auffassung nach bietet die Naturwissenschaft einen sichereren Weg zu Gott als die Religion.“ Im Zentrum seines Anspruchs, des Anspruchs der Physik auf „Gott“, steht ein pantheistisches Modell – obwohl er diesen Begriff nicht gebraucht –, das er als „holistische Sichtweise“ bezeichnet: „In ähnlicher Weise wäre das gesamte physikalische Universum das Medium, durch das sich der Geist eines natürlichen Gottes ausdrückt. In diesem Zusammenhang ist Gott der höchste, möglicherweise mehrere Beschreibungsstufen oberhalb des menschlichen Geistes anzusiedelnde holistische Begriff.“

8. Zusammenfassung: Wissenschaften und Religion

Stand und aktuelle Probleme der Religionswissenschaft sind nicht so sehr durch ihr Verhältnis zu Theologie bestimmt, als vielmehr dadurch, daß höchst unterschiedliche Wissenschaften, von der Biologie, Pharmakologie, Physik über Ethologie, Psychologie und Psychoanalyse, Soziologie, Politologie, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, Philosophie, Philologien und Regionalwissenschaften, Literaturwissenschaft, bis hin zur Geschichtswissenschaft in höchst unterschiedlicher Weise auf das Phänomen ‚Religion‘ zugreifen. So häufen sich, nach Vorläufern im 19. Jahrhun-

³⁶ Engl. unter dem Titel „*God and New Physics*“; dt. München 1986. Paul Davies ist Professor für theoretische Physik in Newcastle/Großbritannien.

dert,³⁷ in den letzten Jahren Arbeiten – es werden jeweils nur Beispiele herausgegriffen –, die Biologie auf Religion, religiöses Verhalten, religiöse Orientierungen anwenden, wie „The Neurobiology of Myth and Ritual“, „The Biology of God“ oder „Biotheology“.³⁸ Ethnographische Beobachtungen und Versuche mit Halluzinogenen führen seit den 60er Jahren zu pauschalen Thesen über einen ‚Ursprung von Religion‘ durch den Genuß von Halluzinogenen.³⁹ Die Physiker haben das Feld ‚Religion‘ schon länger entdeckt,⁴⁰ die vertretenen Positionen schwanken zwischen ‚Anwendbarkeit der Physik‘ auf traditionelle Religion und religiösen ‚Neustiftungen‘. Ethologische und evolutionsbiologische Ansätze bestimmen mit Publikationen wie denen des Genetikers Th. Dobzhansky, *Biology of Ultimate Concern*⁴¹ und der von R.W. Burhoe beförderten Zeitschrift ‚Zygon‘ das Feld.

Soziologische und psychologische Thematisierungen von Religion haben – anders als die bisher aufgezählten – die sich etablierende Religionswissenschaft von Anfang an begleitet: Die jeweiligen empirischen Prämissen, „Religiöses durch Rekurs auf Soziales zu erklären“, beziehungsweise, „Religion als ein sich im Menschen abspielendes psychisches Phänomen zu behandeln“⁴² sind freilich vor allem von Theologen, aber auch von nicht empirisch orientierten Religionswissenschaftlern als ‚Reduktionismus‘ und ‚Immanentismus‘ angegriffen worden. Ein besonderes Problem stellt das Verhältnis der Religionswissenschaft zur Geschichtswissenschaft dar: Obwohl die Geschichtswissenschaft für die Religionswissenschaft Bezugs- und Leitwissenschaft sein müßte („*We learn what religion is from history*“⁴³),

³⁷ Dazu W. Wuttke-Groneberg, „Religiöse Thematisierung vitaler Vorgänge. ‚Bemerkungen zur ‚Religionsphysiologie‘“, in: B. Gladigow, H.G. Kippenberg (Hgg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 114 ff.

³⁸ E.G. d'Aquili, Ch.D. Laughlin, Jr. J. McManus (Hgg.), *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*, New York 1979; A. Hardy, *The Biology of God - A Scientist's Study of Man the Religious Animal*, London 1975; R.J. Berry, „The Theology of DLINA“, *Anvil* 4 (1987) 39-50; M. Cavanaugh, „Biotheology. A New Synthesis of Science and Religion“, *UP of America* 1995. Zur Einordnung B. Gladigow, „Religion im Rahmen der theoretischen Biologie“, in: B. Gladigow, H.G. Kippenberg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 97-112.

³⁹ Am reißerischsten vertreten durch J.M. Allegro, *Der Geheimkult des heiligen Pilzes. Rauschgift als Ursprung unserer Religionen*, (1970) Wien 1971. Daneben R.G. Wasson; St. Kramrisch, J. Ott; C.A.P. Ruck, *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*, 1986.

⁴⁰ Als Beispiele: J.E. Charon, *Der Geist der Materie* Berlin 1982; F.J. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*, München 1994; P. Davies, *Der Plan Gottes. Die Rätsel unserer Existenz und die Wissenschaft*, Frankfurt 1995. Die Rahmenbedingungen sind charakterisiert bei B. Gladigow, „Wir gläubigen Physiker. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert“, in: H. Zinser (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 321-336.

⁴¹ *Zygon* 1 (1966) 317-331; die verschiedenen Aufsätze von Dobzhansky sind später zusammengefaßt in: ders., *The Biology of Ultimate Concern*, London 1969.

⁴² „Zur Wissenschaftsgeschichte der Religionssoziologie und Religionspsychologie“, vgl. G. Kehrer, *HrwG* 1, 1988, 59-86 und H. Zinser, *HrwG* 1, 1988, 87-107.

⁴³ K. Rudolph, „We Learn What Religion is from History: On the Relation between the Study of History and the Study of Religions“, in: *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 20 (1994)

gibt es im Fache eine phänomenologische, dezidiert anti-historische Tradition. Mit dem Herausnehmen der Phänomenologie aus der Geschichte („Von einer historischen ‚Entwicklung‘ der Religion weiß die Phänomenologie nichts“, G. van der Leeuw⁴⁴) oder dem Programm, dem „Terror der Geschichte“ durch Religionswissenschaft zu entkommen (M. Eliade⁴⁵) war die Religionswissenschaft über Jahrzehnte hin auch von der Methodendiskussion der Geschichtswissenschaft ausgeschlossen. Umgekehrt blieben systematische Vorstöße von Historikern auf das Gebiet der Religionsgeschichte⁴⁶ von der Religionswissenschaft weitgehend unbeachtet.

Im Blick auf unsere Fragestellungen lassen sich die Gründe für die allgemeine Forschungssituation im Fach Religionswissenschaft über eine spezifische Verbindung von Gegenstandsbestimmungen und Prämissen näher bestimmen. Zum *einen* hat die – innerhalb und außerhalb des Faches – mitlaufende These, Religion sei ein ‚Phänomen sui generis‘,⁴⁷ die kulturellen Kontexte von Religion in eine relative Beliebigkeit gestellt. So kann man dann die ‚Weltreligionen‘ unvermittelt präsentieren, wie religiöse ‚Fundstücke‘ in einem musée imaginaire oder sie auf ‚religiöse Ideen‘ aus europäischer Sicht reduzieren. Die parallele Prämisse, die vor allem in ihrer Anwendung auf Europa Konsequenzen gehabt hat, ist, ‚der Mensch‘ ‚habe‘ nur ‚eine‘ Religion: Als Folge von Professionalisierungsprozessen im Rahmen der christlichen Religion bleibt ein ‚religiöser Pluralismus‘ auch in der religionshistorischen Beschreibung ausgeschlossen. Mit dieser Vorgabe einer christlichen, monotheistisch ausgerichteten Theologie wird dem Menschen, der mit der ‚einen‘ Religion nicht mehr zurechtkommt, ein ‚Zwang zur Häresie‘⁴⁸ attestiert, er ist eine ‚Orientierungsweise‘⁴⁹ in der ‚säkularen Kultur‘.⁵⁰ Die *andere* mögliche Konsequenz der programmatischen Disintegration (‚Ent-Pragmatisierung‘) von ‚Religion‘ aus dem

357-376, und H.G. Kippenberg, „Rivalry among Scholars of Religions. The Crisis of Historicism and the Formation of Paradigms in the History of Religions“, in: *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 20 (1994) 377-402.

⁴⁴ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970³, 787.

⁴⁵ M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburg 1966, 114-133.

⁴⁶ Als Beispiele seien A. Borsts Buch über *Die Katharer* (1952), Freiburg 1991, sowie R. van Dülmen, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Frankfurt 1989, genannt.

⁴⁷ Zur ‚Distanzierung der Religion von Kultur‘ als einem Anliegen des auslaufenden 19. Jahrhunderts, das noch einmal eine andere kulturelle Strategie spiegelt, H.G. Kippenberg, in: H.G. Kippenberg, B. Luchesi (Hgg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 13, mit weiteren Verweisen.

⁴⁸ P.L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmations*, New York 1980 (dt. *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt 1980).

⁴⁹ Vgl. wiederum P.L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt 1994.

⁵⁰ Theologische Prämissen mit differenzierten Analysen verbinden G. Küenzlen, *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994² und R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt 1994.

„Religion“ als Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften

kulturellen Kontext liegt – mein Thema im engeren Sinne – in einem Wechsel des Beschreibungssystems: ‚Biology of Ultimate Concern‘ oder ‚Science of the Gods‘⁵¹ sind dann die konkurrierenden Deutungsmuster. Mit dem ‚Wechsel des Beschreibungssystems‘ ist nicht nur eine andere religiöse Option verbunden, sondern auch ein anderer Modus religionswissenschaftlicher Analyse gefordert. Als eine Grundalternative für die hier verfolgte Fragestellung läßt sich festhalten, daß bis in das 19. Jahrhundert hinein Wissenschaften als ein *Medium* in Anspruch genommen werden, durch das oder in dem Religion (christliche Religion) übermittelt und vertreten wird: Wissenschaften, von der Philosophie und den Philologien angefangen, bis zu den einsetzenden Naturwissenschaften, dienen der Theologie (*ancilla*-Funktion).

Für die *Europäische Religionsgeschichte* ändern sich diese Relationen an dem Punkt, an dem die neuen Wissenschaften dazu ansetzen, ‚aus sich heraus‘ – und nicht in Abhängigkeit von den Theologien ‚neue Religionen‘ zu generieren. Als frühe Beispiele hierfür mögen die Saint-Simonisten und Comte auf französischer Seite und Ernst Haeckel auf deutscher Seite dienen: Die Wissenschaften ‚selber‘, die Philosophie, bzw. entstehende Soziologie und die Biologie ‚münden‘ in neue Religionen, die die alten mit einer gewissen Notwendigkeit überwinden. Eine solche Entwicklung mit derartigen Ansprüchen ist wohl nur unter den Bedingungen der Europäischen Religionsgeschichte möglich, in deren Rahmen, wie Friedrich Tenbrück jüngst gezeigt hat, allein ein Religionsbegriff entwickelt worden ist. Diskurse über ‚Religion‘ können dann auf der Reflexionsebene eines diskursiven Begriffs ablaufen, – wie wandelbar dieser auch sein mag.

⁵¹ D. Ash, P. Hewitt, *Science of the Gods*, Bath 1990 (dt. Wissenschaft der Götter. Zur Physik des Übernatürlichen), P.L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmations*, New York 1980 (dt. Der Zwang zur Häresie, 1980).