

EUROPA ALS RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHES FELD. EUROPÄISCHE RELIGIONSGESCHICHTE REVISITED*

BERNADETT BIGALKE, JEANNINE KUNERT, KATHARINA NEEF

1. Ausgangs- und Problemlage

Der Gegenstand der Religionswissenschaft sind die verschiedenen Religionen und auch Weltanschauungen¹ – ausgeprägt in ihren je spezifischen Sozialformen; sie sind ihr Objekt in historischer wie auch gegenwartsbezogener Forschung und Ausgangspunkt für ein weites Feld theoretischer Überlegungen. Somit ist auch jede Religion und Weltanschauung in Europa Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung. Damit umfassen Religionsgeschichten Europas mehr als die alleinige Erforschung des „christlichen Abendlandes“; im Gegensatz etwa zur Kirchengeschichte thematisieren sie auch und gerade nicht-dominante religiöse Gruppen und nonkonforme Personen. Die europäischen Religionsgeschichten sind die Geschichte der Religionen in Europa: So blickt sie nicht auf die Geschichte des Buddhismus in Asien, wohl aber auf die Geschichte des Buddhismus in Deutschland.²

*Die Vorbereitung des Panels „Making Histories. Europäische Religionsgeschichten als Teil der Religionswissenschaft“ auf der 30. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft „Religionswissenschaft im Aufwind“, Heidelberg, 14.–18.09.2011, war der Ausgangspunkt auch dieses Artikels; beides wurden unter dem Schlagwort „Europäische Religionsgeschichte“ im Kolloquium von Herrn PD Dr. Thomas Hase in Leipzig rege diskutiert. Dieser Artikel stellt die weiterführenden Überlegungen der Autorinnen dar. Trotzdem danken wir allen am Kolloquium Beteiligten, insbesondere Anke Költch und den bisher nicht genannten ReferentInnen des Panels, Daniel Eißner, Vanessa Heiland und Dirk Schuster.

¹ Wenn wir im Folgenden im Allgemeinen von Religionen sprechen, so sind die Weltanschauungen stets inklusive.

² Siehe z. B. *Peter Abelsen*, Schopenhauer and Buddhism, in: *Philosophy East and West* 43 (1993) 2, 255–279; *Martin Baumann*, Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften, Marburg 1995; *Hellmuth Hecker* (Hg.), *Der erste deutsche Bhikkhu: Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyanatiloka (1878–1957) und seine Schüler*, Konstanz 1995; *Manfred Hutter* (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum*, Frankfurt am Main 2000; *Jürgen Mohn*, „Von der gelebten Religion“: die Rezeption des Buddhismus in der deutschsprachigen Philosophie – Beispiele religiöser Optionen von Intellektuellen in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: *Anne Koch* (Hg.), *Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg 2007, 15–31.

Genau hierin – im Anspruch der religionshistorischen Heterogenität gerecht werden zu können – liegt zugleich ein Problem. Denn auf der einen Seite kapriziert man sich zwar nicht auf die Großnarration vom „christlichen Abendland“ und bemüht sich stattdessen um eine differenzierte Perspektive auf die Sozialformen der Religionen in Europa verschiedener Zeiten und Räume, doch sind andererseits die verschiedenen Formen des Christentums ein wesentlicher Bestandteil der europäischen Religionsgeschichten, die dementsprechend dominant in der Forschung hervortreten und daher auch mit einem religionswissenschaftlichen Ansatz untersucht werden sollten. Mit Blick auf die aktuelle Forschungslandschaft in Deutschland ist dagegen festzustellen, dass die traditionelle und oft kritisierte „Arbeitsteilung“ zwischen Geschichtswissenschaften, Kirchengeschichte und Religionswissenschaft nach wie vor existiert: So beschäftigt sich zwar die Geschichtswissenschaft mit Religion(en), doch ist meist weder das Erkenntnisinteresse primär auf sie gerichtet³, auch wenn es hier Ausnahmen gibt, noch schlägt es sich in einer eigenständigen Disziplin der Geschichtswissenschaften nieder.⁴ Ein Blick in diverse Einführungen der Geschichtswissenschaften offenbart vielfältige Zugänge sowohl über Epochen als auch über konkrete Themengebiete wie in der Sozial- und Kulturgeschichte, Wirtschaftsgeschichte, Politikgeschichte, Verfassungsgeschichte, Technikgeschichte, Frauen- und Geschlechtergeschichte und auch Kirchengeschichte, jedoch wurde der Religionsgeschichte in keinem der Bän-

³ Etwa *Thomas Nipperdey*, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988. Die Arbeit wurde Teil des größeren Werks: *Ders.*, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, 2 Bde., München 1990. Vgl. dazu *Katharina Neef*, *Freie Bildungsarbeit und vagierende Religiosität. Überlegungen zur weltanschaulich motivierten Bildungsarbeit Wilhelm Ostwalds*, in: *Religion – Staat – Gesellschaft* 10 (2009), 113–141, hier 131 f.

⁴ *Monika Neugebauer-Wölk* hat einen Überblick zur „historischen Religionsforschung“ der letzten Jahrzehnte gegeben und festgestellt: „In der Tat dürfte eine einschlägige Bibliographie bereits einen beachtlichen Umfang annehmen; es genügt, in die entsprechenden Literaturberichte hineinzusehen, um diese Tatsache bestätigt zu finden. Offenbar aber werden diese zahlreichen Studien als Fragmente wahrgenommen, denen es am Gesamthorizont mangelt. Es fehlt nicht an Einzelforschung; es fehlt ein disziplinspezifisches Profil.“, *Monika Neugebauer-Wölk*, *Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004*, in: *zeitenblicke* 5 (2006) 1, online unter http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index_html (letzter Zugriff 19.09.2011), hier 29. In ihrem Aufsatz zitiert sie freilich wesentliche Protagonisten „historischer Religionsforschung“ wie Wolfgang Schieder, Richard van Dülmen, Kaspar van Greyerz, Lucian Hölscher, Ulrich Linse, Olaf Blaschke und Diethard Sawicki. Auch Hartmut Lehmann darf in dieser Reihung nicht fehlen.

de ein eigenes Kapitel gewidmet⁵ – mit einer Ausnahme.⁶ Bemerkenswerterweise wird an dieser Stelle auf die Religionsgeschichte als aktuelle, wichtige historische Teildisziplin verwiesen – eine Behauptung, die durch das Fehlen des Lemmas Religionsgeschichte in allen anderen Einführungen nicht unbedingt Stärkung erfährt:

„Die gegenwärtig zu beobachtende Historisierung der Religionssoziologie ist begleitet von einer verstärkten Hinwendung der deutschen Geschichtswissenschaft zur Religionsgeschichte, die sich vor allem durch Anstöße Wolfgang Schieders in den letzten 25 Jahren als eigenständige Teildisziplin der Neueren und Neuesten Geschichte zu etablieren beginnt. Heute gehen wir von einem weiten Verständnis von Religion aus, das auch religiöse Bewegungen, die sich nicht selbst als Religion verstehen, unter das soziale System Religion subsumiert.“⁷

Aussagekräftig ist desgleichen der Blick in das seit 1972 mehrfach überarbeitete und neu aufgelegte „Wörterbuch Geschichte“: Während die Kirchengeschichte als historische Teildisziplin in vier Spalten beschrieben wird⁸, findet sich zur Religionsgeschichte die seit mehreren Jahrzehnten veraltete Vorstellung, dass sich diese lediglich mit der Entstehung der verschiedenen Religionen bzw. dem Werden der Religion im Allgemeinen befasse.⁹

Ebenso rezeptionsstark ist die theologisch gebundene und damit tendenziell konfessionelle Kirchengeschichte. So wurde jüngst via H-Soz-u-Kult ein Mitarbeiter für „Abendländische Religionsgeschichte“ gesucht – und sprach aus-

⁵ Vgl. Peter Burschel/Heinrich Schendemann/Kirsten Steiner/Eckhard Wirbelauer (Hgg.), *Geschichte – Ein Tutorium*, Freiburg im Breisgau 1997; Egon Boshof/Kurt Düwell/Hans Kloft (Hgg.), *Grundlagen des Studiums der Geschichte – Eine Einführung*, Köln u. a. ³1997; Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Geschichte – Ein Grundkurs*, Reinbek 1998; Joachim Eibach/Günther Lottes (Hgg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2002; Achim Landwehr/Stephanie Stockhorst (Hgg.), *Einführung in die Europäische Kulturgeschichte*, Paderborn 2004; *Ute Daniel*, *Kompendium Kulturgeschichte – Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt am Main ²2006; *Michael Maurer*, *Kulturgeschichte – Eine Einführung*, Köln u. a. 2008 (besonders Kapitel „Kirchen und Kultur“ und „Konfessionskulturen“); *Achim Landwehr*, *Kulturgeschichte*, Stuttgart 2009.

⁶ *Irmtraud Götz von Oelsenhusen*, *Die neue Religionsgeschichte*, in: Christoph Cornelißen (Hg.), *Geschichtswissenschaften – Eine Einführung*, Frankfurt am Main ²2000, 271–281.

⁷ Ebd., 275. Ferner erscheint bemerkenswert, dass Götz von Oelsenhusen an keiner Stelle die Religionswissenschaft als Disziplin erwähnt, was als ein Indiz für die mangelnde Rezeption der Beiträge des Fachs unter Historikerinnen und Historikern verstanden werden kann.

⁸ *Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung*, in: *Konrad Fuchs/Heribert Raab*, *Wörterbuch Geschichte*, München ¹2001, 416 f.

⁹ *Religionsgeschichte*, in: *Fuchs/Raab*, *Wörterbuch* (Anm. 8), 693. Der Hinweis auf religionswissenschaftliche Klassiker des 19. Jahrhunderts und der Jahrhundertwende (Auguste Comte, Friedrich Max Müller, Herbert Spencer, Edward Burnett Tylor, Pater Wilhelm Schmidt u. a.) zeigt denn auch den rezipierten Forschungsstand des Wörterbuchs. Der jüngste Literaturhinweis erschien 1954.

schließlich Theologen als Anwärter an; wohlgernekt ohne dass der zu besetzende Posten in der dortigen Theologischen Fakultät verankert wäre.¹⁰

Die Religionswissenschaft letztlich beschäftigt sich dieser Arbeitsteilung folgend mit außereuropäischen Religionen¹¹ ODER aber dem eigenen „Anderen“, also mit im eigenen Land als fremd und exotisch wahrgenommenen Religionen und Religionsgemeinschaften. Das bezeichnet einerseits staatlich wie gesellschaftlich nicht oder weniger anerkannte Individuen, Gruppen und Gemeinschaften¹², ferner vermeintlich weniger institutionalisierte Phänomene wie Esoterik und New Age¹³ und letztlich zeitlich fern liegende Arbeitsfelder, wie sie in der Erforschung der Antike zu finden sind. Dieser Beschaftigungsrahmen wird Religionswissenschaftlern nicht nur allzu oft zugeschrieben, son-

¹⁰ Online unter <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/chancen/type=stellen&id=6317> (letzter Zugriff 22.07.2011). Die Ausschreibung stammte vom Institut für Europäische Geschichte Mainz.

¹¹ Diese vermeintliche Festlegung auf den außereuropäischen Raum könnte die oben genannte fehlende Wahrnehmung seitens der Geschichtswissenschaften in Teilen erklären, da diese schlichtweg in der Religionswissenschaft keine Auseinandersetzung mit europäischer Geschichte vermuten.

¹² Die Forschung im Bereich dessen, was landläufig unter „Sekten“ firmiert, wird so zur religionswissenschaftlichen „Hausnummer“. Die Tendenz, marginale Phänomene zu thematisieren, lässt sich auch in der gegenwartsbezogenen religionswissenschaftlichen Forschung erkennen. Vgl. etwa jüngst *René Gründer*, Blotgemeinschaften. Eine Religionsethnografie des ‚germanischen Neuheidentums‘, Würzburg 2010, der einen empirischen Rahmen von 28 Personen zur Grundlage einer qualitativen Studie macht. Vgl. außerdem *Gerald Willms*, Scientology. Kulturbetrachtungen jenseits der Devianz, Bielefeld 2005; Massimo Introvigne (Hg.), „Schluß mit den Sekten!“ Die Kontroverse über „Sekten“ und neue religiöse Bewegungen in Europa, Marburg 1998; *Ina Schmied-Knittel*, Satanismus und ritueller Mißbrauch. Eine wissenssoziologische Diskursanalyse, Würzburg 2008; *Claudia Wustmann*, Die „Begeisterten Mägde“. Mitteldeutsche Prophetinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts, Leipzig 2008; *Christoph Auffarth*, Die Ketzler. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen, München 2009; *Thomas Hase*, „Ketzler, Schwärmer, Wahnsinnige“ – Die religiöse Bewältigung psychosozialer Konflikte und ihre konflikthafter Konsequenzen. Fallbeispiele aus den separatistischen Milieus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft [folgend ZfR] 12 (2004), 189–205; *Vasilios N. Makrides*, Orthodoxes Ost- und Südosteuropa: Ausnahmefall oder Besonderheit?, in: Winfried Eberhard/Christian Lübke (Hgg.), Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume, Leipzig 2009, 203–218. Mit Fokus auf methodische Zugänge zum Objekt ist jüngst erschienen: Stefan Kurth/Karsten Lehmann (Hgg.), *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden 2011.

¹³ *Christoph Bochsinger*, New Age und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994; *ders./Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt*, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009; *Wouter J. Hanegraaff*, New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden 1996; *Kocku von Stuckrad*, Schamanismus und Esoterik: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen, Leuven 2003; *ders.*, Geschichte der Astrologie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2003; *Helmut Zander*, Anthroposophie in Deutschland: Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, 2 Bde., Göttingen 2007; *Sebastian Murken/Sussan Namini*, Himmlische Dienstleister. Religionspsychologische Überlegungen zur Renaissance der Engel, Berlin 2007.

dern spiegelt mitunter eigene Forschungsschwerpunkte und ein damit verbundenes disziplinäres Selbstverständnis wieder, welches diese Arbeitsteilung zementiert.¹⁴ Diese Entwicklung hat ihre Wurzeln nicht zuletzt in der Disziplinengeschichte des Faches. In Abgrenzung zur und Emanzipation von der Theologie fokussierten sich Religionswissenschaftler seit der Wende zum 20. Jahrhundert auf außereuropäische Religionen, was wiederum auf das eigenen Fachverständnis rückwirkte.

Die mangelnde Wahrnehmung der Religionswissenschaft als Mitarbeiterin an europäischer (Religions-)Geschichte hat auch und vor allem hausgemachte strukturelle Gründe. So gibt nur ein knappes Viertel der Mitglieder der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) auf der verbandseigenen Homepage einen Schwerpunkt mit Europabezug an; noch weniger – etwa 11% – beschäftigten sich mit dem Christentum und nur ein Bruchteil davon bekennt sich zur „E/europäischen Religionsgeschichte“.¹⁵ Angesichts der schiereren Masse an Historikern, die sich (auch) mit Religion(en) beschäftigen, und der großen Zahl an Kirchenhistorikern erscheint die Menge von europäischen Religionsgeschichte thematisierenden Religionswissenschaftlern (51) als sehr gering.¹⁶ Dabei spielt nicht nur die in den letzten Jahren erstarkende gegenwartsorientierte Forschung gegenüber der Religionsgeschichte eine Rolle.¹⁷

¹⁴ Ein Plädoyer für die außereuropäische Religionsgeschichte als einen Kernbereich der Religionswissenschaft hielt jüngst *Christoph Kleine*, Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? – Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung, in: *ZfR* 18 (2010), 3–38. Und *Jens Schlieter* verwies auf die Notwendigkeit der Beschäftigung mit außereuropäischen Religionen gerade in Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Konzept der Europäischen Religionsgeschichte: *Jens Schlieter*, Paradigm lost? „Europäische Religionsgeschichte“, die Grundlagenkrise der „systematischen Religionswissenschaft“ und ein Vorschlag zur Neubestimmung, in: *Bulletin der Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden* 36 (2010) 1, 42–51.

¹⁵ Von 231 gelisteten Mitgliedern geben 205 Personen Informationen zu ihren Forschungsschwerpunkten an. Davon sind 51 europäischen Themen zuordenbar. Zwölfmal wird E/europäische Religionsgeschichte genannt. Quelle: www.dvrw.de (letzter Zugriff 23.06.2011).

¹⁶ Von diesen 51 Forschenden setzen sich 22 mit antiker Religionsgeschichte auseinander, zwei mit dem Mittelalter, sechs mit der Frühen Neuzeit und 13 mit dem 19. und 20. Jahrhundert. Diese Zahlen geben eher eine Tendenz an, da die Beschreibung der Arbeitsfelder nicht immer eindeutig war.

¹⁷ Im Jahr 2005 wurde auf der religionswissenschaftlichen Email-Diskussionsliste *Yggdrasil* eine Debatte über die Zukunft des Faches geführt und dieses Verhältnis diskutiert. *Christoph Kleine* zog folgenden Schluss: „Insofern Religionswissenschaft mit zeitlich, also historisch verortbaren Gegenständen zu tun hat, ist sie immer auch Religionsgeschichte; und selbstverständlich kann man auch an zeitlich weit zurückliegende Gegenstände sozialwissenschaftliche Methoden und Fragestellungen herantragen. Umgekehrt darf die sozialwissenschaftliche Religionsforschung die historische Bedingtheit ihrer Forschungsgegenstände nicht übersehen und kann auch in methodischer Hinsicht von der Religionsgeschichte profitieren.“ *Kleine*, Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? (Anm. 14), 4 f.

Für die Außen- und Innenwahrnehmung wirklich hemmend ist aber, dass die Religionswissenschaftler, die sich mit Religionsgeschichten in Europa beschäftigen, nicht ausreichend vernetzt sind: Zwar unterhält die DVRW verschiedene Arbeitskreise (etwa zur religiösen Gegenwartskultur in Deutschland oder zur Religionsgeschichte Asiens), bisher hat sich jedoch kein Arbeitskreis mit dem Fokus auf europäische Religionsgeschichten konstituiert. Somit bleiben die bisherigen Forschungsergebnisse nicht nur weitestgehend unverbunden nebeneinander stehen, sondern werden leider auch weitere wertvolle Synergieeffekte unzureichend ausgeschöpft. Denn die Themen in dieser Gruppe variieren zeitlich und räumlich sehr stark, auch wenn „europäische Religionsgeschichte“ schon einen vermeintlich speziellen Zweig der allgemeinen Religionsgeschichte darstellt.

2. Bezug zu bestehenden Konzepten

Die Idee, „Europäische Religionsgeschichte“ betreiben zu wollen, ist in der deutschsprachigen Religionswissenschaft nicht neu; seit nunmehr knapp zwanzig Jahren stehen die Überlegungen Burkhard Gladigows im Raum¹⁸; damals äußerte Gladigow diese im Tagungszusammenhang lokaler Religionsgeschichte. Im Vortrag bzw. Text entwarf der Tübinger Religionswissenschaftler die Programmatik einer Meisterzählung „Europäischer Religionsgeschichte“, die auch die Großschreibung verdeutlicht. Seither sind einige Publikationen¹⁹ vorgelegt und Vorträge²⁰ gehalten worden, die das Schlagwort „Europäische

¹⁸ Burkhard Gladigow, Europäische Religionsgeschichte, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hgg.), Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, 21–42.

¹⁹ Christoph Auffarth, Europäische Religionsgeschichte, in: MLR – Metzler Lexikon Religion, Bd. 1, 330–336; ders., Theologie als Religionskritik in der europäischen Religionsgeschichte, in: ZfR 15 (2007), 5–27; Hans G. Kippenberg, Europäische Religionsgeschichte: Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hgg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln u. a. 2007, 45–71; Michael Stausberg, Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit, 2 Bde., Berlin/New York 2007; Kocku von Stuckrad, Die Rede vom „Christlichen Abendland“: Hintergründe und Einfluß einer Meistererzählung, in: Christian Augustin/Johannes Wienand/Christiane Winkler (Hgg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden 2006, 235–247; Schlieter, Paradigm lost? (Anm. 14). Zu beachten ist ferner Angelika Rohrbacher, Der religionswissenschaftliche Diskurs zur „Europäischen Religionsgeschichte“ unter besonderer Berücksichtigung von B. Gladigow, unveröffentlichte Diplomarbeit, Wien 2004.

²⁰ Auf den letzten DVRW-Tagungen war die E/europäische Religionsgeschichte fast durchweg vertreten: Dorothea Baudy, Religionsverbote als Weichenstellung in der europäischen Religionsgeschichte, Vortrag gehalten auf der Tagung „Religion(en) im Konflikt“, Erfurt, 28.09.–01.10.2003; Jürgen Mohn/Jens Schlieter, Zwischen Kritik und Affirmation. Der „religiöse“ Diskurs der Philosophie als integraler Bestandteil der [europäischen] Religionsgeschichte, zweiteiliges Panel auf der

Religionsgeschichte“ mit Leben zu füllen trachteten. Die bemerkenswerteste Publikation ist sicherlich die 2009 erschienene, zweibändige, aus einer Veranstaltungsreihe des Erfurter Max-Weber-Kollegs entstandene „Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus“²¹, die sowohl empirische als auch systematische Überlegungen zu dem zusammenführt, was eine Europäische Religionsgeschichte ausmachen könnte. Ein Problem – oder zumindest ein anzumerkender Umstand – der Publikation ist dabei, dass diese, ganz dem Programm des ausrichtenden Max-Weber-Kollegs und des namensgebenden Gelehrten verpflichtet, sich weniger an der *Religionsgeschichte*, als vielmehr an Problemen zur Erklärung der sogenannten Moderne orientiert: „Dabei wird von den Bedingungen der Moderne rückblickend aufgezeigt, wie die gegenwärtige Situation der europäischen Religionen zu beurteilen und in ihrer Komplexität entstanden ist.“²² Die Frage, wie sich Religion in Europa heute situiert und wie es dazu kam, ist vollkommen berechtigt und durchaus interessant, doch sollte für eine *religionshistorische* Studie eben nicht zuvorderst die Gegenwartsanalyse den Ausgangspunkt bilden, da durch die starke Ergebnisorientierung – „dem Integrationsmodell von Pluralismus [...] verpflichtet“²³ – das historische Material tendenziell stark vorsortiert und gewichtet wird.

Zwar ist es in Zeiten knapper Kassen sicherlich sinnvoll, geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschungen eine Richtung zu geben, die im weitesten Sinne an eine „gesellschaftliche Verwertbarkeit“ der Ergebnisse denken lassen – etwa als Bezug auf die gern gestellte Frage, was uns der schöngeistige Umgang mit der Geschichte für heute, für unser Leben oder gar für die Entwicklung unserer Gesellschaft sagen kann.²⁴ Doch birgt eben dieser vermeintliche „An-

Tagung „Religion und Kritik“, Bayreuth, 25.–28.09.2005; Hans G. Kippenberg, Strukturen europäischer Religionsgeschichte, Vortrag gehalten auf der Tagung „Plurality and Representation“, Bremen, 23.–27.09.2007. Auf der Tagung in Bochum 2009 wurde E/europäische Religionsgeschichte nicht titulierte. Auf der jüngsten DVRW-Tagung war die E/europäische Religionsgeschichte dagegen vermehrt vertreten (was die Autorinnen des Aufsatzes mit verantworten): Christoph Auffarth, Europäische Religionsgeschichte, und Katharina Neef, Making Histories. Europäische Religionsgeschichten als Teil der Religionswissenschaft, Panels auf der Tagung „Religionswissenschaft im Aufwind“, Heidelberg, 14.–18.09.2011.

²¹ Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hgg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, 2 Bde., Göttingen 2009.

²² Einleitung, in: Kippenberg u. a., Europäische Religionsgeschichte (Anm. 21), 1 f., hier 2.

²³ Ibid.

²⁴ Besonders die Frage nach der Entwicklung, als eine gewisse Prognosebereitschaft der Geistes- und Sozialwissenschaften in Bezug auf gesellschaftliche Entwicklungen, durchzieht diese Disziplinen seit ihrem Entstehen kontinuierlich. Und obwohl wissenschaftstheoretische und -philosophische Debatten immer wieder die mangelnde Gesetzmäßigkeit ihrer Objekte und daraus folgend die schlechte Prognostizierbarkeit sozialen Seins herausheben, kommen kontinuierlich Modelle in Mode, die eben solche Entwicklungen präzisieren, sei es etwa die Idee des bevorstehenden Endes der Religionen (Säkularisierungstheorien) oder die Idee der Rückkehr der Religionen (Desäkulari-

wendungsbezug“ gerade in Zeiten knapper Kassen die Gefahr, dass die knappen Mittel auf solche Projekte konzentriert werden – zum Schaden dessen, was in den Naturwissenschaften so schön Grundlagenforschung heißt und was gleichbedeutend die grundlegende historische Forschung am Quellenmaterial ohne gegenwartsbezogene Basisfragestellung ist.²⁵

Eine grundlegende Frage, die vor dem Herangehen gestellt und, wenn schon wahrscheinlich nicht gelöst, so doch zumindest erwogen sein will, ist natürlich die nach dem, was eigentlich „Europa“ in einer Europäischen Religionsgeschichte sei. Jörg Rüpke hat die Unzulänglichkeiten eines geografisch fundierten Europabegriffs bereits ausführlich aufgezeigt: Im Laufe der Zeit änderten sich die Grenzen Europas frappant – so bezog in der Antike das römische *mare nostrum* nordafrikanische und westasiatische/nahöstliche Gebiete ganz selbstverständlich mit ein (und ignorierte etwa Skandinavien).²⁶ Ähnliche Unsicherheit über die Grenzen „Europas“ zeigt der Vorschlag Christoph Auffarths, Nordamerika aufgrund enger Zusammenhänge mit in die Europäische Religionsgeschichte einzubeziehen.²⁷ In Bezug auf Russland oder die Türkei mag diese Unsicherheit noch deutlicher werden: Stoppt der Fokus einer Europäischen Religionsgeschichte am Ural oder Bosphorus? Ist der russische Neuoffenbarer Vissarion (geb. 1961) kein Gegenstand Europäischer Religionsgeschichte mehr, weil er seine Gläubigen in einer Ökopolis halbwegs zwischen Nowosibirsk und Irkutsk sammelt?²⁸ Ist die Autonome Jüdische Oblast am Amur kein Gegenstand Europäischer Religionsgeschichte? Schritt der jüdische Messias Sabbatai Zwi (1626–1676) erst in die Europäische Religionsgeschichte, als er vom Sultan in Haft genommen und nach Gallipoli – auf die europäische Seite Istanbuls – verbracht wurde? Und letztlich: Navigierte sich Christoph Kolumbus aus der Europäischen Religionsgeschichte heraus, als er Indien suchte und Amerika fand?

sierungstheorien).

²⁵ Christoph Kleine hat für eine außereuropäische Religionsgeschichte eben diese Lanze gebrochen: Religionswissenschaft bzw. eine wissenschaftliche Disziplin, die nicht in der Lage sei, ihre eigenen Quellengrundlagen zu erheben, sei schlecht fähig, neue Fragen zu formulieren, da sie in Material und damit in Auswahl dieses Materials von anderen Disziplinen abhängig bleibe. Vgl. Kleine, Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? (Anm. 14).

²⁶ Jörg Rüpke, Europa und die Europäische Religionsgeschichte, in: Kippenberg u. a., Europäische Religionsgeschichte (Anm. 21), 3–14.

²⁷ Auffarth, Europäische Religionsgeschichte (Anm. 19).

²⁸ Online unter www.vissarion.info (letzter Zugriff 19.09.2011), vgl. ferner: Ulrike Schubert, Vissarion – Sein Selbstverständnis und seine Lehre, unveröffentlichte Magisterarbeit, Frankfurt am Main 2004.

Das zentrale Problem „Europäischer Religionsgeschichte“ ist „Europa“ selbst. Das hat Jörg Rüpke grundlegend dargelegt²⁹, doch reicht seine Analyse nicht weit genug – „Europa“ ist eben nicht nur ein geografisch unsicherer Begriff. Neben die zeitlich und örtlich verschiedenen Objektwahrnehmungen dessen, was Europa ist, treten unterschiedliche Wahrnehmungen auf der Metaebene der Forschergemeinschaft. So zeigt der Blick in Burkhard Gladigows Publikationen deutlich die Grenzen des europäischen Raums: Da geraten mit Marsilio Ficino (1433–1499) (Nord-)Italien, mit Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) Deutschland und mit den Aufklärern Frankreich in den Blick.³⁰ Und auch wenn Jörg Rüpke auf die Wichtigkeit Osteuropas für die Europäische Religionsgeschichte hinweist, so belässt der Experte für den antiken Mittelmeerraum dies jedoch mit einem Hinweis auf das spätantike Byzanz.³¹

Forschungspraktisch verkürzt sich tendenziell die geforderte gesamt-europäische Perspektive häufig auf den mitteleuropäischen Raum oder erweitert auf das vermeintliche Zentrum europäischer Entwicklung, also den Raum zwischen Norditalien und Nordsee, zwischen England und Frankreich und Königsberg bzw. Budapest. Zwar wuchs in den letzten Jahren die Förderung ost- und südosteuropazentrierter Forschung³², doch scheint uns hier nach wie vor eine (permeable, aber nach wie vor bestehende) Trennlinie zwischen dieser und der ‚klassisch-europäischen‘ Forschung zu verlaufen. Dabei hat der Historiker Martin Schulze-Wessel jüngst auf die Potentiale einer gesamteuropäischen, komparativen Geschichtsschreibung – vor allem in systematisch-theoretischer Perspektive – hingewiesen:

„Typologische Ähnlichkeiten zwischen dem imperialen Umgang mit Religion in Russland und im Habsburgerreich, zwischen der Religion der Französischen Revolution von 1789 und der Russischen Revolution von 1917 und zwischen den Wirkungen und Instrumentalisierungen von religiösen Mustern in den totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts machen deutlich, dass problemorientierte Vergleiche

²⁹ Rüpke, Europa und die Europäische Religionsgeschichte (Anm. 26).

³⁰ Gladigow, Europäische Religionsgeschichte (Anm. 18). Hier zeigt sich auch eine andere „Kürze“ in Gladigows Konzept: Religion erscheint wieder als Idee von Gelehrten, Religionsgeschichte erschöpft sich in den Schriften und Tagebüchern von Genies oder Berühmtheiten, also in klassischer Ideengeschichte. Vgl. dazu auch die Kritik von Schlieter, Paradigm lost? (Anm. 14), 46.

³¹ Rüpke, Europa und Europäische Religionsgeschichte (Anm. 26). Die Verkürzung Europas auf Westeuropa und die damit verbundene Konstatierung Osteuropas als „Ausnahmefall oder Besonderheit“ hat Vasilios Makrides diskutiert: *Makrides*, Orthodoxes Ost- und Südosteuropa (Anm. 12).

³² Um nur vier Beispiele zu nennen: Seit 1956 besteht das vom Freistaat Bayern finanzierte Collegium Carolinum, das sich der Erforschung der böhmischen Länder widmet. Einen weiteren Forschungsstandort stellt Regensburg mit seinem Wissenschaftszentrum Ost- und Südosteuropa dar. Seit 1995 besteht das Geisteswissenschaftliche Zentrum Geschichte und Kultur Mittelosteuropas als An-Institut der Universität Leipzig. Jüngst, 2009, gesellte sich in München das Zentrum für Osteuropaforschung hinzu.

che zwischen der Religionsgeschichte Russlands und der anderer europäischer Staaten möglich sind, sofern man nicht die Vorstellung einer strukturell oder normativ einheitlichen *europäischen* Religionsgeschichte zugrunde legt, sondern eine Vielfalt von nationalen und konfessionellen Pfaden innerhalb einer Religionsgeschichte *Europas* annimmt. Der europäische Zusammenhang wird aber auch durch wechselseitige Wahrnehmungen in einem Kommunikationsraum Europa gestiftet: Russland war einerseits eine Folie, an der die Selbstverständigung in anderen europäischen Staaten kontrastiert wurde. Auch das verweist auf die Verflochtenheit der Religionsgeschichte Russlands mit derjenigen Europas: Fontanes Kritik an der Verflechtung von Staat und Kirche in Russland war auch eine stellvertretende Auseinandersetzung mit den Verhältnissen in Preußen, die sich aus seiner Sicht zwar von den russischen erheblich unterschieden, aber doch eine polemisch gemeinte Zusammenschau erlaubten.³³

So undeutlich also die äußeren Grenzen Europas sind, so unklar sind sie auch innerhalb Europas: Staatsgrenzen sind erst seit wenigen Jahren feststehend und weitestgehend anerkannt und hielten Menschen und Nachrichten historisch seltenst auf – „[r]äumliche und kulturelle Konstrukte wie Europa konstituieren sich im hohen Maße über Kommunikation“.³⁴ Der Historiker Frank Bösch wirbt deshalb für die Untersuchung von Medienereignissen:

Deren „Reichweite [...] orientiert sich nicht an den Grenzen von Ländern oder Kontinenten, sondern an den jeweiligen massenmedialen Kommunikationsstrukturen. Diese schlossen seit dem 18. Jahrhundert Nordamerika mit ein, während weite Teile Osteuropas bis mindestens ins 18. Jahrhundert hinein nicht mit regelmäßigen (Druck-) Medien über Ereignisse informiert wurden. Das trifft insbesondere auf die osmanisch beherrschten Regionen im Südosten zu. Andererseits ist Europa selbst ein Konstrukt, das keineswegs feste räumliche Grenzen aufwies und somit allenfalls *ex post* mit Kernbereichen ausmachbar ist.“³⁵

Ein weiterer Fallstrick „Europas“ in der „Europäischen Religionsgeschichte“ ist die aus der symbolischen Aufladung des Begriffs resultierende begriffliche Unsicherheit. In dem Moment, in dem die geografischen Grenzen aufgrund ihrer Unschärfe und ihrer Arbitrarität (Russland – Ural) konzeptuell nicht taugen, wird die Frage nach alternativen konzeptuellen Grenzmarkern aufgeworfen – etwa (gemeinsame) Historie, Ideologie, Kommunikation oder Werte. Solche vermeintlich naheliegenden Parameter sind allerdings für ein wissenschaftliches Europakonzept hochgradig desavouierend. „Europa“ erscheint in den meisten bisher erschienenen europäisch religionsgeschichtlichen Texten vor allem als historisch gewachsene Wertegemeinschaft – daher liegt auch der

³³ Martin Schulze Wessel, Religion und Politik. Überlegungen zur modernen Religionsgeschichte Russlands als Teil einer Religionsgeschichte Europas, in: Graf/Große Kracht, Religion und Gesellschaft (Anm. 19), 125–150, hier 149.

³⁴ Frank Bösch, Europäische Medienereignisse, in: European History Online (EGO) 2010, online unter <http://www.ieg-ego.eu/boeschf-2010-de> (letzter Zugriff 19.09.2011).

³⁵ Ibid.

Fokus auf dem antiken Kommunikationsraum bzw. dem mittelalterlich-frühneuzeitlichen europäischen ‚Zentrum‘.³⁶ Gewollt oder ungewollt stellt sich eine solche „Europäische Religionsgeschichte“ damit vor allem in den Dienst der Legitimation der europäischen Wertegemeinschaft, wie sie die Europäische Union vertritt.³⁷ Eine ideengeschichtliche (Gladigow), politikoreligiöse³⁸ (Rüpke) oder ideologische (Auffarth) „Europäische Religionsgeschichte“ zu schreiben, kann damit auch heißen: die Idee der europäischen Wertegemeinschaft zu stützen, ihr einen historischen Vorlauf zu verschaffen und damit die Idee Europas an bzw. in die Wiege der abendländischen Zivilisation zu legen. Das Risiko der Instrumentalisierung wissenschaftlicher Forschung liegt auf der Hand: Ist die Türkei – historisch oder geistesgeschichtlich – Teil der europäischen Wertegemeinschaft? Hört Europa am Bosphorus auf? Wie europäisch ist Russland – dies- und jenseits des Urals? Oder gar: Wieviel (finanzielle) Hilfe hat Griechenland im Angesicht der Banken-, Wirtschafts- oder Staatsschuldenkrisen der letzten Jahre, haben Portugal und Irland „verdient“ – wie (un)erlässlich sind sie für das europäische Gebilde? Indem man – historische, ideale oder religiöse – Grenzen Europas definieren zu können glaubt, liefert man auch – willentlich oder unwillentlich – politischen Diskursen Argumente, und nicht immer in der intendierten Stoßrichtung.

Eine ähnliche Wende kann die Säkularisierungs- bzw. Säkularitätsdebatte nehmen, in die sich einige Arbeiten zur „Europäischen Religionsgeschichte“ einschalten. Während der Europabegriff politische Legitimation verschafft, stützt das Säkularisierungskonzept eine ideologische Komponente. Sowohl in seiner Ausführung als vorgezeichneter bzw. anzustrebender Menschheitsweg als auch in seiner Form als europäischer Sonderweg³⁹ impliziert er die euro-

³⁶ Ein häufiger Kontinuitätsbeweis ist dabei die europäische Rechtsgeschichte, die eine lineare Entwicklung vom römischen Zwölfafelgesetz bis heute beschreibt. Vgl. (auch die angefügte Bibliografie) *Hans G. Kippenberg*, Religion als Gemeinschaftsgut: Religiöse Zusammenkünfte und Rituale als rechtliche Tatbestände, in: Ders. u. a., *Europäische Religionsgeschichte* (Anm. 21), 127–154.

³⁷ Man denke an die Verfassungsdebatte oder auch die aktuellen Streitigkeiten um die europäische Finanz- und Einsteuergemeinschaft. Vgl. dazu die Darstellung der Bundesregierung, online unter <http://www.bundesregierung.de/Webs/Breg/DE/Europa/Ausstellung50JahreEuropa/Wertegemeinschaft/wertegemeinschaft.html> (letzter Zugriff 29.08.2011). Vgl. ferner eine Stellungnahme des Bischofs Wolfgang Huber in der Zeitschrift der Konrad-Adenauer-Stiftung: *Wolfgang Huber*, Europa als Wertegemeinschaft. Zu den christlichen Grundlagen des Kontinents, in: *Die politische Meinung* Nr. 386 (Jan. 2002), 61–72, online unter http://www.kas.de/wf/doc/kas_551-544-1-30.pdf?040415174506 (letzter Zugriff 29.08.2011).

³⁸ Im Unterschied zu „politisch religiös“, das eine instrumentale Verbindung beider Bereiche und somit deren (ontologisch voneinander unabhängigen) Bestand implementiert, enthält das Modell eher eine gegenseitige Durchdringung und Untrennbarkeit der politischen und religiösen Sphären.

³⁹ *Hartmut Lehmann*, Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion, in: *Kippenberg u. a.*, *Europäische Religionsgeschichte* (Anm. 21), 39–59. Ferner: *Ders.*, Säkularisierung. Der europäische

zentristische Idee von der Besonder- oder gar Überlegenheit Europas. Insofern bietet in diesem Zusammenhang die „Europäische Religionsgeschichte“ Burkhard Gladigows eine Reprise der mittlerweile stark kritisierten säkularistischen Meistererzählung:⁴⁰ Europäische Religionsgeschichte ist für Burkhard Gladigow spätestens seit der Frühen Neuzeit dominiert von Rationalisierungs- und Professionalisierungsbestrebungen.⁴¹ Damit liegt eine Variante des Rationalisierungs- und Säkularisierungsnarrativs vor, die ihren Vorlauf in Max Weber hat (dort in Form der Rationalisierungstheorie im Rahmen der Protestantismusthese bzw. in seinen Erörterungen zur Ausbildung der Bürokratie bis hin zum Bürokratismus)⁴².

Mit dem „europäischen Sonderweg“ in Sachen Säkularität befinden wir uns damit ebenso wie bei der Europadebatte in keiner wissenschaftlichen, sondern in einer von politischen Argumenten und Interessen durchdrungenen Rechtfertigungsdebatte: Wer verantwortet nun den geistigen Kulturfortschritt Europas? Worin liegt nun das historische Supremat europäischer Mächte in der ganzen Welt begründet und das europäischer Weltdeutung? Eine der Antworten ist (neben klimatischen, agrarischen und waffentechnischen Begründungsansätzen) die Überlegenheit, mit der die Europäer Politik und Religion ver- bzw. entbanden und so Synergien und Ressourcen für außereuropäische Eroberungen schufen.⁴³ Hier wird die Funktion bzw. Funktionalität des Säkularitätsbegriffs deutlich: Dieser ist kein (oder besser gesagt: nicht nur) Metabe-

Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2000. Kritik an der Konstruktion eines europäischen Sonderwegs äußerte auch Schlieter, Paradigm lost? (Anm. 14), 47.

⁴⁰ Vgl. u. a. Peter L. Berger, *The Desecularisation of the World*, Washington 1999; Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; Dipesh Chakrabarty, *Provincialising Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2007; Shmuel Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129 (2000), 1–29; Philip Gorski/Ateş Altınordu, *After Secularisation?*, in: *Annual Review of Sociology* 34 (2008) 1, 55–85; Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, München 2007; Hans Joas, *Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009), 293–300; Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne*, Frankfurt am Main 2007; Russell T. McCutcheon, „They licked the platter clean“. On the Co-Dependency of the Religious and the Secular, in: *Method and Theory of Religion* 19 (2007), 173–199; Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchale Protestbewegung*, Tübingen 1990; Peter van der Veer, *Imperial Encounters*, Princeton 2001.

⁴¹ Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* (Anm. 18), 17: „Zu der hohen Komplexität, die die europäische Religionsgeschichte auszeichnet, hat vor allem eine Professionalisierung der christlichen Religion im Medium von Wissenschaften beigetragen.“

⁴² Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1963 [1920], 17–206; ders., *Wirtschaft und Gesellschaft*, in: Ders., *Gesamtausgabe I – 22*, Tübingen 2005 (besonders das Kapitel: „Die Typen der Herrschaft / Die legale Herrschaft mit bürokratischem Verwaltungsstab“ in Teilband 4).

⁴³ Elman Rogers Service, *Origin of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*, New York 1975; Jared M. Diamond, *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, New York 1999. Vgl. dagegen Chakrabarty, *Provincialising Europe* (Anm. 40).

griff, ein zu konstatierendes Phänomen vornehmlich der europäischen Religionsgeschichte,⁴⁴ sondern vor allem ein Wertbegriff – ein für gut befundenes, weil Toleranz und Gleichheit förderndes Prinzip der staatlichen Organisation innerhalb von demokratischen, pluralen Gesellschaften.

3. Komplexität

Dass Geschichte komplex ist, mag trivial sein⁴⁵, muss aber an dieser Stelle nochmals betont werden. Daher stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Meistererzählungen und empiriegebundener historischer Arbeit; oder anders formuliert: Inwiefern können Meistererzählungen Grundlage oder auch Ergebnis historischer Arbeit sein? Denn scheinbar widersprechen sich die empirische Fundierung historischer Arbeit und die empirieentfremdende Abstraktion der Großerzählung, die schnell einmal Jahrhunderte zu überspannen und ganze Gesellschaften in ihrem „Wesen“ zu klassifizieren sucht. Dagegen spiegelt sich die Komplexität jeglicher (historischer) Lebenswelt etwa in der Diversität des Quellenmaterials: Verschiedene Quellen lassen die Forscher teilweise völlig verschiedene Rekonstruktionen der Vergangenheit zu einem gegebenen Zeitpunkt erstellen.⁴⁶

Das Bedürfnis von Wissenschaftlern nach Kohärenz und Ordnung ihrer Befunde spiegelt sich nicht selten in allzu geradlinigen Theorien wieder und kann durch den Abgleich mit Quellen erheblich gestört werden. In historischem Mikrobefund und Meistererzählung treffen verschiedene Wege und Ziele von Wissenschaft aufeinander: hier Rekonstruktion und möglichst un-spekulativer Empiriebezug, dort der Drang nach Zusammenhängen, klassischer Geschichtsphilosophie und Teleologie samt eingangs genannter Prognostizierbarkeit von Geschichte. Um nicht falsch verstanden zu werden: Das tut dem Nutzen der Großerzählung keinen Abbruch. Dem Großerzähler gelingt es, die Komplexität des historischen Materials auf ein Maximum zu abs-

⁴⁴ Vgl. zum Entstehen und zur Benutzung des Begriffs: *Manuel Borutta*, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), 347–376.

⁴⁵ *Ludolf Herbst*, Komplexität und Chaos. Grundzüge einer Theorie der Geschichte, München 2004.

⁴⁶ In einem aktuellen historischen Schlagabtausch konnte man das sehr gut beobachten: Wer verantwortete den Bau der Berliner Mauer – Walter Ulbricht oder Nikita Chruschtschow? Verschiedene Historiker kamen anhand unterschiedlicher Quellen – Wilke konnte die Regierungsarchive des Kreml konsultieren – zu gegenteiligen Einschätzungen. Vgl. *Hope M. Harrison*, Ulbrichts Mauer: Wie die SED Moskaus Widerstand gegen den Mauerbau brach, Berlin 2011; und parallel dazu: *Manfred Wilke*, Der Weg zur Mauer. Stationen zur Teilungsgeschichte, Berlin 2011.

trahieren und eben „Ordnung“ in die schiere Datenmenge zu bringen, die die historische Forschung erzeugt. Er lenkt den Blick der Forschergemeinschaft auf konkrete Themen wie Achsenzeiten, Säkularisierung oder Rationalisierung und fungiert so als Ideengeber und Innovator historischer Theorie. Allein: In der Rückkopplung mit dem Datenmaterial zeigen sich allzuoft die Grenzen der Großberzählung – Geschichte lässt sich eben nicht auf (zu) große Züge reduzieren, die Gegentendenzen sind mindestens genauso stark wie die als dominant ausgemachten.

Es liegt also nicht in unserer Absicht, selbst eine Meistererzählung zu schreiben. Ein alternativer Ansatz, der zudem die Vorteile einer religionswissenschaftlichen, also zuvorderst dekonfessionellen Religionsgeschichte nutzt, ist es daher, die Entwicklung europäischer Religionen auch aus der Perspektive nichthegegonialer Akteure oder politisch wie geografisch peripherer Räume zu untersuchen und damit zugleich dem Drang nach zu großer Verallgemeinerung zu widerstehen. Die Betonung scheinbar marginaler Bereiche zielt letztlich auf die Frage nach der Erzeugung (gesamtgesellschaftlicher) kultureller und religiöser Dynamiken. Untersuchungen jenseits der gesellschaftlichen Eliten sind gewinnbringend bei der Erforschung historischer (religiöser) Lebenswelten; in Schwesterdisziplinen wie der Europäischen Ethnologie, der Volkskunde⁴⁷ und Teilen der Geschichtswissenschaft⁴⁸ ist diese Entwicklung bereits vollzogen.

Zudem ist es freilich weiterhin notwendig, das Verhältnis von Religion zu anderen gesellschaftlichen Bereichen, wie z. B. der politischen Macht, Herrschaftsansprüchen und wirtschaftlichen Interessen, zu analysieren und auf Wechselwirkungen und Kausalitäten hinzuweisen. Häufungen von Konjunkturen von Konversionen, die Entstehung der pietistischen Bewegung in der Frühen Neuzeit, Toleranzedikte oder das spezifische Staats-Kirchen-Verhältnis der Weimarer Verfassung lassen sich nur adäquat interpretieren, wenn man die breiteren gesellschaftlichen Bereiche in die Betrachtung einbezieht.⁴⁹

⁴⁷ *Gottfried Korff*, Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit: Notizen zum Wandel populärer Frömmigkeit im 18. und 19. Jahrhundert, in: Jutta Held (Hg.), Kultur zwischen Bürgertum und Volk, Berlin 1983, 136–148; ders. (Hg.), Alliierte im Himmel: Populäre Religiosität und Kriegserfahrung, Tübingen 2006; *Christine Aka*, Unfallkreuze: Trauerorte am Straßenrand, Münster 2007; *dies.*, Nicht nur sonntags: Vom Leben mit dem Glauben 1880–1960, Münster 2003.

⁴⁸ Hier sei stellvertretend für andere Publikationen und Forschungsthemen auf den interdisziplinär zusammengesetzten Schwerer Arbeitskreis für Katholizismusforschung hingewiesen, dessen Publikationsliste deutlich anzeigt, wie fruchtbar diese Art von Fragestellungen ist. Vgl. dazu die Homepage unter <http://www.katholizismusforschung.de/ziele.html> (letzter Zugriff 07.07.2011).

⁴⁹ *Ines Peper*, Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700, Wien/München 2010; *Heike Bock*, Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft: Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich, Epfendorf 2009; *Marlene Kurz* (Hg.), Glaubenswechsel, Innsbruck 2007; Johan-

Um historische Komplexität zu veranschaulichen und um nochmals auf die Elastizität von Konzepten wie „Europa“ hinzuweisen, bietet sich – neben vielem anderen – das derzeit moderne Schlagwort des „Raums“ an: Allein schon der Begriff, auf einfache Topografie gewendet, bietet eine schiere Unzahl von (Forschungs)Möglichkeiten. Raum kann ein geografisches oder politisches Kontinuum sein, muss es aber nicht – gerade in ihren Kommunikationswegen ignorier(t)en Menschen nicht erst seit Erfindung des Internets und der Ausrufung des globalen Zeitalters politische, topografische, soziale und sprachliche Grenzen.⁵⁰ Transfer und Wechselwirkungen sind daher ein konstant beobachtbares Phänomen (nicht nur) der Religionsgeschichte.⁵¹ Doch nicht allein Kommunikationsmedien und Wissen wurden rege ausgetauscht, sondern auch die Menschen waren zum Teil hochgradig mobil: geografisch, politisch, sozial wie auch religiös.⁵² Weiterhin zieht die Frage des Raums auch die topologische Dimension nach sich. So wirkt die religiöse Geografie auf den religiösen Alltag zurück – und das nicht nur an so anschaulichen Plätzen wie Jerusalem: Wie situieren sich Kirchen, Synagogen, Moscheen und/oder ethnisch-re-

nes Graf (Hg.), *Judaeus conversus: christlich-jüdische Konvertitenautobiographien des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1997; *Stefan Braun*, *Das Staat-Religionen-Verhältnis in seiner historischen Entwicklung*, Bd. 1: Deutschland, Berlin 2005.

⁵⁰ Auf die Konstruiertheit vom europäischen Raum machen auch kommunikationswissenschaftliche und -historische Beiträge aufmerksam. Vgl. *Frithjof Benjamin Schenk*, *Der spatial turn und die osteuropäische Geschichte*, in: H-Soz-u-Kult Forum 2006, online unter <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2006-06-001> (letzter Zugriff 19.07.2011); *Rotraut Ries*, *Jüdische Räume in der Frühen Neuzeit – Perspektiven nach dem „spatial turn“*, online unter: <http://www.forum-juedische-geschichte.de/ForumBericht09.pdf> (letzter Zugriff 19.07.2011); *Bösch*, *Europäische Medienereignisse* (Anm. 34). Hingewiesen sei ferner auf das Graduiertenkolleg „Transnationale Medienereignisse“ der Justus-Liebig-Universität Gießen, online unter: http://fss.plone.uni-giessen.de/fss/fbz/dfgk/tme/forschungsprogramm/ziele_und_programm_gkm.pdf/file/Ziele_und_Programm_GKM.pdf (letzter Zugriff 16.08.2011); und das Kompetenzzentrum „Kulturelle Topographien“ der Universität Basel, online unter: <http://kultop.unibas.ch/forschung/> (letzter Zugriff 16.08.2011).

⁵¹ *Kocku von Stuckrad*, *Interreligious Transfers in the Middle Ages: The Case of Astrology*, in: *Journal of Religion in Europe* 1 (2008) 1, 34–59; *ders.*, *Naturwissenschaft und Religion: Interferenzen und diskursive Transfers*, in: *Kippenberg u. a., Europäische Religionsgeschichte* (Anm. 21), 441–468; *Mirjam de Baar*, *Internationale und interkonfessionelle Netzwerke. Zur frühen lutherisch pietistischen Rezeption von Anna Maria van Schurman und Antoinette Bourignon*, in: *Dies./Erika Hebeisen* (Hgg.), *Gendering Tradition – Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*, Korb 2007, 85–105; *Gisela Mettele*, *Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeine als transnationale Gemeinschaft*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 32 (2006) 1, 45–68.

⁵² *Annemarie Steidl*, *Ein ewiges Hin und Her. Kontinentale, transatlantische und lokale Migrationsrouten in der Spätphase der Habsburgermonarchie*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 19 (2008) 1, 15–42; *Hartmut Lehmann*, *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen 2005; *Edith Wenzel*, *Grenzen und Grenzüberschreitung: Kulturelle Kontakte zwischen Juden und Christen im Mittelalter*, in: *Aschkenas* 14 (2004), 1–7.

ligiöse Wohnviertel innerhalb einer Gemeinde zueinander? Wie spiegeln sich räumliche Gegebenheiten im religiösen Brauchtum wieder?⁵³ Warum finden sich in Jerusalem ständig neue Messiasse und Propheten ein?⁵⁴

4. Historische Religionssoziologie

Dass sich Religionsgeschichte nicht in der bloßen Rekonstruktion eines historischen Ereignisses erschöpft, ist ein religionswissenschaftlich fundiertes Anliegen: historisch arbeitende Religionswissenschaft ist eben nicht nur Religionskunde, sondern bezieht Methoden und Fragestellungen aus dem gesamten Spektrum der Sozialwissenschaften wie beispielsweise Soziologie, Ethnologie und Psychologie mit ein. Damit soll einer Religionswissenschaft das Wort geredet werden, die sich gleichermaßen der historisch-empirischen Erforschung lokaler Religionsgeschichten zuwendet und sich zu diesem Zwecke verschiedener, je nach Erkenntnisinteresse gewählter sozialwissenschaftlicher Theorien und Methoden bedient⁵⁵ als auch theoriegeleiteter wissenschaftlicher Arbeit, die ständig empirische Rückkopplung sucht und eben nicht zwangsläufig als Makrotheorie endet.⁵⁶

Im folgenden Abschnitt möchten wir uns jedoch näher mit der Historischen Religionssoziologie auseinandersetzen, was nicht heißen soll, dass andere Ansätze nicht genauso ertragreich sein könnten. Religionswissenschaftlich betriebene Religionsgeschichte, und darin wiederum religionswissenschaftlich betriebene europäische Religionsgeschichten, sind unserer Meinung nach eine Form Historischer Religionssoziologie, in der sich historisch-empirische und systematische Fragen aufeinander beziehen. Diese Beziehung hat für die Reli-

⁵³ *Chris C. Park*, *Sacred Worlds – An Introduction to Geography and Religion*, New York 1994; *Rafaëla Eulenber*, Ein tamilisches Tempelbauprojekt in der Schweiz – Die öffentliche Etablierung einer zugewanderten Religion durch einen Sakralbau, Vortrag gehalten auf der Tagung „Dynamiken der Religionsgeschichte“, Bochum, 20.–24.09.2009; *Martin Baumann*, Temples, Cupolas, Minarets: Public Space as Contested Terrain in Contemporary Switzerland, in: *RELIGIO: Revue pro religionistik* 17 (2009) 2, 141–153, online unter <http://www.unilu.ch/files/BaumannTemples2009.pdf> (letzter Zugriff 23.08.2011); *Marcel Maussen*, Islamic Presence and Mosque Establishment in France: Colonialism, Arrangements for Guestworkers and Citizenship, in: *Journal of Ethnic & Migration Studies* 33 (2007) 6, 981–1002.

⁵⁴ *Alexander van der Haven*, The Holy Fools Still Speaks – The Jerusalem Syndrome As A Religious Subculture, in: Ders./Suleiman Ali Mourad (Hgg.), *Jerusalem – Idea And Reality*, London/New York 2008, 103–121.

⁵⁵ Kippenberg/Luchesi, *Lokale Religionsgeschichte* (Anm. 18).

⁵⁶ Programmatisch hierzu *Hubert Seiwert*, Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft* 61 (1977), 1–18.

gionswissenschaft grundsätzlich Thomas Hase im Rahmen einer Untersuchung nonkonformer (radikalpietistischer) Milieus der Frühen Neuzeit darstellt.⁵⁷ Die soziologische Perspektive innerhalb der Religionswissenschaft fokussiert das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, die soziale Organisation von Religionen und/oder Struktur und Verlauf religiöser Prozesse unter Bezugnahme auf soziologische Theorien und Modelle. Die Historische Soziologie und ihr Selbstverständnis kann eine Leitlinie auch für eine Sub- wie auch Schwesterdisziplin⁵⁸ Historische Religionssoziologie sein:

„Die Historische Soziologie ist eine Grundlagendisziplin der Soziologie, da sie die Kontingenz, die Temporalität und demzufolge auch die Historizität sozialer Phänomene in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellt.“⁵⁹

Sie bemüht sich zum Beispiel darum, das Verhältnis von Handlungen und Strukturen, Mikro und Makro oder von Element und Netzwerk zu bestimmen und historisiert deren Relationen. Man könnte sogar – so Reiner Schützeichel – von einer „sachliche[n] Identität von Soziologie und Geschichtswissenschaft“ sprechen, die nur im wissenschaftshistorischen Sinne getrennt seien.⁶⁰ Gemeinsames Interesse des methodisch und theoretisch vielfältigen Forschungskontextes ist die Analyse und Erklärung soziohistorischer Prozesse.⁶¹

Aber „[d]ie Historische Soziologie glaubt nicht, dass man einen Prozess schon durch den Aufweis seiner Chronologie oder dass man einen Gegenstand durch seine Genese

⁵⁷ Thomas Hase, *Askese und Protest: Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des protestantischen Nonkonformismus*, Habilitationsschrift, Leipzig 2006, 19 ff. Das Konzept wurde dem Fachkreis vorgestellt: Thomas Hase, *Historische Religionssoziologie als Aufgabe der Religionswissenschaft*, Vortrag gehalten auf der Tagung „Plurality and Representation“, Bremen, 23.–27.09.2007. Für die amerikanische Religionsgeschichtsforschung siehe David G. Hackett, *Sociology of Religion and American Religious History*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988) 4, 461–474.

⁵⁸ Im Sinne der Spezialisierung mag die Historische Religionssoziologie als Sub- bzw. Teildisziplin der Historischen Soziologie daherkommen; durch ihre Genese aus der Religionswissenschaft heraus tritt sie aber eher als Schwester neben sie – viel aus der (Historischen) Soziologie (wie auch der Geschichtswissenschaft) entlehnend, aber eben disziplinär auch und vor allem religionswissenschaftlichen Paradigmen verpflichtet.

⁵⁹ Rainer Schützeichel, *Neue Historische Soziologie*, in: Georg Kneer/Markus Schroer (Hgg.), *Handbuch Soziologische Theorien*, Wiesbaden 2009, 277–298, hier 277; ders., *Historische Soziologie*, Bielefeld 2004; Wilfried Spohn, *Neue Historische Soziologie*: Charles Tilly, Theda Skocpol, Michael Mann, in: Dirk Kaesler (Hg.), *Aktuelle Theorien der Soziologie: Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne*, München 2005, 196–230; Walter L. Bühl, *Historische Soziologie – Theoreme und Methoden*, Münster 2003; Gertraude Mikl-Horke, *Die Wiederkehr der Geschichte. Zur historischen Soziologie der Gegenwart*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 19 (1994) 3, 3–33; Theda Skocpol, *Sociology's Historical Imagination*, in: Dies. (Hg.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge 1984, 1–21; dies., *Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology*, a. a. O., 356–39; Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Geschichte und Soziologie*, Köln 1972, 11–31.

⁶⁰ Schützeichel, *Neue Historische Soziologie* (Anm. 59), 277.

⁶¹ Ebd., 279.

verstehen kann. Dennoch ist es wichtig seine Geschichte zu kennen; denn erst in seinem Verlauf treten seine Konstanten und Variablen in Erscheinung und werden Gesetzmäßigkeiten erkennbar, die ihn in seiner gegenwärtigen Erscheinung kennzeichnen. Es geht nicht darum, die Vergangenheit zu rekonstruieren, sondern einfach darum, Prozesse unter verschiedenen Strukturbedingungen zu verfolgen.⁶²

Auch bei der Analyse und Erforschung religionshistorischer Prozesse können diese methodischen und theoretischen Ansätze und Forschungsperspektiven von großem Nutzen sein, seien es Einzelfallanalysen, Komparationstechniken, verstehende Ansätze, Figurationsanalysen⁶³ oder Netzwerkanalysen⁶⁴. Für Entstehung und Verlauf religionshistorischer Prozesse bieten sich z. B. so genannte erklärende Erzählungen an, die „ein explanatives Geflecht der Abfolge von Ereignissen und Episoden, Aktionen und Reaktionen, Situationen und Situationsveränderungen“⁶⁵ darstellen und besonders geeignet sind, Prozesse in ihrem zeitlichen Ablauf zu erfassen.⁶⁶ Während des dritten Kreuzzuges entstand bei der Belagerung Akkons im Jahr 1190 aus einer kleinen Hospitalbruderschaft norddeutscher Kaufleute eine geistliche Ordensgemeinschaft, die durch ihre enorme Ausbreitung bis ins 16. Jahrhundert Teile Mittel- und Nordosteuropas politisch wie kulturell massiv prägte. Wie lässt sich diese Dynamik des Deutschen Ordens erklären? Welchen Faktoren und welche Relationen der Faktoren untereinander sind hier von besonderer Bedeutung: die Spendenbereitschaft und Schenkungen der Adligen angesichts der zu erwartenden Wiederkunft des Herrn, die päpstlichen Privilegien, die Führungspolitik und Administration der Hochmeister, die Anpassungsfähigkeit an regionale Bedingungen in den einzelnen Provinzen, die Innovationskraft in Landwirt-

⁶² Bühl, *Historische Soziologie* (Anm. 59), 32.

⁶³ Dieser Ansatz geht auf die Arbeiten von Norbert Elias zurück. „Figurations- und Prozesstheoretiker untersuchen die Strukturen des menschlichen Zusammenlebens. Entscheidend ist dabei – und hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zu anderen soziologischen Theorien –, dass sie keine mechanische, sondern eine dynamische Auffassung von diesen Strukturen haben. Die Bedingungen, unter denen Menschen leben, sind diesen nicht äußerlich, sondern werden von ihnen selbst gemacht. Streng genommen sind Innen und Außen nicht voneinander getrennt. Die Dynamik in Interaktionen kommt nicht von außen durch bestimmte wirtschaftliche Gegebenheiten oder politische Sachzwänge in diese hinein, sondern entsteht innerhalb der Interaktion, durch das Zusammenleben selbst.“, *Annette Treibel*, Figurations- und Prozesstheorie, in: Kneer/Schroer, *Handbuch* (Anm. 59), 134–160, hier 137. Siehe hierzu auch *Norbert Elias*, *Figuration*, in: Bernhard Schäfers (Hg.), *Grundbegriffe der Soziologie*, Stuttgart 2003, 88–91.

⁶⁴ Siehe Christian Stegbauer (Hg.), *Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie: Ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften*, Wiesbaden 2008; *Morten Reitmayer/Christian Marx*, *Netzwerkanalysen in der Geschichtswissenschaft*, in: Christian Stegbauer/Roger Häußling (Hgg.), *Handbuch Netzwerkforschung*, Wiesbaden 2007, 869–880.

⁶⁵ *Schützeichel*, *Neue Historische Soziologie* (Anm. 59), 283.

⁶⁶ Siehe auch *Thomas Welskopp*, *Erklären, begründen, theoretisch begreifen*, in: Goertz, *Geschichte* (Anm. 5), 137–177.

schaft und Handwerk?⁶⁷ Dabei ist man natürlich gezwungen, sich mit den damit verbundenen Forschungsproblemen auseinanderzusetzen. Wie kann man z. B. aus der prinzipiell unendlichen Vielzahl historischer Daten Kontextfaktoren und Ursachen ausmachen? Und ist die Gewichtung innerhalb der erklärenden Erzählung nicht letztlich Ergebnis von Zuordnungsentscheidungen, die dem jeweiligen Erkenntnisinteresse und den theoretischen Vorannahmen geschuldet sind?⁶⁸ Das Dilemma der Fülle möglicher kausaler Erklärungsfaktoren ist nicht aufzulösen.⁶⁹ An dieser Stelle muss wohl noch einmal betont werden, dass dem religionswissenschaftlich arbeitenden Religionshistoriker wie allen historisch Forschenden eine Beweisführung im klassischen wissenschaftstheoretischen Verständnis generell nicht möglich ist, sondern „nur“ möglichst plausible, temporär gültige, intersubjektiv überprüfbare und falsifizierbare Aussagen getroffen werden können.⁷⁰

Eine weitere Forschungsstrategie⁷¹ ist der Vergleich von religionshistorischen Ereignissen und Prozessen⁷². An dieser Stelle sei auf die Entstehungsphase des Faches Religionswissenschaft hingewiesen, in der die Komparatistik eine zentrale Kategorie bildete, die sich bis hin in die Bezeichnungen der Lehrstühle niederschlug, auch wenn diese damals methodisch anders betrieben wurde.⁷³ Der Vergleich stellt einen Mittelweg zwischen Einzelfallanalysen und

⁶⁷ Klaus Militzer, *Die Geschichte des Deutschen Ordens*, Stuttgart 2005.

⁶⁸ Welskopp, *Erklären* (Anm. 66), 143.

⁶⁹ *Bereits die Überfülle der „hineinreichenden“ Faktoren, die ein Phänomen hervorgebracht haben könnten, erschwert die Plausibilisierung und Festlegung von „notwendigen Bedingungen“ seiner Entstehung* (ebd., 144 f.).

⁷⁰ *Ibid.* Siehe dazu auch *Břetislav Horyna*, Theoretisch-methodologische Koalitionen: Ausweg für die Religionswissenschaft, in: Christoph Kleine/Monika Schrimpf (Hgg.), *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft*, München 2004, 61–74; *ders.*, Söldner der Argumentation: Tatsachen, Evidenz und Objektivität in der Religionswissenschaft, in: Hamid Reza Yousefi/Klaus Fischer/Ina Braun/Wolfgang Gantke (Hgg.), *Wege zur Religionswissenschaft: Eine interkulturelle Orientierung: Aspekte, Grundprobleme, Ergänzende Perspektiven*, Nordhausen 2007, 145–168.

⁷¹ „Der vergleichende Ansatz ist keine Methode, sondern eine Betrachtungsweise, die bei bestimmten Fragestellungen eine explizit vergleichende Forschungsstrategie informiert. Jede Geschichte, die Aussagen treffen will, welche über die Konstatierung des Einzelfalles hinausweisen und die Form von Erklärungen annehmen, ist ebenso genuin vergleichend wie theoriebezogen. Theoriebezug, Vergleichsperspektive und Erklärung sind mithin die drei zentralen nicht aufeinander zu reduzierenden Komponenten analytischer Geschichtsschreibung.“ *Thomas Welskopp*, *Stolpersteine auf dem Königsweg. Methodenkritische Anmerkungen zum internationalen Vergleich in der Gesellschaftsgeschichte*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 35 (1995), 339 – 367, hier 343.

⁷² Peter Antes/Armin W. Geertz/Randi E. Warne (Hgg.), *New Approaches to the Study of Religion. Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, 2 Bde., Berlin 2004; Thomas A. Idinopulos/Brian Wilson/James Hanges (Hgg.), *Comparing Religions. Possibilities and Perils?*, Leiden 2006; Hartmut Kaelble (Hg.), *Vergleich und Transfer: Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2003.

⁷³ Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis*

oft übergeneralisierten, empirisch nicht ausreichend abgestützten theoretischen Konstrukten wie den von uns kritisierten Meistererzählungen dar. Mit der vergleichenden Betrachtungsweise können zwei Erkenntnisinteressen verknüpft sein. Man kann beispielsweise nach allgemeinen Mustern, Konstellationen und Bedingungen von bestimmten Ereignissen, sozialen Einheiten und Institutionen suchen. Es gibt also eine Vielzahl möglicher Vergleichsgegenstände. Welche Gemeinsamkeiten bestehen beispielsweise zwischen dem Prozess der Politisierung des deutschen Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dem des türkischen Islams nach 1970, in dem sich beide Male religiöse Parteien erfolgreich etablieren konnten? Ateş Altınordu vertritt etwa die These, dass die Entstehung und erfolgreiche Etablierung von Parteien mit explizit religiöser Programmatik durch eine ihnen gegenüber ablehnende Haltung von staatlichen Akteuren und Gesellschaft begünstigt werden – daher etablierten sich die Zentrumspartei in Deutschland bzw. die Nationale Ordnungspartei und ihre Nachfolger in der Türkei trotz sozialer Gegenmobilisierung und staatlicher Repression, weil keine der bereits in beiden Ländern bestehenden Parteien ihre Positionen effektiv repräsentierte oder unterstützte. So stellte sich heraus, dass gerade die gesellschaftlich-politische Opposition den Erfolg der Parteien stärkte, statt sie zu schwächen. Altınordu fand damit eine Vergleichsebene, die gängige akademische Annahmen von der Inkommensurabilität christlicher und islamischer Gesellschaften überwand und nutzte diese erfolgreich.⁷⁴

Der historisch arbeitende Religionswissenschaftler kann desgleichen nach „individualisierender Begriffsbildung“ streben und die Frage nach dem Besonderen von Prozessen und Geschehnissen aufwerfen.⁷⁵ Was unterscheidet z.

Mircea Eliade, München 1997.

⁷⁴ Ateş Altınordu, The Politicization of Religion: Political Catholicism and Political Islam in Comparative Perspective, in: *Politics & Society* 38 (2010) 4, 517–551.

⁷⁵ Auf die Probleme der komparatistischen Perspektive verweist: *Welskopp*, *Stolpersteine* (Anm. 71), 339–367. Vgl. ferner *Schützzeichel*, *Neue Historische Soziologie* (Anm. 59), 284 f. Speziell zur europäischen Geschichtsschreibung siehe *Jürgen Kocka*, *Probleme einer europäischen Geschichte in komparativer Absicht*, in: Ders. (Hg.), *Geschichte und Aufklärung*, Göttingen 1989, 21–28; und *Hannes Siegrist*, *Der Gesellschaftsvergleich in der Frühneuzeitforschung ein Erfahrungsbericht und einige (methodisch-theoretische) Schlussfolgerungen*, in: *Kaelble*, *Vergleich und Transfer* (Anm. 72), 283–304. Das Verhältnis von Struktur und Ereignis diskutieren: *Andreas Suter/Manfred Hettling*, *Struktur und Ereignis – Wege zu einer Sozialgeschichte des Ereignisses*, in: Dies. (Hg.), *Struktur und Ereignis*, Göttingen 2001, 7–32. Komparatistisch angelegte Arbeiten in der Religionswissenschaft, die europäische und nicht europäische Fallbeispiele verwenden, müssen sich noch einmal mit zusätzlichen Problemen, etwa dem zu Grunde liegenden Religionsbegriff und dessen Anwendbarkeit, auseinandersetzen. Vgl. hierzu *Schlieter*, *Paradigm lost?* (Anm. 14), 43, der auf *Oliver Freiberger*, *Der Askesesdiskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*, Wiesbaden 2009, verweist.

B. die gescheiterte böhmische Reformationsbewegung im 15. Jahrhundert von den erfolgreichen im Deutschen Reich oder in der Schweiz des 16. Jahrhunderts?⁷⁶ Das Isolieren und Identifizieren spezifischer historischer Variablen – die Position des Kaisers bzw. des böhmischen/sächsischen Adels, innerkirchliche Verwerfungen (Schisma) oder die Verankerung des reformatorischen Gedankenguts in der Bevölkerung⁷⁷ – kann dabei helfen, Hypothesen zu prüfen und Theorien zu entwickeln. Dafür werden in der eher quantitativ und damit (auch) statistisch arbeitenden Historischen Sozialwissenschaft z. B. Zeitreihen-⁷⁸ und Ereignisanalysen⁷⁹ genutzt:

„Hierzu gibt es eine reichhaltige Forschung über lineare und nichtlineare Zusammenhänge, Katastrophen, spontane Koinzidenzen oder historische Singularitäten, obwohl man sicherlich konzedieren muss, dass sich die Vielfalt der historischen Wirklichkeit nur selten den Modellen beugt.“⁸⁰

⁷⁶ Vgl. dazu Ferdinand Seibt (Hg.), Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen, München 1997; Peter Hilsch, Johannes Hus (um 1470–1415). Prediger Gottes oder Ketzler?, Regensburg 1999; Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhass und Groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987.

⁷⁷ Oft sind die diversen Trägerschichten ein Teil der (Miss-)Erfolgsgeschichten reformatorischer Bestrebungen: Während Hus von niederen bürgerlichen Schichten getragen wurde, die über die Stadt hinaus keinen Einfluss hatten, waren Zwinglis tragende Bürgerschichten städtisch politisch engagiert und durch die größere Autonomie der Städte in der Schweiz einflussreicher als ihre böhmischen Standesgenossen. Luther konnte sich auf seine adligen Unterstützer verlassen, wohingegen Thomas Müntzers Unterstützung durch die unteren Stände bekanntlich ins Verderben führte.

⁷⁸ Zeitreihenanalyse ist ein statistisches analytisches Verfahren, das bestimmte Trends, Zyklen und Strukturbrüche anhand bestimmter, aus historischen Quellen erhobener Daten zu einem bestimmten Gegenstand in einem bestimmten Zeitraum untersucht. Plastisch wird dieses Vorgehen z. B. durch die Arbeitsweise des GESIS-Leibniz-Instituts für Sozialforschung mit Sitz in Mannheim, online unter <http://www.gesis.org/forschung/sozialstruktur-einstellung-und-verhalten-in-modernen-gesellschaften/historische-sozialforschung/>; vgl. dabei besonders <http://www.gesis.org/unser-angebot/daten-analysieren/daten-historische-sozial/zeitreihen/> (letzter Zugriff 23.08.2011). Siehe auch: Rainer Metz, Zeitreihenanalyse, in: Christof Wolf/Henning Best (Hgg.), Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse, Wiesbaden 2010, 1053–1090.

⁷⁹ Auch der Begriff Ereignisanalyse bezeichnet verschiedene statistischer Verfahren, die zur Untersuchung von Zeitintervallen zwischen aufeinander folgenden Ereignissen oder Zustandswechseln dienen. Dabei dient diese Methode nicht nur historisch arbeitenden Soziologen: „Untersucht werden kann die Zeitdauer bis zu einem Regierungswechsel in Land x oder der Wechsel der Parteipräferenz bei Person y. Überlebenszeiten von Patienten in medizinischen Studien, beispielsweise nach Herzoperationen oder Chemotherapie, die Dauer von Lernprozessen in der Psychologie, die Zeitspanne bis zu einem transregionalen Umzug in der räumlichen Mobilitätsanalyse, die Dauer der ‚Herrschaft‘ eines Löwen über sein Rudel in der Biologie oder die Dauer von Arbeitslosigkeit in ökonomischen Untersuchungen sind nur ein kleiner Ausschnitt möglicher Anwendungsfelder.“ Petra Stein/Marcel Noack, Ereignisanalyse, 2007, online unter <http://www.uni-due.de/imperia/md/content/soziologie/stein/ereignisanalyse.pdf> (letzter Zugriff 24.08.2011).

⁸⁰ Schützeichel, Neue Historische Soziologie (Anm. 59), 285. Siehe dazu auch: Lutz Eckensberger, Problemdimensionen sozialwissenschaftlicher Komparatistik, in: Kaelble, Vergleich und Transfer (Anm. 72), 9–54. Zur Debatte um Pfadabhängigkeiten siehe James Mahoney, Path Dependence in Historical Sociology, in: Theory and Society: Renewal and Critique in Social Theory 29 (2000) 4,

Eine weitere für uns wichtige Funktion der Historischen Religionssoziologie ist ihre Nützlichkeit zur Überprüfung der historischen Reichweite und damit Applizierbarkeit von in der Gegenwartsforschung gewonnenen sozialwissenschaftliche Kategorien. Kann man zum Beispiel für die Zeit des Deutschen Kaiserreiches legitim mit Kategorien wie (religiöses) *Milieu*⁸¹ oder aber *audience cult*⁸² arbeiten? Die mit diesen Überlegungen gewonnenen Forschungsergebnisse können wiederum wichtige Impulse für die Kategorien- und Thesenbildung gegenwartsbezogener Sozialforschung geben, wie z. B. die Gegenüberstellung von Analysen zu Konversionsprozessen in der Frühen Neuzeit⁸³ oder im Feld der Lebensreformbewegungen um 1900⁸⁴ mit dem vermeintlich „spätmodernen“ Konzept des *spirituellen Wanderers*⁸⁵ oder der Nipperdeyschen *vagierenden Religiosität*⁸⁶.

507–548.

⁸¹ Rainer Mario Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur: Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Wilhelm Abel (Hg.), *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte*, Stuttgart 1966, 371–393; Dieter Rink, Politisches Lager und ständische Vergesellschaftung: zum Milieukonzept von M. Rainer Lepsius und dessen Rezeption in der deutschen Geschichtsschreibung, in: Thomas Adam (Hg.), *Milieukonzept und empirische Forschung*, Leipzig 1999, 16–29; Martin Riesebrodt, Kulturmilieus und Klassenkulturen: Überlegungen zur Konzeptualisierung religiöser Bewegungen, in: Kippenberg/Luchesi, *Lokale Religionsgeschichte* (Anm. 18), 43–60; Karl Rohe, Politische Kultur – politische Milieus: Zur Anwendung neuerer theoretischer Konzepte in einer modernen Landesgeschichte, in: Simone Lässig/Karl-Heinrich Pohl (Hgg.), *Sachen im Kaiserreich: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im Umbruch*, Köln 1997, 177–190.

⁸² William Sims Bainbridge/Rodney Stark, Client and Audience Cults in America, in: *Sociological analysis* 41 (1980) 3, 199–214; Colin Campbell, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, in: Jeffrey Kaplan/Helene Löw (Hgg.), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Walnut Creek u. a. 2002, 12–25.

⁸³ Kim Siebenhüner, Glaubenswechsel in der frühen Neuzeit: Chancen und Tendenzen der historischen Konversionsforschung, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 34 (2007) 2, 243–272; Magnus Schlette, Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen – zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus, Göttingen 2005; Elisheva Carlebach, *Divided Souls – Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*, New Haven/London 2001; Martin Mulso/Richard Henry Popkin (Hgg.), *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe. Studies and Documents*, Leiden 2004; Rotraud Ries, „Missionsgeschichte und was dann?“ Plädoyer für eine Ablösung des kirchengeschichtlichen Blicks, in: *Aschkenas* 15 (2005) 2, 271–301; Wolfgang Treue, „Pour la gloire du grand Dieu d'Israël“. Konversionen zum Judentum in der Frühen Neuzeit, in: *Aschkenas* 15 (2005) 2, 419–433; Christoph Rymatzi, Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736), Tübingen 2004.

⁸⁴ Alexander Jakusch, Identitätssuche, Lebensreform und Zivilisationsabkehr: Konversion zum Buddhismus in Deutschland zwischen 1888–1918, in: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 7 (2007) 2, 64–78; Bernadett Bigalke, Frischobst und Okkultismus als Heilswege: Konversionen im alternativkulturellen Milieu Leipzigs um 1900, in: *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 27 (2008), 205–246.

⁸⁵ Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt, Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts: Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität, in: *ZfR* 13 (2005) 2, 133–151.

⁸⁶ Siehe dazu Nipperdeys Kapitel „Die Unkirchlichen und die Religion“ in *Nipperdey, Deutsche*

Mit den hier vorgestellten Beispielen wollten wir aufzeigen wie gewinnbringend die Arbeit an der Verknüpfung historisch-empirischer und systematischer Fragestellungen – in diesem Fall historisch-soziologischen – für die europäischen Religionsgeschichten sein kann. Gerade in der Verhältnisbestimmung von Religion und Gesellschaft, von historischen Akteuren, Ereignissen und gegebenen Strukturen kann die erklärende, selbstkritische Deskription den Verlauf religiöser Prozesse verdeutlichen.

5. Fazit

In unserem Aufsatz haben wir Perspektiven aufgezeigt, um sich der Vielfalt der Religionsgeschichten in Europa zu nähern. Wir haben begründet, warum wir eine Meistererzählung der „Europäischen Religionsgeschichte“ ablehnen – zuvorderst, da sie nicht den unterschiedlichen Entwicklungen innerhalb dieses „Europas“ Rechnung trägt: Diese Entwicklungen sind so heterogen, dass sie schwerlich mit vereinheitlichten Tendenzen beschrieben werden können. Hier erklärt sich der Plural der europäischen „Religionsgeschichten“. Unser Bezug zum Begriff Europa ist pragmatisch, daher auch die bewusste Kleinschreibung „europäischer“ Religionsgeschichten: Er ist eine Hilfskategorie, der zunächst nur schwache Erklärungskraft zukommt. „Europa“ grenzt das Feld grob ein, doch soll es den Forscher nicht beengen: Stellt sich der Religiionshistoriker (ebenso wie jeder andere Historiker oder Wissenschaftler) eine Frage, die das geografische oder ideologische Gebilde Europa verlässt, so stellt sich die Grenzfrage nicht: Als Teil eines christlichen Diskurses um Neuoffenbarbar ist der sibirische Vissarion selbstverständlich auch Gegenstand eines europäischen Religionsgeschichtlers, ebenso wie Christoph Kolumbus' Reise nach Indien/Amerika, der Wirbel um den neuen Messias Sabbatai Zwi im Nahen Osten oder die Errichtung eines jüdischen Oblast am Amur seine Gegenstände sein mögen – denn ihr Wirken wurzelt in hiesigen Zuständen und Entwicklungen ebenso wie sie darauf zurückwirkten.⁸⁷ Die Verflechtungen religiöser Traditionen in räumlicher wie zeitlicher Dimension und damit ihre Aus- und Wechselwirkungen sind empirische Tatsachen, die durch die forschungs-

Geschichte (Anm. 3). Bd. 1, 521. Helmut Zander vermutet, dass diese von Nipperdey benutzte Bezeichnung von Ernst Troeltsch stammt, *Zander, Anthroposophie* (Anm. 13), 40.

⁸⁷ Um das an einem weiteren Beispiel deutlich zu machen, vice versa funktioniert die Begrenzung auch: Die Theosophical Society saß zwar in Indien, wirkte massiv auf das religiöse Leben Indiens um 1900 und ist also Teil der asiatischen oder indischen Religionsgeschichte, doch wirkte sie auch in Nordamerika und Europa. Es ist also – je nach konkreter Fragestellung – möglich, die Theosophical Society als asiatisches, europäisches oder globales Phänomen zu erforschen. Kontinente bzw. geografische Grenzen bleiben Hilfskonstrukte.

interessegeleitete Konstruktion von Kommunikationsräumen fassbar und theoretisierbar werden.⁸⁸

Dass wir trotz aller Kritik den regionalen Bezug unserer Religionsgeschichten nicht aufgeben, hat keinen inhaltlichen, sondern einzig einen praktischen Hintergrund: In unseren Augen bedarf es religionswissenschaftlicher Expertise auch (aber nicht nur) zu den christlichen Religionen Europas. So mag es zwar eine „Spezialität“ der Religionswissenschaft sein, besonders Minoritätsreligionen zu thematisieren, doch darf Religionswissenschaft sich nicht in der „Sektenforschung“ erschöpfen – die theoretischen und methodischen Ansätze, die die Kultur- und Sozialwissenschaften, zu denen die Religionswissenschaft gehört, nutzen, beantworten auch Fragen, die an die ‚großen‘ christlichen Traditionen gestellt werden.⁸⁹

Um europäische Religionsgeschichten – im Sinne religionswissenschaftlich fundierter Religionsgeschichtsforschung mit Europabezug – erfolgreich betreiben zu können bzw. um die bestehenden Ansätze zu fördern, bedarf es in absehbarer Zukunft vor allem einer „forcierten Vernetzung“: Religionswissenschaftler (und Forschende anderer Disziplinen), die sich Religionsgeschichten in Europa widmen, sollten stärker als bisher miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Wir haben darauf verwiesen, dass nicht allein unterschiedliche Methoden zur Erforschung der Geschichten angewandt werden sollen, sondern auch, dass von Seiten der Religionswissenschaft Nachholbedarf bei der Öffnung hin zu neuen Themen innerhalb Europas besteht, wie er etwa an der überschaubaren Zahl von historisch-soziologischen Auswertungen zur Geschichte der Christentümer deutlich wird. Für die forschungspraktische Arbeit würde dies bedeuten, dass die Erschließung und Edition religionshistorischer Quellen in Archiven, Bibliotheken und Museen weiter voran zu treiben wäre. Dabei gehören zu den Quellen europäischer Religionsgeschichten nicht nur schriftliche Artefakte, sondern auch die materielle Kultur, ob nun in Form von Alltagsgegenständen oder Sakralbauten⁹⁰, visuellen Medien wie Bildern und grafischen

⁸⁸ Ähnlich argumentiert auch *Schlieter*, *Paradigm lost?* (Anm. 14), 47. Er bezieht sich hierbei auf: *Peter Feldbauer/Andrea Komlosy*, *Globalgeschichte 1450–1820: Von der Expansions- zur Interaktionsgeschichte*, in: Hans-Carl Hauptmeyer (Hg.), *Die Welt querdenken*, Frankfurt am Main 2003, 59–94; und *Dietmar Rothermund*, *Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte. Von der außereuropäischen Geschichte zur Globalgeschichte*, in: Birgit Schäbler (Hrsg.), *Area Studies und die Welt. Weltregionen und neue Globalgeschichte*, Wien 2007, 194–216.

⁸⁹ Den Hinweis auf die Risiken der Verkürzung von Religionsgeschichte auf Minderheitenreligionen verdanken wir Günter Kehrer. Ferner findet sich ein solcher Verweis bei *Schlieter*, *Paradigm lost?* (Anm. 14), 46.

⁹⁰ So erzählt die Objektbiografie einer vermeintlichen Hexenleiter im Pitt Rivers Museum, wie diese zum alltäglichen Objekt der heutigen Wicca-Kultur wurde. Vgl. dazu *Chris Wingfield*, *A Case*

Darstellungen⁹¹, Audiomedien wie Tonaufnahmen und Musik⁹² und Audiovisuellem wie Tanz. Um dieser Vielfalt gerecht zu werden, bedarf es großen interdisziplinären Engagements, um Schlüsselkompetenzen wie diversifizierte Quellenkunde und auch die methodische und theoretische Ausbildung zu erwerben. Für die Forschungsarbeit sind ambitioniertere Projekte nur durch die Kooperation in Forschungsverbänden zu leisten, da eine einzelne Person nicht alle notwendigen Qualifikationen abdecken kann, gerade wenn es Sprachkenntnisse betrifft.⁹³

Die Religionswissenschaft wird sich – wie andere Sozial- und Kulturwissenschaften auch – zukünftig weiter anderen Zugängen zur Erforschung von Religion öffnen⁹⁴, doch ist die Religionswissenschaft ein Fach mit eigener Disziplinengeschichte und Fachdiskursen. Ihre Kernkompetenz liegt im Bereich der Religionen, die sie erforscht. Sie tut dies nicht mit einem dominierenden Fokus auf Institutionen, wie er etwa der Kirchengeschichte zu eigen ist, da Religion mehr als institutionelle Formen des Glaubens umfasst. Und sie hat den spezialisierten Hintergrund der Disziplin, die in der Religion nicht nur einen Illustrator zeitgenössischer Mentalität oder einen Faktor des gesamtgeschichtli-

re-opened: The Science and Folklore of a „Witch’s Ladder“, in: *Material Culture* 15 (2010) 3, 302–322; *Peter J. Bräunlein*, „Zurück zu den Sachen!“ Religionswissenschaft vor dem Objekt, in: Ders. (Hg.), *Religion und Museum: Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*, Bielefeld 2004, 7–54.

⁹¹ *Peter J. Bräunlein*, Ikonische Repräsentation von Religion, in: Kippenberg u. a., *Europäische Religionsgeschichte* (Anm. 21), 747–770; *Peter Burke*, *Augenzeugenschaft. Bilder als historische Quellen*, Berlin 2010; *David Morgan*, *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, London 2010; *ders.*, *The Look of Sympathy: Religion, Visual Culture, and the Social Life of Feeling*, in: *Material Religion* 5 (2009) 2, 132–155; *Gerhard Paul*, *Visual History: Ein Studienbuch*, Göttingen 2006.

⁹² Hier ist etwa eine Geschichte akustischer religiöser Kommunikation denkbar: Was bedeutete es für die Wahrnehmung der *una ecclesia*, als Papst Pius XI. im Jahr 1931 zum ersten Mal über das Radio zu seinem Kirchenvolk sprach? Welche Rolle spielten die Tonaufnahmen von spiritistischen Medien während ihrer Seancen für die religiöse Bewegung? Vgl. *Daniel Morat*, *Sound Studies – Sound Histories. Zur Frage nach dem Klang in der Geschichtswissenschaft und der Geschichte in der Klangwissenschaft*, in: *kunsttexte.de* 4 (2010), online unter <http://edoc.hu-berlin.de/kunsttexte/2010-4/morat-daniel-3/PDF/morat.pdf> (letzter Zugriff 15.09.2011.); *ders.*, *Der Klang der Zeitgeschichte. Eine Einleitung*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 8 (2011), 172–177. Diese Ansätze werden seit den 2000er Jahren zunehmend im Bereich der Religionsforschung berücksichtigt: *Leigh Eric Schmidt*, *Hearing Things. Religion, Illusion, and the American Enlightenment*, Massachusetts/London 2000; *Annette Wilke*, *Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*, Berlin 2011.

⁹³ Vgl. auch *Kleine*, *Wozu außereuropäische Religionsgeschichte?* (Anm. 14), 37.

⁹⁴ Die 2011 mit dem Dissertationspreis der DVRW ausgezeichneten Arbeiten, belegen diese Tendenz: *Isabel Laack*, *Religion und Musik in Glastonbury. Eine Fallstudie zu gegenwärtigen Formen religiöser Identitätsdiskurse*, Göttingen 2011; *Sebastian Schüler*, *Religion, Kognition, Evolution. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*, Dissertation, Münster 2010.

chen Panoramas sieht, sondern die Religionen als soziale Phänomene voll anerkennen.⁹⁵

Abstract

The concept of *Europäische Religionsgeschichte* (European History of Religion) has been in existence for more than twenty years now. As a starting point, this article focuses on the status quo of contemporary research within the German-speaking Study of Religions, especially within the field of European histories of religions. Subsequently, the concept of *Europäische Religionsgeschichte* is discussed and evaluated in its status as master narrative proposing a methodological and theoretical extrapolation. In the conclusion, we show the implications that the implementation of our approach to the religious histories within Europe would have in relation to content, research politics and research practices.

⁹⁵Die religionswissenschaftliche Forschung vermag so in dem erwähnten Vissarion eben keinen Moderneflüchtling oder suspekten Guru, sondern einen Neuoffenbarer im christlichen Spektrum zu erkennen, der in einer langen Reihe von christlichen Neuoffenbarern bzw. Reformern steht – um nur einige zu nennen: Donatus, Peter von Waldes, Franz von Assisi, Patriarch Nikon, John Wesley, Cornelius Jansen, Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf, Ellen Gould White, Joseph Smith, August Hermann Hain, Uriella – und dessen Wirken Kontinuitäten und Brüche zu dieser Reihe aufweist. Im jüdischen Kontext forderten Charismatiker wie Ascher Lemlein, Sabbatai Zwi, Jakob Frank, Israel ben Elieser (genannt Baal Shem Tov) und Menachem Mendel Schneerson das religiöse Establishment heraus. Auch innerhalb des Judentums finden sich zahlreiche Reformer – sowohl in der Haskala (Moses Mendelssohn, David Friedländer) als auch im Reformjudentum (Abraham Geiger, Samuel Holdheim).