

BURKHARD GLADIGOW

Vergleich und Interesse

1. Themenstellung

Im folgenden sollen die kulturellen, wissenschaftlichen und religiösen Rahmenbedingungen der entstehenden religionswissenschaftlichen Komparatistik in fünf kurzen Abschnitten, die sich wie Facetten ergänzen können, beschrieben und eingeordnet werden. Das Verhältnis von wissenschaftlicher Innovation und außerwissenschaftlichen Optionen, von Erkenntnis und Interesse soll dabei den Duktus des gesamten Beitrags vorgeben.

Im Rückblick auf die Entwicklungen der historischen Schule des 19. Jh. hatte DILTHEY im Jahre 1910 in der Abhandlung „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, konstatiert:

Indem nun die historische Schule die Ableitung der allgemeinen Wahrheiten in den Geisteswissenschaften durch abstraktes konstruktives Denken verwarf, wurde die vergleichende Methode das einzige Verfahren, zu Wahrheiten von größerer Allgemeinheit aufzusteigen. Sie wandte dies Verfahren auf Sprache, Mythos, nationale Epik an, und die Vergleichung des römischen mit dem germanischen Recht, dessen Wissenschaft eben damals empor blühte, wurde der Ausgangspunkt für die Ausbildung derselben Methode auch auf dem Rechtsgebiet.

Nach Hinweisen auf CUVIER, NIEBUHR, BOPP, GRIMM, HUMBOLDT und TOCQUEVILLE schließt die Passage mit der Bewertung und Perspektive:

Eine einzige, ich möchte sagen morphologische Betrachtungsweise geht durch alle diese Generalisationen hindurch und führte zu Begriffen von neuer Tiefe. Die allgemeinen Wahrheiten bilden nach diesem Standpunkt nicht die Grundlage der Geisteswissenschaften, sondern ihr letztes Ergebnis.¹

Ein ganz ähnliches Urteil wie bei DILTHEY findet sich bereits 1907 bei Adolf von HARNACK:

¹ W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* VII, Leipzig und Berlin 1927, S. 99.

Im 19. Jh. ist die vergleichende Methode geradezu zur Herrscherin in der Wissenschaft geworden. Vergleichende Sprach-, Religions-, Rechts- und Verfassungswissenschaft sind an die Spitze getreten und keine einzige Disziplin vermag sich dieser Methode zu entziehen.²

Daneben gibt es aber auch, besonders seit dem Beginn des 20. Jh., vehemente Kritiken: Sie betreffen größtenteils das Erkenntnisinteresse der Konstruktionen und Rekonstruktionen. Vor allem G. v. BELOW hat 1903³ und noch einmal 1922/3 an konkreten Beispielen⁴ die Fehler der leichtfertig betriebenen Methode⁵ angeprangert. Die Bewertungen des Vergleichs als Methode schwanken in den Geisteswissenschaften stark, zwischen emphatischer Bevorzugung und rigider Ablehnung finden sich alle Stimmen.

Die enge Verbindung zur Vergleichenden Sprachwissenschaft hat in der Religionswissenschaft längere Zeit einer Kritik an der Methode vorgebeugt. Erst nach dem ersten Weltkrieg findet bei Joachim WACH in seinen „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Grundlegung der Religionswissenschaft“ eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der vergleichenden Methode statt.⁶ WACH distanziert sich von der Überbetonung des Vergleichs in der Religionswissenschaft, „so daß es fast scheinen könnte, als sei das Ziel der Wissenschaft die Vergleichung“⁷ – so seine Kritik – und sieht das Verfahren, dem eine Tendenz zu hypertrophieren innewohne, auf Schritt und Tritt von den größten Gefahren bedroht. Als Rahmen für den Vergleich, zugleich als Antidot gegen die vielen aufgelisteten Fehlleistungen, setzt er eine formale Religionssystematik, die Begriffe bildet und Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung aufweist.⁸ In der postum veröffentlichten „Vergleichenden Religions-

2 A. HARNACK, *Aus Wissenschaft und Leben I*, Giessen 1911, S. 6.

3 G. v. BELOW, „Das kurze Leben einer vielgenannten Theorie“, jetzt auch in: DERS., *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1920, S. 1–26

4 G. v. BELOW, „Die vergleichende Methode“, in: *Historische Vierteljahresschrift XXI* (1922/3), S. 129–138.

5 Zur Sache E. ROTHACKER, „Die vergleichende Methode in den Geisteswissenschaften“, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 60 (1957), S. 13–33. Einen guten Überblick über die Diskussionszusammenhänge bietet R. BICHLER, „Die theoretische Einschätzung des Vergleichens in der Geschichtswissenschaft“, in: F. HAMPL, I. WEILER (Hrsg.), *Vergleichende Geschichtswissenschaft*, Darmstadt 1978, S. 1–87.

6 J. WACH, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924 (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, Nr. 10), S. 179–189.

7 A.a.O., S. 181.

8 A.a.O., S. 186.

forschung“ von WACH⁹ wird dementsprechend das Vergleichen nicht unter die selbständigen Methoden gezählt, es verschwindet im wesentlichen in einer systematisierenden Typologie.

2. *Vergleich und Interesse*

Für eine Bewertung der vergleichenden Methode in den verschiedenen Wissenschaften sind zwei Fragen von entscheidender Bedeutung: Unter welchen Prämissen wird das Vergleichsmaterial gewonnen und: Mit welchen Interessen wird der Vergleich durchgeführt? Das „christliche Vergleichswesen“, das mit der Renaissance und der Entdeckung Amerikas einsetzte und den „Eroberern der modernen Welt ein wütendes Vorurteil der Einheit“¹⁰ 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. In der gegenwärtigen Situation sieht dagegen eine „transnationale Pädagogik“ im Vergleich eher einen Verweis auf Alterität und die Chance „to learn from the experience of others“.¹¹ Der Vergleich als Methode scheint – das ist meine These – mehr als andere Verfahren eine Brücke zwischen außerwissenschaftlichen Rahmenbedingungen und internen wissenschaftlichen Entwicklungen, 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 mit romantischen Prämissen liieren ließ, wie – in spezifischer Weise – zwischen Evolutionismus und Historismus vermittelte.

Wenn EVANS-PRITCHARD im Rückblick auf die Diskussion der Jahrhundertwende notiert, daß die so lebhaft geführten Debatten daran zugrundegegangen seien, „daß sie Erklärungen für Religion in Kategorien des Ursprungs anboten“,¹² ist das eine

- 9 J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*. Mit einer Einführung von Joseph M. KITAGAWA, Stuttgart 1962 (*The Comparative Study of Religions*, New York 1958).
- 10 J. SOLÉ, *Christliche Mythen. Von der Renaissance bis zur Aufklärung*, Frankfurt 1982, S. 110ff.; das Zitat auf S. 114. Wichtig auch S. 120–131, „Christliches Vergleichswesen und Religionsgeschichte“. Die Beispiele zeigen, daß etymologische Spekulationen, Frühgeschichte der Vergleichenden Sprachwissenschaft und Vergleichenden Geschichte auf einem gemeinsamen ideologischen Programm beruhen, „das stets die europäische Expansion mit einem energischen Messianismus verband. Daher waren die Gläubigen von den Neuheiten, denen sie im Verlauf ihrer Seereisen begegneten, keineswegs überrascht“ (a.a.O., S. 114).
- 11 Dazu J. SCHRIEVERS, „Vergleich als Methode und Externalisierung auf Welt: Vom Umgang mit Alterität in Reflexionsdisziplinen“, in: D. BAECKER u. a. (Hrsg.), *Theorie als Passion*. Niklas LUHMANN zum 60. Geburtstag, Frankfurt 1987, S. 629–668.
- 12 E. E. PRITCHARD, *Theorien über primitive Religion*, Frankfurt 1968, S. 147.

weitere Interferenz zwischen aktueller kultureller Situation und religionswissenschaftlichen Theorien. Das gilt sicher nicht nur für die Religionswissenschaft und die Zeit vor dem ersten Weltkrieg: Auch für die rezente Situation einer geschichtswissenschaftlichen Komparatistik hält Th. SCHIEDER fest, daß „die Hinwendung zur vergleichenden Methode wesentliche, wenn nicht sogar entscheidende Antriebe von einem außerwissenschaftlichen Interesse erhalten hat.“¹³ Dieses „außerwissenschaftliche Interesse“ rühre aktuell von einer Abkehr von einem Ethnozentrismus, längerfristig von einer Auflösung der Positionen des Historismus des 19. Jh. her, der historische Individualität in einer jeweils einzigartigen nationalen Individualität aufgehoben sah. Die Konzeption einer „inneren Unendlichkeit des Individuellen“ war zunächst gegen die Möglichkeit eines „generalisierenden Vergleichs“¹⁴ gerichtet und sollte bestenfalls unspezifische, paradigmatische Vergleiche zulassen.

3. *Geschichte der Komparatistik in der Neuzeit*

Nach allgemeiner Ansicht beginnt die moderne Komparatistik an der Grenze vom 18. zum 19. Jh. mit Arbeiten über vergleichende Anatomie¹⁵, an denen sich wiederum das epochemachende Werk von Karl RITTER (1779–1859) *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und Geschichte des Menschen, oder allgemein vergleichende Geographie ...*, Berlin 1817, orientierte. Etwa zur gleichen Zeit erscheint der Entwurf einer vergleichenden Sprachwissenschaft durch Franz BOPP (1791–1867) *Über das Conjugationssystem der Sanscritsprache in Vergleichung mit jenen der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt 1816. An BOPPS Ansatz ist neu, daß über den Vergleich nicht allein die Verwandtschaft der Sprachen erwiesen werden soll, sondern zugleich ihre individuelle Struktur und Geschichte. BOPPS komparatistischer Ansatz will also nicht nur Abhängigkeiten und Genealogien erschließen, sondern das Spezifische und Besondere seines Gegenstandes. Aus dem Geist der Romantik heraus hatte wenig vorher, im Jahre 1808, Friedrich SCHLEGEL *Über die Sprache und Weisheit der Indier* gehandelt und methodisch die vergleichende Grammatik BOPPS von 1833¹⁶ vorweggenommen.

13 Th. SCHIEDER, „Möglichkeiten und Grenzen vergleichender Methoden in der Geschichtswissenschaft“, in: DERS., *Geschichte als Wissenschaft*, München – Wien 1968, S. 195.

14 Extremer Vertreter des „historischen Individualitätsprinzips“ ist Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften* 3, Tübingen 1922, wozu Th. SCHIEDER, a.a.O., S. 205.

15 Vicq d' AZYR (1748–1794) und Geoffrey SAINT HILAIRE (1772–1844), s. F. REDLICH, „Toward Comparative Historiography“, in: *Kyklos* 11 (1958), S. 364.

16 Franz BOPP, *Vergleichende Grammatik des Sanscrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Lithauischen, Gotischen und Deutschen*, Berlin 1833.

Eine der Grundüberzeugungen dieser „Vergleichenden Philologie“, wie sie damals hieß, war die Zusammengehörigkeit von Sprache und Rasse, und Rasse und Kultur,¹⁷ die es erlaubte, über einen Vergleich von Sprachformen die Geschichte der jeweiligen Völker und ihren Ursprung zu erschließen, gar den historischen Ursprung der Weltkultur¹⁸. Hier vor allem liegt das begründet, was Erich ROTHACKER die „Suggestionkraft“ des Programms der vergleichenden Methode genannt hat:

Man hat tatsächlich vergleichende Methoden selten propagiert, ohne die Hoffnung zu hegen, dabei auf Gesetzmäßigkeiten zu stoßen, welche mehr bedeuten als reine Strukturgesetze. Man sucht zum „objektiven Wesen“ vorzudringen, aber man meint Normen.¹⁹

4. *Der Vergleich in der Geschichte der Religionswissenschaft: F. M. MÜLLER*

Die Erfolge der Vergleichenden Sprachwissenschaft (oder Vergleichenden Philologie, wie sie immer noch genannt wurde) zu Beginn des 19. Jh. mündeten um die Mitte des Jahrhunderts in eine vergleichende Mythologie (1856) und schließlich in eine Vergleichende Religionswissenschaft, unter diesem Titel 1870 von F. M. MÜLLER zunächst als Vorlesung in London gehalten²⁰. Die *Introduction to the Science of Religion* ist die programmatische Umsetzung der philologischen Vorarbeiten des Orientalisten und Sprachwissenschaftlers MÜLLER²¹ in ein neues Gebiet; die *Lectures on the Science of Thought* von 1887 komplettieren sein Programm

17 Zum ideologischen Rahmen zuletzt M. OLENDER, *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jh.*, Frankfurt 1994; an Materialreichtum unübertroffen Ruth RÖMER, *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*, München 1985; zum Verhältnis der „nationalistischen Hypothesen“ zur These vom Hebräischen als Ursprache U. ECO, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München 1994, S. 105ff.

18 H. CLARKE, „Researches in Prehistoric and Protohistoric Comparative Philology“, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (1875), S. 148–212.

19 E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1926), Bonn 1948, S. 103.

20 Im selben Jahre in einem „an mehreren Stellen fehlerhaften Abdruck“ in Fraser's Magazine veröffentlicht; über die nicht autorisierten Übersetzungen und eine drohende deutsche Übersetzung beklagt sich F. M. MÜLLER in der Vorrede der deutschen Ausgabe, Strassburg 1876, S. II.

21 Zur zeitgenössischen Kritik an MÜLLER, vor allem durch William Dwight WHITNEY (1827–1894), K. R. JANOWSKI, „F. Max MÜLLER and the Development of Linguistic Science“, in: *Historiographia Linguistica* 6 (1979), S. 339–359. Es sei daran erinnert, daß die Lehrstühle, die MÜLLER innehatte, (natürlich) philologische waren; die Präsentation der Science of Religion erfolgte über Lectures (Royal Institution 1870, Gifford Lectures 1890–1892).

einer „Science of Man“. In seinen *Chips from a German Workshop*²² von 1867 läßt F. M. MÜLLER in höchst pathetischer Sprache, mit einer Emphase, die an das „Systemprogramm des deutschen Idealismus“ erinnert, eine „Science of Religion“ am Ende eines wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses der Menschheit stehen:

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

Das ist der Hintergrund, vor dem Friedrich Max MÜLLER in einem programmatisch zu verstehenden Ansatz den Vergleich als Methode in die Religionswissenschaft eingeführt hat. Ich zitiere aus seiner *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft* von 1876:

Ist nicht all unser höchstes Wissen durch Vergleichen erworben, und auf Vergleichen basirt! Wenn man sagt, dass der Geist der Wissenschaft in unserm Jahrhundert ein vergleichender ist, so heisst das eben, dass unsere Forschungen auf so weiten Grundlagen von Thatsachen begründet sind, als wir eben erreichen können, dass sie auf den umfassendsten Inductionen beruhen, die der menschliche Geist fassen kann.²³

Es folgen nun mit der vielfach wiederholten Leitfrage „Was nützt Vergleichen?“ pathetisch vorgetragene Beispiele für die Erfolge der vergleichenden Sprachwissenschaft, die schließlich in die Sequenz münden:

Oder bedauert es vielleicht gar Jemand, dass in allen Sprachen, selbst im Geschnatter der verthiertesten Wilden, Gesetz und Weisheit herrschen, und dass wir auch in ihnen den Zug der Natur erkannt haben, der die ganze Welt verschwistert?²⁴ Was sollte uns also hindern, die vergleichende Methode, die so große Resultate in anderen Regionen des Wissens zu Tage gefördert hat, auch auf das Studium der Religionen anzuwenden?

Dann folgt das berühmte – ursprünglich auf Sprachen gemünzte – Goethe-Zitat: „Wer eine kennt, kennt keine“, nun auf die Religionen bezogen, auf das ein viertel

22 Bd. 1, London 1867, S. XIX.

23 *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, 2. Aufl., Strassburg 1876, S. 10.

24 Bei F. M. MÜLLER als Shakespeare-Zitat ausgewiesen: *Troilus und Cressida*, Akt III, Scene 3.

Jahrhundert später die etwas einfältige Replik HARNACKS folgen sollte: „Wer diese kennt (sc. das Christentum), kennt alle.“²⁵

Bezeichnend für MÜLLERS Programm einer vergleichenden Religionswissenschaft ist, daß seine Auseinandersetzung mit einem möglichen Befremden über die Anwendung des Vergleichs auf Religionen unmittelbar in eine „Wesensbestimmung“ der Religion übergeht. Es ist eine Bestimmung nach romantischem Muster, in einer Weiterführung von KANTS *Kritik der reinen Vernunft*²⁶ und mit wenig variierten Zitaten aus SCHLEICHERMACHERS *Reden über die Religion*: Religion ist „jene allgemein geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselndsten Formen zu erfassen“.²⁷ Sie ist „Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen, oder Liebe zu Gott.“ Nach der Feststellung, daß „Religion“ sowohl als historischer Einzelbegriff als auch als Allgemeinbegriff verwendet werden könne, unterteilt F. M. MÜLLER die Religionswissenschaft in zwei Teile: die Vergleichende Theologie, die sich mit den historischen Erscheinungen der Religionen beschäftigt, und die Theoretische Theologie, die die Bedingungen zu klären hat, unter denen Religion (Singular!) möglich ist.²⁸

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

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 somit 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 SHARPE²⁹ zutreffend die Situation. Das evolutionistische Interesse ist

25 A. HARNACK, „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ (1901), in: DERS., *Reden und Aufsätze* II, 1. Abt., Gießen 1904, S. 159–187.

26 Als „Achillesferse“ der Kantischen Philosophie wird bezeichnet: „Er versagte somit dem menschlichen Geiste das Recht, die Grenzen der Sinnlichkeit zu überschreiten, und erkannte ihm kein Organ zur Wahrnehmung des Uebersinnlichen oder Göttlichen zu.“ (*Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, Strassburg 1876, S. 17). Als „dritte Tätigkeit des Geistes“ wird von MÜLLER die „Wahrnehmung des Unendlichen“ postuliert und mit einer Passage aus der Vorlesung über „Darwins Sprachphilosophie“ erläutert. Es sei daran erinnert, daß F. M. MÜLLER 1881 die englische Übersetzung von KANT, *Critique of Pure Reason*, vorgelegt hat.

27 A.a.O., S. 15.

28 A.a.O., S. 19.

29 E. J. SHARPE, *Comparative Religion. A History*, London 1975, S. 48.

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 Religion³⁰ ein, die jeweils auf gemeinsame Ursprünge aller Religionen und eine unilineare Deszendenz („Darwinism makes it possible“) hinauslaufen. Die komparatistische Methode, die auch in diesem Rahmen angewandt werden konnte, ist im wesentlichen auf Homologien ausgerichtet, rekonstruiert also über den Vergleich eine Genealogie, eine Deszendenz. Hier ließe sich unter dem Gesichtspunkt von J. St. MILLS Logik ein Konflikt festmachen: Wenn Vergleiche notwendig von Analogien ausgehen,³¹ sind evolutionistische und komparatistische Ansätze grundsätzlich voneinander getrennt; wenn beide Ansätze trotzdem so mühelos kooperieren, läuft dies – wenn ich recht sehe – vor allem auf der Ebene eines gleichgerichteten Erkenntnisinteresses.

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. Als Erkenntnisziel des Vergleichs entwickelte sich so zunächst die weitgehend unreflektierte Praxis des paradigmatischen Vergleichs, die „lediglich“ Elemente und Parallelen der Aufklärungskultur in der Welt nachzuweisen suchte. Erst der konsequente Historismus eines TROELTSCH weist – am anderen Ende der theoretischen Skala – dem individualisierenden Vergleich seinen Ort in einer historischen Systematik zu.³² Um die Mitte des 19. Jh. wird der morphologische Vergleich der vergleichenden Anatomie, DARWINS Beweislast entsprechend, doppelt ausgewertet: Die durchlaufende Präsenz strukturgebender Elemente legitimiert den Vergleich des Vergleichbaren, und eine Differenzierung gegenüber jenen „alten“ Elementen beschreibt die Strategie von Evolution. Auf diese Weise können durch den Vergleich unterschiedlicher Kulturen sowohl gemeinsame Elemente³³ einer gemein-

30 Allgemeiner Überblick bei G. WIDENGREN, „Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft“ (1945), in: G. LANCZKOWSKI (Hrsg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, S. 87–113. An konkreten Beispielen diskutiert bei J. Z. SMITH, *Drudgergy Divine: On the Comparison of Early Christianity and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990; zum wissenschaftsgeschichtlichen Kontext des 19. Jh. wichtig G. W. STOCKING, *Race, Culture and Evolution*, New York 1968.

31 J. Z. SMITH, *Drudgergy Divine*, S. 5,1 unter Berufung auf J. S. MILL, *A System of Logic*, 10. Aufl., London 1879, S. 371.

32 Dazu Th. SCHIEDER, „Möglichkeiten und Grenzen vergleichender Methoden in der Geschichtswissenschaft“, in: DERS., *Geschichte als Wissenschaft*, München – Wien 1965, S. 205.

33 Zur Klassifikation dieser Elemente als survivals durch E. B. TYLOR zuletzt H. G. KIPPENBERG, „Rivalry among Scholars of Religions. The Crisis of Historicism and the Formation of Paradigms in the History of Religions“, in: L. H. MARTIN (Hrsg.), *History, Historiography and the History of Religions. Historical Reflections / Reflexions Historiques* 20 (1994), S. 379f.

samen Entwicklung der Menschheit, wie unterschiedliche ihrer kulturellen Differenzierung bestimmt werden.

Es wird gern übersehen, daß dem 19. Jh. für die Methode, über den kontrollierten Vergleich einen ursprünglichen oder ursprünglicheren Zustand zu erschließen, nicht nur der Darwinismus zur Verfügung stand, sondern auch die in den Philologien gleichzeitig entwickelte Textkritik. Im Rahmen der Textkritik der klassischen Philologie hatte der Vergleich der Handschriften (*conferre, collatio*), seit LACHMANN'S Vorrede zu seiner Lukrez Ausgabe von 1850³⁴ als Verfahren systematisiert, den Weg von Vergleich über *recensio* zur *emendatio*, dem Beseitigen von Fehlern, vorgegeben. Das Interesse dieser neuen Form von Textkritik, die sich deutlich von der der Renaissance abhob,³⁵ war, über einen Vergleich der Handschriften, d. h. ihrer Varianten, zum Archetypus der jeweiligen Überlieferung zurückzukehren. In unmittelbarer zeitlicher Nähe zu DARWIN liegt hier ein komparatistisches Verfahren vor, das, ähnlich wie die Sprachwissenschaft, über Zwischenstufen einen (relativen) Urzustand, den Urtext oder die älteste Handschrift, zu rekonstruieren sucht. Das Interesse ist hier eindeutig und einseitig auf das Gewinnen der ältesten Textstufe gerichtet, am besten das Exemplar des Autors. Die Fehler und Lücken der Handschriften als Quellen für eine Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte zu nutzen, lag noch außerhalb der philologischen Themenstellungen.

Der Unterschied der komparatistischen und textkritischen Verfahren zu einem „reinen Evolutionismus“ liegt darin, daß Autoren wie F. M. MÜLLER zwar durch vergleichende Sprachwissenschaft, Mythologie, Religionswissenschaft und Philosophie Ur-Zustände von Sprache und Kultur zu erschließen suchen, gleichzeitig aber eine „hohe geistige Anlage“ des Menschen postulieren, die ihm von Anfang an zugehörte. Insbesondere bei MÜLLER können sich hier aufklärerische und romantische Muster sogar zu einem anti-darwinistischen Duktus überlagern: Zum Menschen gehören für MÜLLER von Anfang an die hohen menschlichen Qualitäten, er ist „noble and pure from the very beginning“, und „the divine gift of a sound and sober intellect“ ist ihm von Anbeginn eigen. Die paraphrasierte Passage aus der *Comparative Mythology* von 1856 mündet in eine anti-darwinistische Attacke: „... and the idea of a humanity emerging slowly from the depths of an animal brutality can never be maintained again in our century.“³⁶ Das hindert MÜLLER auf der anderen Seite nicht daran, seine Konzeption von Religion und seine Religionswissenschaft auf einen Sensualismus und Historismus neuer Prägung zu gründen: „We claim no

34 Zur Systematisierung des Verfahrens P. MAAS, *Textkritik* (1927), 3. Aufl., Leipzig 1957.

35 Dazu H. HUNGER, *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*, München 1975, S. 312.

36 Zitiert nach *Selected Essays*, Bd. 1, London 1881, S. 306.

special faculty, no special revelation. The only faculty we claim is perception, the only revelation we claim is history, or as it is now called, historical evolution.“³⁷

MÜLLERS Position gegenüber dem Evolutionismus war schwankend: Neben den schon zitierten Ausfällen gegen DARWIN finden sich auch Verweise auf einen durch DARWIN bewiesenen gemeinsamen Ursprung der Menschheit (Monogenismus), von dem auch MÜLLER überzeugt ist.³⁸ Von besonderem Interesse sind sein Aufgreifen von DARWINS Konzept der natürlichen Auslese und seine Anwendung auf sprachliche Entwicklungen,³⁹ insbesondere die Bedeutung des Mythos für eine Degeneration der Sprache: „We want an idea that is to exclude caprice as well as necessity ... combining both these operations, and raising them to a new and higher conception. ... it is the idea of Natural Selection that was wanted, and being wanted it was found ...“⁴⁰ Diese Anwendung eines evolutiven Schemas auf Sprache setzt einerseits den Akzent auf die Degeneration von Sprache zur Mythologie, läßt aber andererseits über Sprache und Namen Rückschlüsse auf ursprüngliche menschliche Sichtweisen und „Gedanken“ zu.⁴¹

Gegen die Degeneration von Religion in Sprache und Mythologie, neben der bekanntesten in plakativen Formulierungen vertreten wie „Der Geist war willig, nur die Sprache schwach“⁴² oder „die Mythologie als der dunkle Schatten, welchen die Sprache auf den Gedanken wirft“,⁴³ sieht MÜLLER für die Zukunft einen religionshistorischen Prozeß ablaufen, der – als „Religion der Menschheit“ – die Wahrheiten aller Religionen zusammenfaßt:

The true religion of the future will be the fulfilment of all the religions of the past.⁴⁴

37 F. M. MÜLLER, *Collected Works*, Bd. 9, New York – Bombay 1901, S. 32. Zu MÜLLERS „Gratwanderung zwischen Aufklärung und romantisierendem Historizismus“ G. KEHRER, „M. Müller, Begründer der Religionswissenschaft“, in: *Max-Müller-Ehrung der Stadt Dessau*. Veröffentlichungen der Anhaltischen Landesbibliothek, Bd. 3, Dessau 1995, S. 75.

38 Dazu G. BEER, *Darwin's Plots. Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction*, London 1983, S. 121f.

39 *Lectures on the Science of Language*, 1. Aufl., London 1861, S. 327 und 2. Aufl., London 1864, S. 309f., wozu G. BEER, *Darwin's Plots*, S. 121f.

40 *Lectures on the Science of Language*, 2. Aufl., S. 309f.

41 Zur widersprüchlichen und veränderten DARWIN-Rezeption G. BEER, *Darwin's Plots*, S. 121f.

42 F. M. MÜLLER, *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, S. 255.

43 F. M. MÜLLER, *Essays*, Bd. 2, Leipzig 1881, S. 399.

44 F. M. MÜLLER, *Life and Letters*, Bd. 2, S. 135.

An diesem Punkt scheint in seinem Konzept einer Vergleichenden Religionswissenschaft die pathetisch hohe Bewertung dieser neuen Wissenschaft (the last ... which man is destined to elaborate ... it will change the aspect of the world ...) mit der Erwartung zu konvergieren, daß sich im Vergleich der Gemeinsamkeiten der Religionen,⁴⁵ über die Grenzen von Offenbarungs- und Nicht-Offenbarungsreligionen hinweg, die wahre Religion (Singular!) in ihren wesentlichen Elementen zeige:

... with the silent conviction that what is common to all religions ... may possibly constitute the essential elements of true religion.⁴⁶

Wissenschaftliches Interesse und methodisches Programm laufen für Max MÜLLER auf ein wahres Christentum hinaus,⁴⁷ das in der Vielzahl der Religionen in der Weise präsent ist, die schon Augustinus für das Verhältnis von christlicher Religion und vorchristlichen Religionen gesehen hatte: „Christiana religio ... erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana.“⁴⁸

6. *Vergleich und Vergegenwärtigung:*

„Eine neue Welt von Schönheit und Wahrheit“

In der zweiten Vorlesung seiner *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft* erläutert Max MÜLLER, was er für die wichtigste Aufgabe der religionswissenschaftlichen Komparatistik hält: Er möchte – so wie man aus dem Vergleich der romanischen Sprachen das Lateinische und die römische Kultur als Ausgangspunkt rekonstruieren (und in diesem Fall überprüfen) kann – ein Bild der „Civilisation und Religion der Arier“ entwerfen. Im Zentrum dieses Stemmas steht „die grosse Thatsache“, daß die höchste Gottheit unter demselben Namen Dyaûs pítar, Ζεὺ πάτερ, Ju-piter und Tiu „sowohl am Fusse des Himâlaya, als unter den Eichen

45 MÜLLER stellt in seinen „Gifford Lectures“ von 1888 über Natural Religion (*Collected Works*, Bd. 1, New York – Bombay 1899, S. 53) eine *Comparative Theology* (gleichgesetzt mit Science of Religions) einer *Natural or General Theology* (gleichgesetzt mit Science of Religion) gegenüber, so wie Anfang des Jahrhunderts eine *General Grammar* durch die *Comparative Grammar* ersetzt worden sei.

46 F. M. MÜLLER, „Natural Religion“ (1889), in: *Collected Works* 1, S. 53.

47 Zu F. M. MÜLLERS Stellung zum Christentum M. OLENDER, *Les langues du paradis. Aryens et Semites: un couple providentiel*, Paris 1989, 119ff.

48 *Retract.* I 12,3.

von Dodona, auf dem Capitol und in den Wäldern Deutschlands verehrt wurde“.⁴⁹ Die durch den Vergleich als ursprünglich gesicherten Namen „sind ja nicht bloß Namen, sie sind wichtige historische Facta, und Facta, die uns näher stehn und besser beglaubigt sind als viele Facta des Mittelalters, ja der unmittelbarsten Vergangenheit“.

Was zunächst noch wie der Überschwang einer Entdeckerfreude aussieht, gerinnt in dem nächsten Satz zu einer Art methodischem Credo: Die Namen – und nur die Namen – überbrücken die ungeheure historische Distanz und bilden für den Forscher das Medium einer unmittelbaren Wahrnehmung:

Diese Namen sind nicht bloß Namen, sie sind Zaubersprüche, welche die ältesten Väter des Arischen Geschlechts uns so nahe bringen, als sähen wir sie von Angesicht zu Angesicht ...

Basis des Verständnisses über die Jahrtausende hinweg, „Tausende von Jahren vor Homer und vor den Dichtern des Veda“ ist Max MÜLLERS Überzeugung, „dass ἐν τοῖς μεγίστοις die Alten ganz eben so waren, wie wir selbst“.⁵⁰ Durch die Verzweigungen der arischen Völker und ihre Sprachen hindurch, durch die Verstellungen der verschiedenen Mythologien, ergibt sich eine überzeitliche und überindividuelle religiöse Konvergenz:

... wenn sie aber das, was uns allen das Höchste und Theuerste ist, darstellen, wenn sie in demselben Worte ihr Staunen und ihre Liebe ausdrücken, das Endliche und Unendliche umfassen wollen, so können sie doch nur dasselbe thun, was einst ihre Väter gethan. ... sie können nur dieselben Worte verbinden und heute wie vor tausend Jahren das alte Arische Gebet „Himmel-Vater“ ... wiederholen

⁵¹

...

MÜLLERS Erkenntnisziel ist ein doppeltes: Aus den „unvollkommenen Entwicklungen des religiösen Bewußtseins“ der verschiedenen Religionen ihren wahren Kern zu erschließen, und zweitens, über die Religion der verschiedenen Völker „ihrem Wesen näher zu kommen“. Prämisse des Erkenntnisinteresses ist die aus der Romantik abgeleitete Überzeugung davon, „dass diese alten Völker überhaupt eine Religion hatten, so unvollkommen sie auch war, sie höher stellt, sie uns näher bringt als all ihre Kunst, all ihre Poesie, all ihre Philosophie“. Die Religionen also sind das

49 *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, S. 154.

50 A.a.O., S. 155.

51 A.a.O., S. 157.

Medium, das uns die alten Völker nahebringt, in einem durchaus konkreten Sinne der Gleichheit von Empfindungen und Anschauungen. Vielleicht sogar mehr: Wenn man sich ihnen ohne Vorurteile zuwende, „so würden wir eine neue Welt von Schönheit und Wahrheit vor unseren Augen aufgehen sehen, die wie ein blauer Frühlingshimmel hinter den dunklen Wolken der alten Mythologie emporsteigt“.⁵² Der Versuch, die höchsten Erkenntnisziele zu formulieren, kleidet sich wie von selbst in ein naturmythologisches Szenario: Komparatistische Wissenschaft durchdringt die „dunklen Wolken der alten Mythologie“ oder hebt den „Schatten auf, der auf die Sprache gefallen ist“. Am Ende steht eine „neue Welt (!) von Schönheit und Wahrheit“, – Religion, und nicht Mythologie.

7. Zusammenfassung

Jonathan Z. SMITH hat in *Drudgery Divine* mit Recht auf eine weitere ideologische Dimension des Vergleichens hingewiesen⁵³ und dabei an MANNHEIMS Unterscheidung zwischen „Methodologien von rechts“ und „Methodologien von links“ angeknüpft. Danach orientieren sich rechte, konservative Ideologien an Mustern von Ganzheit und Einzigartigkeit, während sich linke auf kleinere Elemente und ihre Kombinierbarkeit bezögen. Dementsprechend wäre dann eine moderne religionswissenschaftliche Komparatistik, die SMITH von Wesensbestimmungen programmatisch abhebt,⁵⁴ einem linken ideologischen Spektrum zuzuordnen. Das ist aber so wohl nur mit Blick auf einen modernen Begriff von Komparatistik richtig – SMITH selbst orientiert sich an einer Arbeit von POOLE aus dem Jahre 1986. Für das 19. Jh. und die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen mündete demgegenüber eine vergleichende Religionsforschung gerade in eine Wesensschau und konnte noch nach dem zweiten Weltkrieg kommentarlos mit Religionsphänomenologie⁵⁵ gleichgesetzt werden.

Bei Friedrich Max MÜLLER, mit dem eine programmatisch verstandene Komparatistik auf dem Feld der Religionswissenschaft einsetzt, geht es nicht mehr um die Vernunftreligion der Aufklärung, die die historischen Religionen *ablösen* soll,

52 A.a.O., S. 203.

53 J. Z. SMITH, *Drudgery Divine*, S. 36.

54 „This is to say, comparison does not necessarily tell us how things ‚are‘. ... like models and metaphors, comparison tells us, how things might be conceived, how they might be ‚redescribed‘ ...“ J. Z. SMITH, a.a.O., S. 52.

55 Vgl. etwa die Kapitelüberschrift bei G. MENSCHING, *Die Weltreligionen*, Darmstadt o.J. (ca.1972), S. 283: „Dritter Teil: Vergleichende Religionswissenschaft (Phänomenologie der Religion)“; der erste Abschnitt dieses dritten Teils ist dem „Wesen der Religion“ gewidmet.

sondern um ein Einbeziehen der im Entstehen begriffenen Vergleichenden Religionswissenschaft in die aktuelle Abkehr von einem naiven Fortschrittsglauben. Die Emphase, mit der MÜLLER die Entwicklung dieser Wissenschaft, seiner Wissenschaft, kommentiert – „the science of religion may be the last of the sciences, which man is destined to elaborate, but when it is elaborated, it will change the aspect of the world ...“⁵⁶ – ist in diesen Prozeß eingebettet. Die entstehende Religionswissenschaft ist so selbst Teil einer Religionsgeschichte des 19. Jh. – sie sollte es nach MÜLLERS Ansicht⁵⁷ zumindest sein –, der Vergleich als Methode verbindet diese Wissenschaftskonzeption sowohl mit der romantischen Reaktion auf Aufklärung als auch mit einer in einen historischen Evolutionismus einmündenden vergleichenden Morphologie.

Der paradigmatische Vergleich, durch das Erkenntnisinteresse charakterisierbar, das Gleiche wiederzufinden, und der analogische, der das Gleiche voraussetzt und Unbekanntes erschließt, sind im Rahmen der (entstehenden) Religionsphänomenologie in virtuoser Weise im synthetischen Vergleich zusammengelaufen. Die Kombination ist, methodologisch gesehen, virtuos und verbindet zunächst disparate Elemente. Die klassische Religionsphänomenologie orientiert sich methodisch an einer platonisierenden Wesensschau (weitgehend im Schema des siebten Briefes, aber ohne die platonische Ontologie), die gleichzeitig historische Kontexte und differenzierende Vergleiche ausschließt. „Das ‚Wesen‘, zu dessen ‚Schau‘ die Phänomenologie antritt“, hat Carsten COLPE vor einiger Zeit notiert,⁵⁸ „ist von anderer Art (sc. als das Wesen der Religion), aber es hat mit dem Wesen, der *essentia*, auf das die Vergleichende Religionswissenschaft aus war, immerhin die Implikationen eines Einheit(lichkeit)smoments gemeinsam. Dies könnte zum kardinalen Punkt einer neuen Komparatistik werden.“

Es ist kein Zufall und nicht nur mangelnder methodischer Durchblick, daß manche – viele deutsche – Autoren Religionsphänomenologie und Vergleichende

56 *Chips from a German Workshop*, Bd. 1, S. XIX.

57 Aus vielen möglichen Belegen sei aus der Vorrede zur *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, S. III f. zitiert: „Ich mag mich täuschen, aber es ist seit Jahren meine tiefste Ueberzeugung, dass nichts einen so heilsamen Einfluss auf die Lösung unserer religiösen Schwierigkeiten üben wird, als ein vorurtheilsfreies, streng historisches Studium der Religionen der Menschheit. ... In Deutschland hat man sich bisher mehr mit der Theorie beschäftigt, in America zieht man bereits die practischen Schlüsse. Man lese nur die Bücher von James F. Clarke, Samuel Johnson, O. B. Frothingham, F. W. Higginson, W. C. Gannet, J. W. Chadwick und F. E. Abbot, und man wird sich leicht überzeugen, dass es sich hier um eine neue Aera in der geschichtlichen Entwicklung der Religion handelt.“

58 C. COLPE, „Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion“, in: H. ZINSER (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, S. 148f.

Religionswissenschaft einfach gleichsetzen. Das Interesse, das das Vergleichen im 19. Jh. geleitet hatte, war auf ein „Wesen der Religion“ im Rahmen evolutionistischer oder anti-evolutionistischer Deutungsmuster gerichtet.⁵⁹ Die „Vergleiche“ der Phänomenologie, etwa eines ELIADE, sind demgegenüber analog *und* (!) paradigmatisch, zugleich ahistorisch und de-kontextuierend. Beide Ansätze haben sich in der Praxis der Forschung überlagert – und haben sich in methodologischer Hinsicht als Sackgassen erwiesen. Ihre Wirksamkeit, ihre Resonanz in einer breiten Öffentlichkeit, war und ist dafür umso größer: Als religiös-synthetische komparative Theorien (in der hilfreichen Einteilung von PLATVOET⁶⁰) erheben sie den Anspruch, das Ganze von Religionen in ihrem Wesen zu erfassen und in imaginiertes, objektsprachlicher Form darzustellen. Reduktionismus, Kontextualisierung und Relativierung werden so zurückgedrängt oder bleiben ausgeschlossen: Religion als ein Phänomen sui generis und der homo religiosus stellen gewissermaßen ein geschlossenes System dar, dessen Zugang zwar durch Wissenschaft vorbereitet, nicht aber vollständig eröffnet wird. In der Konsequenz dieses Ansatzes liegen wissenschaftliche Aussagen im Schema objektsprachlicher Sätze, die „Religion transportieren“, nicht Analysen über bestimmte Religionen. Dafür ein Beispiel aus ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, Kapitel 6:

Nichts ist edler und erschreckender als ein majestätischer Felsen, ein kühn sich erhebender Felsblock, nichts ist so unmittelbar und so autonom in der Fülle seiner „Macht“. Der Stein ist vor allem. Er bleibt immer derselbe und er hat Bestand ...“

Das ist weder Deskription noch Analyse, sondern eine Aretalogie als Teil eines „Hymnos auf den Stein“, im selben Stile gehalten wie viele Passagen aus Walter F. OTTOS Darstellung der „Götter Griechenlands“.⁶¹ In OTTOS Präsentation sind allgemeine religionshistorische Aussagen und objektsprachliche Prädikationen gleichwertig miteinander vermischt, – das Interesse aber ist mehr auf Sein und Offenbarung der olympischen Götter gerichtet als auf ihre Geschichte und den histori-

59 Auf die methodologische Inkompatibilität hat zutreffend J. Z. SMITH, „Adde parvum parvo magnus acervus erit“, in: DERS., *Map is not Territory*, Leiden 1978, S. 260 hingewiesen: „Comparative Religion as it was practiced in the nineteenth and early twentieth centuries was essentially an illegitimate combination of the older morphological approach to comparison and the newer evolutionary frame of reference. ... Paradoxically (and impossibly), the newer evolutionary and temporal perspective was linked to the older ahistorical methodology.“

60 J. G. PLATVOET, *Comparing Religions. A Limitative Approach*, Den Haag 1983 (Religion and Reason 24), S. 9ff.

61 Analysiert bei H. CANKIK, „Die Götter Griechenlands 1929“, in: H. v. STIETENCRON (Hrsg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, S. 216ff.

schen Kontext. Das macht wie bei ELIADE die Wirksamkeit, den Charme, die Apellqualitäten und Orientierungsfunktionen dieser Art von Religionswissenschaft⁶² aus. Der Anspruch, der aus der systematischen Konvergenz von vergleichender Religionswissenschaft und Religionsphänomenologie abgeleitet wird, ist, „mehr“ zu erkennen, tiefer und unmittelbarer als die spezielle Religionsgeschichte. Es werden in der Selbstbewertung der führenden Autoren – das scheint mir das Entscheidende zu sein – *Qualitäten des Wissens* gegeneinander ausgespielt, und nicht unterschiedliche Gegenstände oder Gegenstandsbereiche von Erkenntnis. Das Programm dieser Verbindung von Vergleich und Phänomenologie gerinnt in eine *imaginierte Objektsprachlichkeit*: Der moderne Religionsphänomenologe versucht, in der Aussagestufe eines präsumtiven Gläubigen oder Kultteilnehmers zu sprechen.

Für eine „neue Komparatistik“ hatte Carsten COLPE eine Systematisierung über mehrere klassifikatorische Ordnungsschichten hin gefordert: „Das neue Vergleichen muß gerade weil es differenzierter, mehrschichtiger, konkreter, spezieller zu sein hat als das alte, potentiell systematisierend sein, wenn es nicht lauter *disiecta membra* produzieren soll.“⁶³ Hier liegt wohl der kardinale Punkt: Eine neue Komparatistik muß ihre Orientierung – nach Interesse und Sprache – von einer „true religion of the future“ und einem „Wesen der Religion“ weg auf eine Systematik hin ausrichten. Die sinnstiftenden Implikationen, die mit jeder der für einen Vergleich notwendigen „Kontext-Reduzierungen“ verbunden sind, müssen Teil von Methodenreflexion und Präsentation des Ergebnisses werden. Eine solche „Komparatistik zweiter Ordnung“ hätte dann vor allem die Aufgabe, den jeweiligen religionshistorischen Ort des Vergleichens zu bestimmen und in den systematischen Rahmen von Vergleich und Interesse aufzunehmen.

62 Zum Verhältnis von „Offenbarung“ und „Religionsgeschichte“ bei ELIADE, s. B. GLADIGOW, „Vom Naturgeheimnis zum Welträtsel“, in: A. ASSMANN (Hrsg.), *Schleier und Geheimnis*, München 1996 (im Druck).

63 C. COLPE, a.a.O., S. 149.

Literaturverzeichnis

- BEER, G., *Darwin's Plots. Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction*, London 1983.
- BELOW, G. v., „Die vergleichende Methode“, in: *Historische Vierteljahresschrift* XXI (1922/3), S. 129–138.
- BELOW, G. V., „Das kurze Leben einer vielgenannten Theorie“, jetzt auch in DERS., *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1920, S. 1–26.
- BICHLER, R., „Die theoretische Einschätzung des Vergleichens in der Geschichtswissenschaft“, in: F. Hampl, I. WEILER (Hrsg.), *Vergleichende Geschichtswissenschaft*, Darmstadt 1978, S. 1–87.
- BOPP, F., *Vergleichende Grammatik des Sanscrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Gotischen und Deutschen*, Berlin 1833.
- CANCIK, H., „Die Götter Griechenlands 1929“, in: H. v. STIETENCRON (Hrsg.), *Theologen und Theologen in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, S. 214–238.
- CLARKE, H., „Researches in Prehistoric and Protohistoric comparative Philology“, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (1875), S. 148–212.
- COLPE, C., „Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion“, in: H. ZINSER (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, S. 131–154.
- ECO, U., *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München 1994.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Theorien über primitive Religion*, Frankfurt 1968.
- GLADIGOW, B., „Vom Naturgeheimnis zum Welträtsel“, in: A. ASSMANN (Hrsg.), *Schleier und Geheimnis*, München 1996 (im Druck).
- HARNACK, A. v., „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ (1901), in: DERS., *Reden und Aufsätze* II, 1. Abt., Gießen 1904, S. 159–187.
- HUNGER, H., *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*, München 1975.
- JANOWSKI, K. R., „F. Max Müller and the Development of Linguistic Science“, in: *Historiographia Linguistica* 6 (1979), S. 339–359.
- KEHRER, G., „M. Müller, Begründer der Religionswissenschaft“, in: *Max-Müller-Ehrung der Stadt Dessau*, Veröffentlichungen der Anhaltischen Landesbibliothek, Bd. 3, Dessau 1995, S. 71–77.
- KIPPENBERG, H. G., „Rivalry among Scholars of Religions. The Crisis of Historicism and the Formation of Paradigms in the History of Religions“, in: L. H. MARTIN (Hrsg.), *History, Historiography and the History of Religions. Historical Reflections* 20 (1994), S. 377–402.

- MAAS, P., *Textkritik* (1927), 3. Aufl., Leipzig 1957.
- MENSCHING, G., *Die Weltreligionen*, Darmstadt o.J. (ca. 1972).
- OLENDER, M., *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*, Frankfurt 1994.
- OLENDER, M., *Les langues du paradis. Aryens et Semites: un couple providentiel*, Paris 1989.
- PLATVOET, J. G., *Comparing Religions. A Limitative Approach*, Den Haag 1983 (Religion and Reason 24).
- REDLICH, F., „Toward Comparative Historiography“, in: *Kyklos* 11 (1958), S. 364.
- RÖMER, R., *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*, München 1985.
- ROTHACKER, E., „Die vergleichende Methode in den Geisteswissenschaften“, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 60 (1957), S. 13–33.
- ROTHACKER, E., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1926), Bonn 1948.
- SCHIEDER, Th., „Möglichkeiten und Grenzen vergleichender Methoden in der Geschichtswissenschaft“, in: DERS., *Geschichte als Wissenschaft*, 2. Aufl., München und Wien 1968, S. 195–219.
- SCHRIEVERS, J., „Vergleich als Methode und Externalisierung auf Welt: Vom Umgang mit Alterität in Reflexionsdisziplinen“, in: D.BAECKER u. a. (Hrsg.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 1987, S. 629–668.
- SHARPE, E. J., *Comparative Religion. A History*, London 1975.
- SMITH, J. U., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianity and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990.
- SOLÉ, J., *Christliche Mythen. Von der Renaissance bis zur Aufklärung*, Frankfurt 1982.
- STOCKING, G. W., *Race, Culture and Evolution*, New York 1968.
- TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften* 3, Tübingen 1922.
- WACH, J., *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924 (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, Nr. 10).
- WACH, J., *Vergleichende Religionsforschung*. Mit einer Einführung von Joseph M. Kitagawa, Stuttgart 1962 (The Comparative Study of Religions, New York 1958).
- WIDENGREN, G., „Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft“ (1945), in: G. LANCZKOWSKI (Hrsg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, S. 87–113.