

Burkhard Gladigow

## Religionsgeschichte des Gegenstandes - Gegenstände der Religionsgeschichte

1 Religionsgeschichte der Bestimmung des Gegenstandes 1.1 Religion, Religionen und das Wesen von Religion 1.2. Das 'Wesen von Religion' und der wahre Gegenstand der Religionswissenschaft 1.3 'Das Heilige' als Gegenstand 1.4 'Die Macht' als Gegenstand 2 'Das Heilige zeigt sich' 2.1 Das 'Phänomen sui generis' 2.2 Religionsphänomenologie und 'Religionsstiftung' 2.3 Struktur der 'Hierophanien' 3 Konsequenzen für die Gegenstände und Methoden 3.1 Der Vergleich und die Phänomenologie 3.2 Evolutions-, Degenerations-, und Säkularisationstheorien 3.3 Philologien und Religionsgeschichte 3.4 Die kulturwissenschaftliche Gegenposition 4 Religion als Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem 4.1 Der Geltungsgrund von Symbolsystemen 4.2 Systemkonkurrenzen 4.3 Ordnung und Kanonisierung 5 Konsequenzen für mögliche Gegenstände von Religionswissenschaft 5.1 Zeichensystem und Sinnangebote 5.2 'Implizite Religion' 6 Erfassungs- und Beschreibungsmöglichkeiten 6.1 Metasprache nichtsprachlicher Phänomene 6.2 Sprache der 'Innenperspektive' 6.3 Polemische Begriffsfelder 6.4 Rekonstruktion unter den Bedingungen von Perfektion 7 Paradigmenwechsel

### 1 Religionsgeschichte der Bestimmung des Gegenstandes

Die Religionswissenschaft gehört zu den geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die während einer langen Phase ihrer Geschichte ihren 'eigentlichen' Gegenstand unter Prämissen konstituiert haben, die ihrerseits legitimer Gegenstand einer historisch-empirisch orientierten Religionswissenschaft sind. In dieser Phase der Wissenschaftsgeschichte - zumindest in ihren dominierenden Strömungen - wird die Frage nach dem Gegenstand der Religionswissenschaft nicht einfach als 'Religion' bestimmt und dann eine Nominal-Definition von Religion vorgeschlagen, sondern Wissenschaft und konkreten Religionen wird ein *gemeinsamer* 'letzter' Gegenstand unterstellt: der Gott, das Numinose, das Heilige, die Macht. Auf diese Weise, über den vorgegebenen Gegenstand, tritt Religionswissenschaft einerseits in ein affirmatives, andererseits in ein Konkurrenzverhältnis zu 'Religion'. Der 'Gegenstand' von 'Religion' soll auch der Gegenstand von 'Religionswissenschaft'

sein; der Schritt zur Erwartung, diese Wissenschaft könne auch entscheiden, welche konkreten Religionen 'ihren' Gegenstand angemessen erfassen und welche nicht, ist nicht mehr weit.

### 1.1 Religion, Religionen und das Wesen von Religion

Das Verhältnis zwischen 'Religion' und 'Religionen', von hypostasiertem Allgemeinbegriff und historischen Einzelfällen, näher zu bestimmen, liegt in der Konsequenz des Definitionsproblems von Religion<sup>1</sup>. Die Variationsbreite der Lösungen überdeckt fast alle möglichen Konstellationen: "Religion ist wirklich nur in den Religionen" (H. Frick, C.H. Ratschow<sup>2</sup>) ist eine Lösung; die andere sucht umgekehrt die "Religionen in der Religion" (H. Halbfas<sup>3</sup>); schließlich gibt es noch "Religion außerhalb der Religionen" (H.R. Schlette<sup>4</sup>). "Religion als Terminus der religionswissenschaftlichen Theoriesprache" (H. Seiwert<sup>5</sup>) zu etablieren, ist deutlich weniger attraktiv als 'Wesensaussagen' über Gott, Welt und Religion zu machen. Der 'Erkenntniswettbewerb' zwischen Religionswissenschaftler und 'religiösem Subjekt' bestimmt die Entwicklung des Fachs vor allem in der Weimarer Zeit<sup>6</sup> und bestimmt auch die daran anknüpfende phänomenologische Richtung; Rainer Flasche hat dieses 'Prophetie-Syndrom'<sup>7</sup> der Religionswissenschaftler deutlich beschrieben. Es sind vor allem Theologen, die diese Konzeption von Religionswissenschaft paradigmatisch vertreten: N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw, F. Heiler. Die Affinität der Religionsphänomenologie insbesondere zum Protestantismus ist unübersehbar; U. Bianchi hat sie, mit einem gewissen Recht, einem "Irrationalismus protestantisch-romanischer Prägung"<sup>8</sup> zugeordnet.

### 1.2 Das 'Wesen von Religion' und der wahre Gegenstand der Religionswissenschaft

In der Konsequenz der hier vorgestellten theologischen Richtungen der Religionswissenschaft liegt es, daß 'der Gott' oder 'das Heilige' als letzter Gegenstand religionswissenschaftlicher Untersuchungen und eigentliches Ziel der Forschung ausgegeben wird. "Wenn die Religionswissenschaft also in allen Mythen und Riten den lebendigen Sinn des Menschen findet, der seiner Gottheit dient und sie preist..., so ist damit das Ziel der Religionswissenschaft die Gottheit", notiert Ratschow<sup>9</sup> in diesem Zusammenhang

und entwirft dann den Religionswissenschaftler als Gottsucher: "Zwiefach gespiegelt also - erstens im Menschen und zweitens in seinem Kult oder Wort oder Religion - nimmt die Religionswissenschaft das sanctum der Religionen - den Gott - wahr."<sup>10</sup> "Der zentrale Grund (dieser) Möglichkeit von Religionswissenschaft" liegt in Ratschows Entwurf einer "Methodik der Religionswissenschaft" darin, "daß der *Erforscher von Religionen ein Mensch sein muß, der von 'seinem' Gotte angetroffen und erfaßt ist.*"<sup>11</sup> Wenn dann am Schluß dieser Arbeit das "Verstehen" eines Gottes als "Existenzial" entworfen wird, das letztlich gleichbedeutend mit Konversion sei<sup>12</sup>, tauchen gewisse methodologische Probleme auf: "Vor der Gottheit gibt es keine 'Objektivität'. Das protestantische Schema 'der' Mensch vor 'seinem' Gott ist als Grundmuster aller Deutungen präsent: Menschen, die sich nach einem offenen Schema nach Bedarf ihre Götter auswählen, wie in den polytheistischen Religionen der Regelfall<sup>13</sup>, oder gar 'Dämonen' herbeirufen, sind auf diese Weise kein Gegenstand für Religionswissenschaft<sup>14</sup>.

In aller Offenheit hatte unter vergleichbaren religiösen und methodologischen Prämissen F. Heiler für sich sehr viel klarer bekannt: "Alle Religionswissenschaft ist letztlich *Theologie*, sofern sie es mit dem Erlebnis jenseitiger Realitäten zu tun hat."<sup>15</sup> Religionswissenschaft soll es also mit dem "Erlebnis jenseitiger Realitäten" zu tun haben! In Verbindung mit der phänomenologischen Methode erläutert Heiler zwei Seiten später, worin die jenseitigen Realitäten eigentlich bestehen, nämlich dem *Deus absconditus* und *revelatus*, dem man sich auf dem mystischen Wege des Dionysios Areopagita<sup>16</sup>, der *kyklike eisodos*, zu nähern versucht. Damit ist in programmatischer Weise der Religionswissenschaft die 'Autonomie ihres Gegenstands' und die 'Integrität ihrer Methode' (K. Rudolph<sup>17</sup>) abgesprochen: Sie wird als eine Spielart christlicher Theologie konzipiert. Man kann so "Gott aus der Religionsgeschichte beweisen" (Söderblom<sup>18</sup>) oder "die Heilsmöglichkeiten der Heiden nach der Lehre der Kirche" (Heislbetz<sup>19</sup>) näher bestimmen, - und dieses als Religionswissenschaft bezeichnen!

### 1.3 'Das Heilige' als Gegenstand

Im Rahmen des theologischen Zugangsschemas beginnt während des ersten Weltkriegs mit Hilfe einer spezifischen Konstruktion 'des Heiligen' eine folgenreiche alternative Bestimmung des 'wahren Gegenstands' der Religionswissenschaft. An Söderbloms Hinweis anschließend, in allen Religionen spiele Heiligkeit (*holiness*) eine zentrale Rolle<sup>20</sup>, hat Rudolph Otto 'das Heilige' zum

bestimmenden Faktor von Religion<sup>21</sup> und damit zum zentralen Gegenstand der an ihn anknüpfenden Religionswissenschaft erhoben. Die Konstitution dieses Begriffs von Heiligkeit und die Substitution 'des' Heiligen orientiert sich weitgehend an jüdisch-christlichen Kategorien und transzendental-philosophischen Prämissen. Obwohl die Konstruktion aus diesen Gründen ungeeignet ist, als universelle Kategorie der Religionsgeschichte zu fungieren<sup>22</sup>, hat sie bis zur Gegenwart großen Einfluß sowohl auf die Bestimmung des Gegenstandes von Religionswissenschaft wie auch - notwendig hiermit verknüpft - auf die Definition von Religion gehabt. "Religion ist erlebnishafte Begegnung des Menschen mit heiliger Wirklichkeit und antwortendes Handeln des vom Heiligen existentiell irgendwie bestimmten Menschen", definiert G. Mensching 1959<sup>23</sup> (und mehrfach später) und gründet *darauf* eine Religionswissenschaft, die für ihn fraglos in eine Identität von Religionsphänomenologie und Vergleichender Religionswissenschaft mündet.

#### 1.4 'Die Macht' als Gegenstand

Außerhalb des engeren theologischen Zugangsschemas liegen die Konzepte, die 'Macht' zum zentralen Gegenstand von Religion erheben. Sie stehen in erklärter Verbindung zu manaistischen und dynamistischen Strömungen aus der ethnologischen Theoriebildung des 19. Jahrhunderts<sup>24</sup>, die sehr begrenzte Beobachtungen aus Melanesien in die Deutungsmuster Schleiermachers und der Romantik eingefügt hatte. Friedrich Max Müller hatte als erster Codringtons Berichte über den melanesischen Sprachgebrauch von mana als "melanesischen Namen für das Unendliche"<sup>25</sup> vereinnahmt und damit das Verbindungsglied zwischen romantischer Religionstheorie (Religion als "Sinn und Geschmack fürs Unendliche") und dynamistischen Strömungen geschaffen. Nach diesen Andeutungen von F.M. Müller vollzieht dann vor allem N. Söderblom die Umsetzung von 'Macht' auf Heiligkeit<sup>26</sup>: "Heiligkeit wird als eine geheimnisvolle Kraft oder Wesenheit angesehen, die mit bestimmten Daseinsformen, Dingen, Ereignissen oder Handlungen verbunden ist. Bei den Melanesiern nennt man all das ... mana."

Allen diesen dynamistischen Theorien ist eine Opposition gegen die - eigentlich naheliegende - Interpretation von Machtvorstellungen im Kontext sozialer und politischer Verhältnisse<sup>27</sup> gemeinsam. So schließt Söderblom, gegen Durkheims Theorien gerichtet, eine Deutung des Heiligen als "Objektivierung und Idealisierung der Gemeinschaft als einer Kraft"<sup>28</sup> ausdrücklich

aus. Die Folgen dieser Verbindung von romantischer Religions-  
theorie, Phänomenologie und dynamistischem Muster liegen in  
einer Verschiebung der Darstellungsebenen von den Konstitu-  
tionsbedingungen unterschiedlicher Machtvorstellungen hin zur  
Annahme einer quasi-substantiellen 'Realität' von Macht. "Der  
Machtbegriff ist auch eine vox media zwischen 'heiliger Substanz'  
und 'Gott'. ... Die von Macht erfüllten Gegenstände und Personen  
haben ein Wesen für sich, das wir heilig nennen", faßt van der  
Leeuw<sup>29</sup> den §1 'Macht' seiner Phänomenologie zusammen.

## 2 'Das Heilige zeigt sich'

### 2.1 Das 'Phänomen sui generis'

In den gleichen wissenschaftsgeschichtlichen Kontext gehört  
die viel wiederholte These, Religion sei 'ein Phänomen sui gene-  
ris'. Rudolf Otto hatte dies zunächst an der Kategorie des Numino-  
sen zu begründen versucht: "Da diese Kategorie vollkommen sui  
generis ist, so ist sie wie jedes ursprüngliche und Grund-datum  
nicht definibel im strengen Sinne, sondern nur erörterbar"<sup>30</sup>. In  
seinem Kielwasser werden die Aussagen zunehmend dogma-  
tischer. 'Das Heilige' und 'der homo religiosus' gehen unter dem  
Postulat des 'Phänomen sui generis' eine feste, teilweise esote-  
rische Verbindung ein. Das Esoterische des Erkenntnisvorgangs  
hatte bereits R. Otto gegen soziologische und sozialpsychologische  
Zugriffsweisen herausgestellt. Wer sich nicht auf einen Moment  
"starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit" besinnen  
kann, ist von ihm bereits auf S. 8 des 'Heiligen' von der weiteren  
Lektüre ausgeschlossen: "Wer das nicht kann (sc. das Sich-  
Besinnen) oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist ge-  
beten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Puber-  
tätsgefühle, Verdauungsstockungen oder auch Sozial-Gefühle be-  
sinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit  
dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben."

### 2.2 Religionsphänomenologie und 'Religionsstiftung'

Die andere Konsequenz jener theologisch dominierten Richtung  
der Religionswissenschaft liegt in einem aktiven, konstruktiven  
Verhältnis zur Relation von Religion und Religionen, von falscher

und wahrer Religion. Das ist der Punkt, an dem regelmäßig die langen Diskussionen über eine Definition von 'Religion' durch ihre eigenen Prämissen eingeholt werden: Auf der Ebene von Realdefinitionen ist die Bestimmung, was Religion ist und was nicht, vor allem ein *religiöses* Urteil<sup>31</sup>, keine wissenschaftliche Aussage. Diese Grundantinomie läßt sich auch nicht durch eine Unterscheidung von " 'wirklich' religiösen Tatbeständen" und " 'wirksam' religiösen Tatbeständen"<sup>32</sup> überspielen. Die Erwartungen an diese Unterscheidung sind Teil der phänomenologischen Tradition: "Der Unterschied von wissenschaftlichen Aussagen und den Aussagen der Religionen wird in der traditionellen Religionsphänomenologie übersehen." (H. Seiwert<sup>33</sup>). Dies ist freilich nicht eine erkenntnistheoretische Fehlleistung, sondern das *Programm der Phänomenologie*, die mit "Wirklichkeit der Religion" ... "einen objektiven, d.h. aus der Sicht des wissenschaftlichen Betrachters gegebenen Gegenstand meint, der selbst (also nicht bloß die Vorstellungen über ihn) zum Objekt religionswissenschaftlicher Forschung gemacht werden soll."<sup>34</sup>

Der Religionswissenschaftler als 'Zeuge' (*martys*) trifft das Selbstverständnis einer ganzen Reihe von Gelehrten; so fordert van der Leeuw<sup>35</sup> von der 'Religionsphänomenologie' bereits für die einfachste Ebene von Phänomenen, der Forscher solle von dem 'Sich Zeigenden', dem in einer Offenbarung Verstandenen, "Zeugnis ablegen". Das gilt in noch höherem Maße, wenn sich der Gott (- wie wäre es mit: 'ein Gott' ?) zeigt: "Gott ist in der Phänomenologie weder Subjekt noch Objekt, er müßte denn ein Phänomen sein, d.h. sich zeigen. Und Er zeigt sich nicht, d.h. nicht so, daß wir ihn verstehen und von Ihm reden können. Zeigt Er sich, so tut Er es in einer ganz anderen Weise, die nicht die verständliche Rede, sondern die Verkündigung zur Folge hat." Der affirmative und zu Identifikationen drängende Sprachduktus vieler Religionshistoriker<sup>36</sup> liegt auf der gleichen Ebene, ohne daß damit ein Spezifikum allein der Religionswissenschaft angesprochen würde. Wenn sich schließlich ein aus dieser Wissenschaftstradition stammender Wissenschaftler schon in der Lage sieht, über die 'Wahrheit' einer Religion zu urteilen, von ihr 'Zeugnis abzulegen' kann er gegebenenfalls auch als 'Religionstifter' auftreten<sup>37</sup>: R. Otto, J.W. Hauer, W.F. Otto, schließlich auch M. Eliade sind ein Stück weit diesen Weg gegangen.

### 2.3 Struktur der 'Hierophanien'

Auf R. Otto und die romantische Offenbarungstheologie des 19. Jahrhunderts greift vor allem Eliade zurück, für den sich eine

genauere Bestimmung des Gegenstandes von Religionswissenschaft durch seine Epiphanie-Lehre<sup>38</sup> erübrigt: "Das Heilige manifestiert sich" ist seine Grundüberzeugung von der kontinuierlichen Selbstoffenbarung des Heiligen. Entsprechend ist die *Geschichte* lediglich durch die kontinuierliche Abfolge von Hierophanien<sup>39</sup> charakterisiert; letztlich aber ist Geschichte für Eliade eine '*Minderung*' des Heiligen<sup>40</sup>: "Denn jede Geschichte ist irgendwie ein Absturz des Heiligen, eine Beschränkung und Minderung. Doch das Heilige hört nicht auf sich zu manifestieren, und mit jeder neuen Manifestation nimmt es seine erste Tendenz wieder auf, sich voll und ganz zu offenbaren." Von diesen dogmatischen Prämissen ist für Eliade nicht nur der Gegenstand der Religionswissenschaft und Religionsgeschichte bestimmt, "die ewige Rückkehr' zu den Quellen des Heiligen und Wirklichen", sondern auch ihre eigentliche Aufgabe, die Befreiung des Menschen (und des Heiligen) aus der Geschichte. Religionsgeschichte als Disziplin bekommt auf diese Weise bei Eliade auch explizit eine religiöse, eine soteriologische Funktion<sup>41</sup>: "Die Religionsgeschichte, wie ich sie für meinen Teil verstehe, ist eine 'erlösende' Disziplin (*saving discipline*)."

### 3 Konsequenzen der religiösen Prämissen für die Gegenstände und Methoden

Von den Konsequenzen der auf 'Wesen' oder 'Wahrheit' oder 'Ursprung' der Religion ausgerichteten substantiellen Definitionsansätze sind vor allem zwei traditionelle Gegenstands- und Arbeitsbereiche von Religionswissenschaft betroffen: Der Vergleich von Religionen, im Programm einer 'Vergleichenden Religionswissenschaft' institutionalisiert, und Theorien über einen kulturellen oder evolutionären Status 'ohne Religion', *vor* der Offenbarung und *nach* der Säkularisierung, der durchaus noch einmal vom 'Untergang' einer konkreten Religion zu unterscheiden ist.

#### 3.1 Der Vergleich und die Phänomenologie

Der methodische Anspruch der im 19. Jahrhundert auftretenden Vergleichenden Religionswissenschaft schien auf den ersten Blick einen Ausweg aus dem Dilemma einer religiösen, meist christlich gefärbten Bestimmung des Gegenstandes der Religions-

wissenschaft zu bieten. Die Annahme, man könne verschiedene Religionen in ein ähnliches historisch-genealogisches Verhältnis zueinander bringen wie Sprachen, hat über die *Comparative Mythology* zwar eine wissenschaftstheoretisch ähnlich orientierte Vergleichende Religionswissenschaft<sup>42</sup> entstehen lassen. An die Stelle einer ausgearbeiteten Theorie des Vergleichs<sup>43</sup> und einer Typologie vergleichbarer Phänomene tritt aber rasch die theologisch inspirierte 'klassische' Religionsphänomenologie, die 'religiöse Tatbestände' "sozusagen metaphysisch verdinglicht" hat (J. Waardenburg<sup>44</sup>).

Auf diese Weise wird die Erzeugung von religionswissenschaftlich verwendbaren Allgemeinbegriffen, Kategorien und Klassifikationen umgangen und durch den virtuos gehandhabten Vergleich 'religiösen' Sinns ersetzt. An diesem wissenschaftsgeschichtlichen und systematischen 'Kreuzungspunkt' fiel eine folgenreiche Entscheidung *gegen* 'Grundbegriffe' und *für* eine 'platonisierende Wesensschau'<sup>45</sup>. Van der Leeuws Kurzfassung der Aufgaben der Phänomenologie, in den Epilegomena seiner 'Phänomenologie' vorgetragen<sup>46</sup>, zeigt dies noch 50 Jahre später in hinreichender Deutlichkeit:

"Die Religionsphänomenologie soll also ... zunächst Namen geben: Opfer, Gebet, Heiland, Mythos usw. Sie spricht damit die Erscheinungen an.

Zweitens soll sie diese Erscheinungen in das eigene Leben einschalten, sie methodisch erleben.

Drittens soll sie sich zur Seite hinstellen und in der Epoché zu schauen versuchen, was sich zeigt.

Viertens versucht sie, das Geschaute zu klären, und fünftens (alle vorigen Akte zusammenfassend) das Sich Zeigende zu verstehen.

Endlich soll sie ... vom Verstandenen Zeugnis ablegen."

Dieser 'Stufenweg der Erkenntnis' enthält mindestens so viele platonische Elemente wie Gedanken Husserls: Platon hatte im 7. Brief einen (ebenfalls) in fünf Stufen gegliederten und geordneten Weg philosophischer Erkenntnis vorgegeben<sup>47</sup>, der - in der Zusammenfassung aller vorhergehenden Stufen - in die intuitive Erkenntnis des wahrhaftseienden Gegenstandes mündet:

"Die eine von diesen (sc. Stufen) ist der Name (ónoma) (342b)

die zweite die Definition (lógos)

die dritte ist das Bild (eidolon)

die vierte die Erkenntnis (epistéme)

... nimmer wird, wer nicht von den Gegenständen irgendwie jenes Vierfache erfaßt, einer vollständigen Kenntnis des fünften teilhaftig werden. (342e) ... Indem nun davon jedes Einzelne miteinander verglichen wird, Namen und Definitionen, Wahrnehmungen und Anschauungen, und in

guter Absicht und in Fragen und Antworten ohne Mißgunst geprüft wurde, so flammt über jedes Einzelne Einsicht (phrónesis) und vernünftige Vorstellung (nous) auf"(344b).

Aus dem platonischen Text könnte man unmittelbar in van der Leeuws Erkenntnischema übersteigen<sup>48</sup>. "Alle diese Akte zusammen und gleichzeitig in Angriff genommen, bilden das eigentliche *Verstehen*. Die chaotische, starre 'Wirklichkeit' wird damit zu einer Kundgebung, einer Offenbarung."

Nach dem durchaus pragmatischen Ansatz von Chantepie de la Saussaye, der 1887 für sein 'Lehrbuch der Religionsgeschichte'<sup>49</sup> unter dem Abschnitt 'Phänomenologischer Teil' ein Programm der religionswissenschaftlichen Begriffsbildung skizziert hatte, ist mit van der Leeuw die Forderung nach einer transkulturell gültigen Terminologie der Religionswissenschaft in einer 'Wesenschau' überführt worden. Merkwürdigerweise hatte Chantepie de la Saussaye in den Auflagen nach 1887<sup>50</sup> selber bereits auf seine Forderungen nach einer eigenen Begriffsbildung der Religionswissenschaft verzichtet. Er ersetzt das Postulat in den folgenden Auflagen durch ein ethnographisches und historisches Ordnungssystem. "Daß die Aufgabe einer umfassenden Terminologie für Erscheinungen im Bereich der Religion damit aber nicht erledigt war, versteht sich von selbst." (F. Stolz<sup>51</sup>)

### 3.2 Evolutions-, Degenerations- und Säkularisationstheorien

De la Saussayes Rückzug aus dem Anspruchsfeld einer Systematischen Religionswissenschaft, die deskriptive und analytische Grundbegriffe generiert, spiegelt noch in einer anderen Hinsicht die Rahmenbedingungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Im Medium von Evolutionstheorien, die unter dem Anspruch historisch-genetischer Deutungsmodelle auftraten<sup>52</sup>, wurde seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts versucht, das 'Wesen' der Religion über ihren 'Ursprung' zu bestimmen: die Angebote reichen vom Fetischismus oder Animismus bis hin zum (Ur-) Monotheismus. Die Phasenmodelle<sup>53</sup> sind ethnozentrisch orientiert und dienen vor allem dazu, das eigene *religiöse* Konzept 'historisch' zu legitimieren. Die Evolutionstheorien lassen zu diesem Zwecke programmatisch außer acht, daß 'Religion', wie immer man den Begriff faßt, auf den uns historisch erreichbaren Stufen das Ergebnis eines Ausdifferenzierungsprozesses ist, nicht ein definierbares Stadium in einer invarianten Abfolge von Entwicklungsstadien.

### 3.3 Philologien und Religionsgeschichte

In einer kritischen Phase der Geschichte der Religionswissenschaft, in einer Phase, in der ihre Ansprüche auf Selbständigkeit gegenüber den Theologien erst tastend formuliert wurden, hat das Votum eines Mannes, an herausragender Stelle vorgetragen, längerfristige methodologische und institutionelle Konsequenzen gehabt. Adolf von Harnacks Rektoratsrede von 1901 über "Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte"<sup>54</sup> verbannte, kurz gesagt, die religionshistorische Behandlung des Christentums in die theologische Fakultät, die der anderen Religionen zu 'ihren' Philologien, also in die Philosophische Fakultät. Die Sprache als "nicht nur die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt; sie ist viel mehr ...", ein nur leicht verändertes Lutherzitat, ist der argumentative Bezugspunkt<sup>55</sup>, von dem aus die Sprache auch zum zentralen Gegenstand jeder Religionsgeschichte wird. Harnacks ideengeschichtlich orientiertes Bild von Religion<sup>56</sup> brachte ihn dazu, wie Deißmann in einem Brief an Harnack konstatierte<sup>57</sup>, daß er "immer wieder aufatmend zu den Religionen der theologischen und kirchlichen Hochkulturen zurückkehr(..te), von dem Walten dunkler und unheimlich gefährlicher Kräfte in der Tiefe der Massen zu den Gedankenflügen in den Führergehirnen, von Kult zum Dogma, vom Wunder zur Organisation, von der Mystik zur Spekulation."

Eine der Konsequenzen dieser ideengeschichtlichen Option liegt in einer Philologisierung der Religionswissenschaft - eine Zeitlang wird der Begriff der 'Religionsphilologie' propagiert -, die sich bis hin zu einer Textmystik von den soziologischen, ethnologischen, psychologischen, kulturanthropologischen Rahmenbedingungen von Religionswissenschaft abkoppeln konnte. "Ich verstehe die Sprachen nicht, aus denen die zur Zeit beliebten Wörter, Tabu und Totem, Mana und Orenda, entlehnt sind, halte es aber auch für einen zulässigen Weg, mich an die Griechen zu halten und über Griechisches griechisch zu denken," spottet Wilamowitz in der Einleitung von "Der Glaube der Hellenen"<sup>58</sup> und setzt der Theoriediskussion in der Ethnologie der 20er Jahre sein methodisches Credo entgegen, "über Griechisches griechisch zu denken."

### 3.4 Die kulturwissenschaftliche Gegenposition

Die systematische Gegenposition zu der traditionellen Forderung, das 'Wesen' der Religion zu bestimmen, ihre 'Wahrheit' zu

enthüllen, ihren 'Ursprung' oder ihren Offenbarungscharakter zu erkennen, liegt in der konsequenten Einbindung in einen 'kulturellen Kontext'. Die letzte Konsequenz dieses kulturwissenschaftlichen Modells von Religionswissenschaft führt zu einer restlosen Auflösung des religionshistorischen Gegenstandes in kulturwissenschaftliche Parameter, zu der *vanificazione dell'oggetto religioso* (D. Sabbatucci<sup>59</sup>). In diesem Konzept der 'Römischen Schule' ist der typische Vorwurf gegen soziologische und psychologische Zugriffsweisen, dies sei 'Reduktionismus'<sup>60</sup>, Religion aber sei ein irreduzibles Phänomen sui generis, in ein positiv gewertetes Programm aufgenommen worden: In der konsequenten Überführung in kulturwissenschaftliche Begriffe liege die eigentliche Leistung von Religionswissenschaft (*storia delle religioni*).

#### 4 Religion als Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem

Wenn man Religionen in einem kulturwissenschaftlichen Zugriff als einen besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- oder Symbolsystems<sup>61</sup> versteht, d.h. als Kommunikationssystem mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angegebener Funktionen, verlagern sich die Anforderungen an die Darstellung religionshistorischer Sachverhalte von der 'Erschließung religiöser Wahrheiten' hin zu einer Aufarbeitung der Elemente des Zeichensystems, ihrer Konstellationen und ihrer 'Bedeutungen' für 'Geber' und 'Empfänger'. Zeichen in diesem Sinne sind nicht nur oder vorrangig Wörter und Sätze, sondern natürlich auch optische Zeichen, Ornamente etwa und 'Bilder', nicht zuletzt aber auch konventionalisierte Bewegungsabläufe (Gesten, 'ritualisierte' Bewegungen, Tänze<sup>62</sup>). Von Bedeutung ist, daß diese Zeichen kognitive, emotionale, normative, soziale und kulturelle Prozesse auslösen, steuern und in Relationen zueinander setzen können. Die Leistungen solcher Zeichen- und Deutungssysteme dürfen nicht auf ihre kognitivistischen Leistungen beschränkt werden; Erzeugung und Steuerung von Emotionen, Gefühlen, 'Haltungen' sind von vergleichbarer Bedeutung. Für eine kommunikationstheoretische Konstitution von Religion ist es von zentraler Bedeutung, daß - zumindest für den systemfremden Betrachter - erst die Kenntnis des Gesamtvorrats an 'Zeichen' eine umfassende Analyse<sup>63</sup> ermöglicht: Die Wahl eines bestimmten Rituals ist nur verständlich, und vielleicht sogar 'eindeutig', wenn der zur Verfügung stehende Vorrat an Ritualen bekannt ist; die Zuwendung zu einem bestimmten Gott bekommt eine beschreibbare Qualität, wenn die anderen 'nichtangesprochenen' Götter bekannt sind<sup>64</sup>; die Option für eine bestimmte Religion hat eine (rekonstruierbare)

'Bedeutung', wenn die zur 'Wahl stehenden' anderen Kulte oder Religionen bekannt sind. Eine Beschreibung der synchron existierenden Wahlmöglichkeiten an Ritualen, Göttern, Religionen bindet jede wissenschaftliche Beschreibung an den historischen Kontext, die Benutzer- oder Trägergruppe, ihre Wünsche und Ziele und präzisiert das historisch Konkrete und wissenschaftlich Faßbare gegenüber dem 'Hintergrundsrauschen' des *homo religiosus*.

#### 4.1 Der Geltungsgrund von Symbolsystemen

Von anderen Deutungssystemen lassen sich religiöse Deutungssysteme vor allem dadurch unterscheiden, daß ihr Geltungsgrund von den 'Benutzern' auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien<sup>65</sup> zurückgeführt wird. Diese können in einer Berufung auf Alter und Tradition liegen, auf Setzung und Stiftung durch angebbare Personen, in einer Übereinstimmung mit einer kosmischen Ordnung oder einem Weltgesetz, - vielleicht auch einfach im verkündeten Zusammenhang von 'Tun-und-Wohlergehen', von Konformität und Erfolg.

Unverkennbar ist eine Tendenz, die Verbindlichkeit des Zeichensystems mit der Verbindlichkeit seiner Inhalte zu verknüpfen. Religiöse Symbolsysteme sind nicht einfach 'auszuwechseln'<sup>66</sup>, davor schützt sie eben jener 'historische Kontext', ohne den eine wissenschaftliche Erfassung nicht möglich ist: Paulus' Opponenten in Ephesos sind nicht die 'Theologen', sondern die Silberschmiede<sup>67</sup>, die Artemis-Devotionalien herstellen; die Folgen eines 'Atheismus' würden, wie Aristophanes dem Euripides vorwirft<sup>68</sup>, die Kranzflechterinnen tragen, deren Umsatz sich halbierte, nicht die Dichter oder Philosophen.

#### 4.2 Systemkonkurrenzen

Der mögliche, programmatische Ausschluß 'anderer' Symbolsysteme liegt in der Konsequenz ihrer kollektiven Verbindlichkeit, die gleichzeitig eine Fülle sozialer und politischer Implikationen hat. Die polytheistischen Religionen zeigen freilich sehr deutlich, daß Systemkonkurrenzen 'zugelassen' sind<sup>69</sup>, zum 'Zeichenvorrat' gehören, und eine 'Arbeitsteiligkeit' unterschiedlicher Kulte<sup>70</sup> selbstverständlich ist, sofern nicht ein sozialer und politischer Grundkonsens angegriffen scheint. Dann kann es freilich als Verbrechen gelten, 'neue Götter einzuführen'<sup>71</sup>, und für einen Verfas-

sungsentwurf opportun erscheinen, Privatkulte zu verbieten<sup>72</sup>. Die andere Möglichkeit einer Kontrolle liegt in einem Deutungsmonopol: Für politisch relevante Sachverhalte tritt zwischen Symbolsystem und Applikation eine Schicht von Spezialisten, die die Deutungen festlegen und kontrollieren.

#### 4.3 Ordnung und Kanonisierung

Das Interesse, 'andere' Symbolsysteme oder Teile davon auszugrenzen, und die Mechanismen, dieses in eine Praxis umzusetzen, verlagern sich in komplexen Kulturen deutlich auf Spezialisten. Pragmatische Grenzen für die Zahl von Göttern in einem Pantheon beispielsweise können von den Spezialisten mit einem 'Sinn' versehen werden: Weitere Götter sind 'andere' Götter, diesen anderen Göttern aber werden gemeinsame Eigenschaften zugeschrieben, die dem Gemeinwesen nicht zuträglich sind. In solchen konkreten, historisch faßbaren Prozessen einer Selbstreferentialität entsteht Theologie<sup>73</sup>, können theologische Dogmatiken entstehen: Ein Gott ist seinem Wesen nach gut, er ist unveränderlich und in jeder Hinsicht vollkommen (Platon<sup>74</sup>). Diese Theologie, auch *diese* Theologie 'beschreibt' nicht 'das Wesen' der zeitgenössischen Götter, sondern stellt Postulate auf, interpretiert mit einem Kontrollinteresse, grenzt 'andere' Götter aus. Auch dieser Typ von Selbstreferentialität einer Religion ist, trotz aller reflektierter und abstrakter Aussagen, keine religionswissenschaftliche Metaebene, sondern selber Teil des Objektbereichs, Objektsprache.

### 5 Konsequenzen für mögliche Gegenstände von Religionswissenschaft

#### 5.1 Zeichensystem und Sinnangebote

Wenn Religion als Zeichensystem und Deutungsmuster durch unterschiedliche Klassen von 'Zeichen' charakterisiert ist, ist auch das Verhältnis der Zeichenebenen zueinander<sup>75</sup> und ihr Funktionszusammenhang näher zu bestimmen. Das Grundproblem der traditionellen Interpretation von Religion als eines Systems, das unter anderem kollektiven Sinn vermittelt, liegt darin, daß infolge der engen Orientierung an 'henotheistischen' theologischen

Konzepten die 'Marktsituation'<sup>76</sup> von Sinnangeboten weitgehend übersehen wird. Nicht ganz: Unter bestimmten Bedingungen werden die Alternativen des europäischen 'Marktes' zwar angesprochen, dann aber zugleich als Häresien, Heidentum, Polytheismus, Magie, Aberglauben, Sekten, Neopaganismen oder Pseudo-Religionen aus dem Bereich akzeptabler Alternativen ausgegrenzt. Die traditionellen theologischen Disziplinen Apologetik und Polemik nehmen diese Aufgaben der 'Marktbeobachtung' und der 'Marktempfehlung' wahr; 'Propaganda' - im modernen Sinne - ist ein Begriff des 19. Jahrhunderts mit einer langen religiösen Vorgeschichte.

Man kann davon ausgehen, daß sich Sinnangebote in komplexen Gesellschaften grundsätzlich in einem Konkurrenzverhältnis zu anderen Sinnangeboten oder zu funktional gleichwertigen Konstrukten befinden. Das scheint für antike polytheistische Rahmenbedingungen<sup>77</sup> in gleicher Weise zu gelten wie für rezente, durch eine monotheistische Religion geprägte Bedingungen: Synchron wie diachron läßt sich für Einzelpersonen in unterschiedlichen Rollen (beispielsweise: Vater, Soldat, Geschäftsmann, Lottospieler) und unterschiedlichen Lebensphasen ('Religionsbiographie'<sup>78</sup>) die Benutzung differierender, sich zum Teil widersprechender Sinnsysteme und Deutungsmuster zeigen. Wenn der Gegenstand von Religionswissenschaft nicht das 'Wesen' von Religion, des Heiligen oder des Gottes ist, sondern der Funktionszusammenhang, die Strategie und Kohärenz eines kulturellen Deutungs- und Steuerungssystems, so erscheinen Bedürfnislagen, Marktsituationen und 'Leistungen' ebenso als Gegenstand dieser Disziplin wie die Selbstreferentialität der institutionalisierten Religionen<sup>79</sup>, etwa in Form von theologischen Dogmatiken.

## 5.2 'Implizite Religion'

Wenn sich zudem der Gegenstand von Religionswissenschaft in komplexen Kulturen hinreichend nicht allein durch die organisierten, 'positiven' Religionen, die sich auf der gleichen Ebene in einem Konkurrenzverhältnis befinden, bestimmen läßt, erscheint das Problem einer Definition von 'Religion' oder von 'religiös' von neuem auf der Bildfläche. Bei der in der Logik eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes stehenden Erweiterung des Gegenstandsgebietes von Religionswissenschaft ist freilich darauf zu achten, daß das Deutungsmuster 'implizite Religion'<sup>80</sup>, nicht unter dem affirmativen Interesse der 'Unvermeidbarkeit von Religion' verhandelt wird, - so wie in der Säkularisierungsdebatte das

Bedauern über den Verlust (christlicher) Religion mit der Erleichterung verbunden wurde, die Legitimität unserer Zeit auf die (verlorene) Religion gründen zu können. An diesem Punkt kreuzen sich die Diskussionslinien der Säkularisierungsdebatte mit jenen einiger Evolutionstheorien: Stellen Gesellschaften *ohne* Religion<sup>81</sup> die letzte, höchste Stufe kultureller Entwicklung dar ('positives Stadium', A. Comte; Untergang der Religion in der 'klassenlosen Gesellschaft', K. Marx), oder charakterisiert der 'Verlust des Glaubens' ein defizitäres Stadium, gar den 'großen Abfall'?

## 6 Erfassungs- und Beschreibungsmöglichkeiten: Rekonstruktion in einer Metasprache

### 6.1 Metasprache nichtsprachlicher Phänomene

Die bisher übliche, in den meisten Wissenschaften übliche, Beschreibung und Erklärung religiöser Sachverhalte geschieht auf sprachlichem Wege, im Medium Sprache. Es ist nicht zu übersehen, daß das Beschreibungs- und Rekonstruktionsmedium Sprache<sup>82</sup> kognitivistische, deutende Funktionen von Religion als beiden Medien *gemeinsam* mögliche Leistungen privilegiert. Diese Tendenz wird noch einmal verschärft, wenn eine (Selbst-) Interpretation durch Spezialisten (Theologen) zum Ausgangspunkt der Darstellung und Analyse einer Religion gemacht wird, - was wiederum am leichtesten möglich ist, da die 'theologische Innenperspektive', sprachlich ausformuliert, meist gut zugänglich ist. Gegen diese 'theologisierenden' Optionen der Religionswissenschaft muß eingewandt werden, daß die affirmative und systematisierende 'Innenperspektive' einer Religion grundsätzlich genauso Gegenstand von Religionswissenschaft ist wie 'einfaches' rituelles Alltagshandeln. Deutungsmonopole und Deutungsinteressen binden auch die Tätigkeiten jener religiösen Spezialisten an einen, ihren historischen Kontext; sie liegen auf der gleichen *Objektebene* wie etwa die Logik einer Ritalsequenz. Anders ausgedrückt: Auch die jeweiligen Theologien sind 'Eingeborenen-Modelle' im Sinne der ethnologischen Forschung<sup>83</sup> und Teil des zu erforschenden Symbolsystems.

Im Blick auf die Ausgangsvoraussetzungen, daß Sprache das bevorzugte Medium von Wissenschaften, zumal Geisteswissenschaften ist, ist es nicht verwunderlich, daß die sprachlich fixierten Elemente von Religionen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Das hat wissenschaftspraktische Gründe - eine getanzte

Kosmogonie ist schwer in einer Anmerkung unterzubringen - aber auch ideologische: "Die Sprache ist die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt"<sup>84</sup>, - nicht der Tanz, nicht die Musik, nicht das Bild, nicht die Architektur, schon gar nicht der Geruch. Für alle diese aus dem primären Interesse ausgeschlossenen Kommunikationsformen ließe sich für viele Kulturen ein elaborierter Code aufweisen - Aufgabe einer 'Religionsästhetik'<sup>85</sup> -, auch für 'Geruch': Jedes Opfer wird in der Antike beispielsweise von einer Sequenz unterschiedlicher Gerüche begleitet, vom 'Dunst' des versprengten Wassers, über den Geruch verbrannter Gerste und verschiedener Räucherwaren bis hin zum 'Bratenduft' des abgeschlossenen Rituals. Wenn man die Windrichtung beachtete, konnte man vielleicht sogar versuchen, Krieger durch den Opferduft von einem Friedensschluß zu 'benachrichtigen'<sup>86</sup>, - daß diese Information dann doch nur bei einem hungrigen Opferdeuter landet, gehört zum Witz der Aristophanischen Szene.

## 6.2 Sprache der 'Innenperspektive'

Im Jargon der Religionswissenschaft hat sich die (scheinbar) neutrale Forderung und Formulierung eingebürgert, man müsse die 'Innenperspektive' einer Religion<sup>87</sup> für eine Analyse mitberücksichtigen. Diese Forderung einiger Richtungen konterkariert in einer charakteristischen Weise die Postulate der Kulturanthropologie, rituelle Handlungen seien im Kontext von beliebig zu interpretieren<sup>88</sup>, - die ihrerseits in Abwehr gegen jene 'symbolistische' Position Durkheims<sup>89</sup> stehen, Religionswissenschaft habe keinen Halt an den Vorstellungen der Gläubigen; sie müsse daher das Beobachtbare - und das sind die rituellen Veranstaltungen - zum Objekt machen. Die religionsphänomenologische Berufung auf die Innenperspektive mündet nämlich sehr schnell in das religiös höchst selektive Postulat des 'Ernstnehmens des religiösen Wahrheitsanspruchs' (F. Heiler <sup>90</sup>), mit dem sich die theologischen Spezialisten der 'großen' Religionen untereinander dialogfähig halten. In Verbindung mit den Vorstellungen praktizierender Satanisten oder eines Voodoo-Kultes sind die Forderungen nach dem Ernstnehmen des Wahrheitsanspruches merklich zurückhaltender.

### 6.3 Polemische Begriffsfelder

Mit der 'Innenperspektive' und der Perspektive von religiösen Spezialisten sind häufig Kategorien und Begriffe verbunden, die religiöse Sachverhalte zu klassifizieren scheinen. Diese Klassifikationen erwecken auf den ersten Blick den Eindruck, brauchbare deskriptive Begriffe der Religionswissenschaft vorzugeben. Erst bei einem zweiten Hinsehen zeigt sich die latent polemische oder einfach nur irreführende Strategie der Begriffe Magie, Aberglauben, Synkretismus und vielleicht auch - Religion<sup>91</sup>. Historische Begriffe dieser Art haben ihre eigene, meist christliche Religionsgeschichte, sind einem theologischen Diskurs entnommen, der eine saubere Etablierung als Begriffe einer Metasprache stark erschwert. W.C. Smiths Forderung<sup>92</sup>, "Es kann kein religionswissenschaftliches Untersuchungsergebnis Gültigkeit besitzen, wenn es nicht von den Anhängern der betreffenden Religion anerkannt werden kann", ist, selbst wenn man sie methodisch für gerechtfertigt hielte, schon auf der Ebene der Begriffe (In welcher Sprache wird die Anerkennung eingeholt?) nicht erfüllbar.

### 6.4 Rekonstruktion unter den Bedingungen von Perfektion

Ein anderes Darstellungsproblem in der Rekonstruktion eines Symbolsystems liegt in der Tendenz der Wissenschaftler, das System unter den Bedingungen von Perfektion<sup>93</sup> zu rekonstruieren. So gibt es in den traditionellen Religionsgeschichten einer bestimmten Region oder Epoche kaum Routine und Trivialisierungen, Inkonsequenzen und notorische Mißverständnisse, Desinteresse oder Apathie. Dafür dominieren - je nach religionswissenschaftlicher Ausrichtung - Erlebnis und Emotion, Weltdeutung und Weltverklärung, ein unstillbarer Erkenntnisdrang und eine geschulte Logik. Die Menschen begegnen ständig 'heiliger Wirklichkeit', befinden sich meist in 'numinoser Hochstimmung', handeln grundsätzlich in voller Kenntnis von Bedeutung und Geschichte der Rituale.

## 7 Paradigmenwechsel

Religionsgeschichtliche Darstellungen, die sich nicht auf die Konflikte vermeidende akademische 'Arbeitsteilung' zurückziehen, Religionswissenschaft habe sich tunlichst auf vorchristliche und nichteuropäische Religionen zu beschränken, tendieren in der Darstellung rezenter europäischer Entwicklungen zu dramatisierenden Mustern. Die Welt sei entgöttert, entzaubert, säkularisiert worden, - also war sie einmal 'voll von Göttern', war 'magisch' oder 'sakral' und ist es nun nicht mehr. Mit dieser Diagnose im Hintergrund können dann Folgentwürfe die Welt 'wiederverzaubern'<sup>94</sup>, den 'Mythos der Neuzeit' auf einen kosmischen Cargokult beziehen<sup>95</sup> oder dem modernen Menschen einen 'Zwang zur Häresie'<sup>96</sup> attestieren. So kann man 'das' Irrationale gegen europäische Rationalität hypostatisieren<sup>97</sup>, die Spur 'des' Heiligen in der Moderne wiederentdecken<sup>98</sup>; - das 'ganz Andere' ist schon längst zu der 'anderen Wirklichkeit' konvertiert, ohne deren Kenntnis seit einigen Jahren nicht mal mehr ein Physiker auszukommen scheint<sup>99</sup>, von einem Anthropologen ganz zu schweigen. Aus der Dramatisierung ergibt sich regelmäßig die Verpflichtung, 'Spuren zu verfolgen', zu 'retten', zu 'bezeugen'; in einem streckenweise gnostisch eingefärbten Grundmuster wird damit erneut der alte Erkenntniswettbewerb zwischen Wissenschaftler und religiösem Subjekt beschworen.

Verzichtet man auf die europazentrisch entworfenen Idealtypen, für deren Rettung und Reanimation plädiert wird, und die an ihnen orientierten Phasenmodelle, sehen die Entwicklungen weniger dramatisch aus: Pluralität und Wahlmöglichkeiten zwischen Sinnsystemen und innerhalb von Sinnsystemen gab es mindestens seit der Renaissance in Europa - und in jedem Falle in den historischen und rezenten polytheistischen Religionen, die immerhin den 'Normaltyp' von Religion darstellen. Daß in komplexen Gesellschaften die Funktionen von 'Religion' von *einer* Religion erfüllt werden können, ist auch für die religionshistorische Forschung eine fast selbstverständliche Prämisse; bei genauerer Betrachtung zeigt sich freilich, daß dies weit eher das Postulat einer monotheistisch geprägten Tradition als historische Wirklichkeit ist. Ein (Über-)Angebot an verschiedenen, alternativen, kooperierenden oder komplementären 'Sinnprodukten' hat offensichtlich, soweit die Verhältnisse historisch faßbar sind, immer bestanden. Nicht der 'Zwang zur Häresie' ist das Novum europäischer und der von ihr beeinflussten Religionsgeschichte, sondern der Versuch, ein Symbolsystem für alle Lebensbereiche komplexer Kulturen verbindlich zu halten.

## Anmerkungen

- 1 Überblicke zur Geschichte der Definitionen von Religion bei J.E. Barnhart, *The Study of Religion and its Meaning. New Explorations in Light of Karl Popper and Emile Durkheim*, Religion and Reason 12, 1977; unterschiedliche Perspektiven und Voten bei W. Goudenough, *Toward an Anthropologically Usefull Definition of Religion*, in: A.W. Eister (Hrsg.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York 1974, 165-184; R. Machalek, *Defitional Strategies in the Study of Religion*, *Journ. for the Scientific Study of Religion* 16, 1977, 395-401; M.E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, in: M. Banton (Hrsg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1968, 85-126; W.C. Smith, *The meaning and End of Religion*, New York 1962; K. Dobbelaere, J. Lauwers, *Definition of Religion - A Sociological Critique*, *Social Compass* 20, 1974, 535-551; J. Waardenburg, *Über die Religion der Religionswissenschaft*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26, 1984, 238-255; H.G. Kippenberg, *Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*, in: B. Gladigow, H.G. Kippenberg (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9-28; auf S.11 eine bedenkenswerte Bemerkung: "Die Hartnäckigkeit, mit der das Phantom Definition den Religionswissenschaftler verfolgt, signalisiert ein Bemühen, eigene Existenzfragen im Medium der Religion anderer Völker zu studieren."
- 2 H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Berlin-Leipzig 1928, 62; T. Andrae, *Die letzten Dinge*, Leipzig 1940, 169; C.H. Ratschow, *Methodik der Religionswissenschaft*, in: *Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden* 9, München 1973, 347.
- 3 H. Halbfas, *Religion*, Stuttgart 1976, 143.
- 4 H.R. Schlette, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg 1971, 158.
- 5 H. Seiwert, 'Religionen und Religion'. Anmerkungen zu Jacques Waardenburgs Einführung in die Religionswissenschaft, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 71, 1987, 227.
- 6 Gut analysiert von R. Flasche, *Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit*, in: H. Cancik (Hrsg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, 261-276.
- 7 R. Flasche (wie Anm.6) 262, vgl. S.271: "Und zu Propheten ihrer eigenen Religiosität, die sie verallgemeinern und generalisieren, werden diese Religionswissenschaftler alle."
- 8 U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte* (1958), Göttingen 1964, 14; 74-88; vgl. auch W. Holsten, *Zum Verhältnis von Religionswis-*

senschaft und Theologie, in: Festschrift W. Baetke, Weimar 1966, 191-209.

- 9 C.H. Ratschow (wie Anm. 2) 352.
- 10 A.a.O. 353.
- 11 A.a.O. 353.
- 12 A.a.O.395.
- 13 Dazu kurz unten S. 11 ff.
- 14 C.H. Ratschow (wie Anm. 2) 383: "Es gehört zur Religion als der Verehrung epiphaner Gottheiten, sich auf das Datum eines heilvollen Grundereignisses beziehen zu können. Nur die Dämonen können nicht geortet und nicht gezeitet werden." - Woher weiß Ratschow letzteres?.
- 15 F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (1961), 2.Aufl. Stuttgart 1979, 17.
- 16 F. Heiler (wie Anm.15) 19. Die Bezugsstelle ist (Pseudo-)Dionysios Areopagita, *De divinis nominibus* 4,9. Heiler zitiert Dionysios Areopagita grundsätzlich ohne den notwendigen Hinweis (Pseudo-).
- 17 Die Implikationen dieses Prozesses behandelt K. Rudolph, Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27, 1973, 105-131.; ders., Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach, *Kairos* 9, 1967, 33 f.
- 18 N. Söderblom, *The Living God* (1933); deutsch: *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, hg.v. F. Heiler, München 1942
- 19 J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg 1967; das Programm einer 'Theologie der nichtchristlichen Religionen' ist in aller Schärfe formuliert bei H.R. Schlette, *Dogmatische Perspektiven im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 43, 1959, (275-289), 289:  
"a) Die nichtchristlichen Religionen sind zur *Erlösung und Erfüllung* durch das Christliche *bestimmt*;  
b) ihr Unheil ist ihre *Gottes- und Christusferne als Mangel* an Wahrheit und Heil, der größere Gefährdung bedeutet;  
c) den nichtchristlichen Religionen kommt eine *heilsgeschichtlich begründete Legitimität* zu, die von dem menschlich Unqualifizierten, von dem Bösen in ihnen, zu unterscheiden ist, mag das auch im einzelnen schwierig sein;  
d) die nichtchristlichen Religionen besitzen ein *relatives Existenzrecht* im Hinblick auf ihre Situation *vor* der Offenbarung, und zwar nicht im Sinne eines chronologischen, sondern eines theologisch-heilsgeschichtlichen, auch in der Zeit nach Christus noch *gültigen prius*."
- 20 Nach den Artikeln 'Helig, Helighet' im *Nordisk Familiebok* (2.Aufl. 1909) vor allem in dem Artikel 'Holiness' in *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics* 6, 731-741 (1913), deutsch auch in: C. Colpe (wie Anm. 21) 76-116; später in: *Das Werden des Gottesglaubens* (1914), Leipzig 1916.
- 21 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), 35. Auflage 1963, 44. Auflage (Paperback) 198.

- Den biographischen Hintergrund von Ottos Erlebnis 'des Heiligen' teilt F. Heiler, Die Bedeutung Rudolf Ottos für die Vergleichende Religionsgeschichte, in: Forell, Frick, Heiler, Religionswissenschaft in neuer Sicht, Marburg 1951, (13-26), 15 f. mit. Einen Überblick über die Auseinandersetzung mit Otto und alternative Ansätze bietet der Sammelband von C. Colpe (Hrsg.), Die Diskussion um das 'Heilige', Darmstadt 1977.
- 22 Kurze, klare Kritik an Konzeptionen und Folgen bei K. Rudolph, Die Problematik (wie Anm. 17) 34 f.
- 23 G. Mensching, Die Weltreligionen, Darmstadt o.J., 284. Der dritte Teil des Buchs trägt die Überschrift: "Vergleichende Religionswissenschaft (Phänomenologie der Religion)".
- 24 Überblick über die Forschungsrichtungen bei B. Gladigow, Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe, in: ders. (Hrsg.), Staat und Religion, Düsseldorf 1981, 7-22.
- 25 F.M. Müller, Lectures on the Origin and Growth of Religion, London 1878, 53 ff. Zur romantischen Religionstheorie jetzt J. Rohls, "Sinn und Geschmack fürs Unendliche" - Aspekte romantischer Kunstreligion, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 27, 1985, 1-24.
- 26 N. Söderblom, Holiness (wie Anm.20) 732.
- 27 Dazu B. Gladigow (wie Anm. 24).
- 28 N. Söderblom, Das Heilige (wie Anm. 20 in: Colpe) 80.
- 29 G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 3. Aufl. Tübingen 1970, 9.
- 30 R. Otto, Das Heilige (wie Anm.21) 7. Zu den religiösen und erkenntnistheoretischen Prämissen Ottos F.K. Feigl, Das Heilige, 2. Aufl. Tübingen 1948; A. Paus, Religiöser Erkenntnisgrund, Herkunft und Wesen der Aprioritheorie bei Rudolf Otto, Leiden 1966.
- 31 Vgl. B. Wahlström, The Indefinability of Religion, Temenos 17, 1981, 101-115
- 32 Dies der Vorschlag von J. Waardenburg, Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin 1986, 30 ff.; dazu die Kritik von H. Seiwert, "Religionen und Religion", Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 71, 1987, 226 ff.
- 33 A.a.O. 229.
- 34 A.a.O. 229.
- 35 G. van der Leeuw (wie Anm.29) 787. Das zweite Zitat steht auf S. 787 an erster Stelle.
- 36 Beispiele dafür sind gesammelt bei R. Flasche (wie Anm.6) und H. Cancik, Die Götter Griechenlands 1929. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik, in: H.v. Stietencron (Hrsg.), Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986, 214-239.
- 37 Andeutungen hierzu bei R. Flasche (wie Anm.6) 271-276 ('Die "Genialität" des Religionswissenschaftlers').
- 38 Dazu B. Gladigow, "Der Absturz des Heiligen". Epiphanie und inspirierte Interpretation bei Eliade, in: H. Cancik, B. Gladigow, G.

- Kehrer (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte der Religionswissenschaft in Italien und Deutschland.
- 39 Zur 'Struktur der Hierophanien' M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, 19-60; zur 'Minderung des Heiligen' ders., Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, 8.
- 40 M. Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich 1957, 8.
- 41 M. Eliade, Im Mittelpunkt, Wien 1977, 287.
- 42 F.M. Müller, Comparative Mythology, in: Chips of a German Workshop, Bd.2, London 1868, 1-146. Einen Überblick bieten E.J. Sharpe, Comparative Religion. A History, London 1975 und G. Lorenz, Vergleichende Religionsgeschichte, in: F. Hampl, I. Weiler (Hrsg.), Vergleichende Geschichtswissenschaft, Darmstadt 1978, 88-131.
- 43 Methodologische Analysen liegen vor bei R. Pettazzoni, Il metodo comparativo, Numen 6, 1955, 1-14; M. Pye, Comparative Hermeneutics in Religion, in: M. Pye, R. Morgan (Hrsg.), The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity, Den Haag 1973, 9-58; U. Tworuschka, Methodische Zugänge zu den Weltreligionen, Frankfurt 1982, 104-112.
- 44 J. Waardenburg (wie Anm.32) 125.
- 45 Die Nachwirkungen dieser Entwicklung - bis in die 50er Jahre - sind bei H. Motzki, Wissenschaftstheoretische und -praktische Probleme der religionswissenschaftlichen Terminologie, in: G. Stephenson (Hrsg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976, 323-338 angesprochen.
- 46 G. van Leeuw (wie Anm.29) 787.
- 47 Platon, 7. Brief 342b ff.; zur Interpretation J. Stenzel, Über den Aufbau der Erkenntnis im VII. platonischen Brief, in: ders., Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt 1957, 72-106; sowie ders., Der Begriff der Erleuchtung bei Platon, a.a.O., 151-170.
- 48 G. van der Leeuw (wie Anm.29) 775.
- 49 P.D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde, 1. Aufl. 1887-9; 'Phänomenologischer Teil' Bd. 1, 48-170.
- 50 In der 2. Auflage des Lehrbuchs der Religionsgeschichte von 1897 ist das Einleitungskapitel 'Phänomenologischer Teil' bereits weggefallen; die 3. Aufl. erschien 1905, die 4. Aufl. neubearbeitet von A. Bertholet und E. Lehmann, Tübingen 1924/75.
- 51 F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 223.
- 52 Überblick bei G. Widengren, Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft (1945), in: G. Lanczkowski (Hrsg.), Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft, Darmstadt 1974, 57-113; wissenschaftsgeschichtliche Analysen bei K. Rudolph, Das Problem einer Entwicklung in der Religionsgeschichte, Kairos 13, 1971, 95-118.
- 53 Zu den 'Modellen' R. Döbert, Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadien-

- modellen, in: U. Jaeggi, A. Honneth (Hrsg.), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt 1977, 524-560.
- 54 Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm II in der Aula derselben am 3. August 1901 gehalten von Adolf Harnack, Berlin 1901; wiederabgedruckt in: *Reden und Aufsätze*, Bd. 2, Gießen 1906, 2.Aufl., 159-178.
- 55 Harnack (wie Anm.54) 1901, 9; das (nicht ausgewiesene) Zitat stammt aus M. Luther, An die Ratsherren aller Städte deutsches Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524), Erlanger Ausgabe 22, 183; Weimarer Ausgabe 15, 38. Das Zitat wurde tralatizisch für die Empfehlung einer 'Religionsphilologie'; vgl. etwa F. Heiler (wie Anm.15) 14 oder G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, 40f.
- 56 Zu Harnacks Ort zwischen Kirchengeschichte und Religionsgeschichte K. Rudolph, *Die Problematik* (wie Anm.17) 24-28; C. Colpe, *Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin "Allgemeine Religionsgeschichte"*, in: C. Colpe, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft*, München 1980, 18-39; G. Kehrler (wie Anm.38).
- 57 Mitgeteilt in A.v. Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, Berlin 1936, 297 f.; vgl. G. Kehrler (wie Anm.56).
- 58 U.v. Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen* 1(1931), 3.Aufl. Darmstadt 1959, 10. Zur im Blick auf die zeitgleiche Religionswissenschaft anachronistischen und weitgehend 'naiven' Position Wilamowitz' gut A. Henrichs, 'Der Glaube der Hellenen'. *Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik*, in: W.M. Calder, H. Flashar, Th. Linken, *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt 1985, 263-305. Vor die oben zitierte Abwehr religionswissenschaftlicher Theorien hatte Wilamowitz mit einem Frickenhaus-Zitat seinen Zugang gestellt: "... man kann nicht Religionshistoriker sein, ohne den Glauben an die alten Götter in seinem Herzen nachzuschaffen." Nach einem Absatz folgt dann die persönliche Option: "So warm wird man freilich nur für die großen Götter empfinden..." (S.9).
- 59 D. Sabbatucci, *Religion und Kultur*, in: H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1 Stuttgart 1988.
- 60 Kurze Auflistung der Typen von Reduktion bei E.H. Pyle, *Reduction and the 'Religious' Explanation of Religion*, *Religion* 9, 1979, 197-214.
- 61 Historische Elemente und Grundpositionen dieser Zugangsweise liefern u.a. H. Reimann, *Kommunikationssysteme. Umriss einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse*, 2.Aufl. Tübingen 1974; C. Geertz, *Religion als kulturelles System* (1966) in: ders., *Dichte Beschreibung*, Frankfurt 1983, 44-95; T. Parsons, *Gesellschaften* (1966), Frankfurt 1975; R.N. Bellah, *Religiöse Evolution* (1964) in: C. Seyfarth, W.M. Sprondel (Hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267-302; N. Luhmann, *Funktion der Religion*,

- Frankfurt 1977; R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973; P.L. Berger, Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (1966), 5. Aufl. Frankfurt 1977; G. Dux, Logik der Weltbilder, Frankfurt 1982.
- 62 Die Schwierigkeiten einer Wiedergabe von Bewegungsabläufen im Kontext eines Rituals reflektierte Benetta Jules-Rosette, Verbale und visuelle Darstellungen einer rituellen Situation, in: E. Weingarten, F. Sack, J. Schenkein (Hrsg.), Ethnomethodologie, Frankfurt 1979, 203-243.
- 63 Dies ist die Aufgabe einer Kultursemiotik, deren Elemente gegenüber den religionssoziologischen Hauptthesen invariant sein sollten. Vgl. E. Leach, Kultur und Kommunikation, Frankfurt 1978.
- 64 Als ein Darstellungsproblem insbesondere polytheistischer Religionen diskutiert bei B. Gladigow, Rez. W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Zeit, Göttingische Gelehrte Anzeigen 235, 1983, 1-16.
- 65 Dazu gut H. Seiwert, 'Religiöse Bedeutung' als wissenschaftliche Kategorie, in: Annual Review for the Social Sciences of Religion 5, 1981, 57-99.
- 66 Es sei denn durch 'äußeren' Druck; ein 'Untergang' von Religionen aus 'inneren' Gründen ist relativ selten, vgl. dazu Beiträge bei H. Zinser (Hrsg.), Der Untergang von Religionen, Berlin 1986.
- 67 Apg 19, 24 ff.
- 68 Aristophanes, Thesm. 443 ff.
- 69 Eine an theologischen Problemen orientierte Religionswissenschaft hat diesen Sachverhalt unter dem Stichwort 'Toleranz' abgehandelt und in einer Umformulierung der *revelatio generalis* mit der Wahrheitsfrage verbunden: vgl. G. Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion, München 1966. Entsprechend wird nur der 'Wahrheitsanspruch' der 'großen' Religionen verhandelt.
- 70 Im Blick auf die angesprochenen Systemqualitäten und -konkurrenzen könnte es sich als sinnvoll erweisen, auch innerhalb von polytheistischen Religionen zwischen Kulte und Religionen zu unterscheiden. 'Religionen' in diesem Sinne würden sich grundsätzlich in einer Konkurrenzsituation befinden, 'Kulte' nur, sofern sie die gleichen, begrenzten Bereiche abdecken (etwa Heilkulte, Orakel); vgl. B. Gladigow (wie Anm. 64) 5 f.
- 71 Platon, Apol. 24 b; Xenophon, Memorabilien 1,1,1. Zur Rechtslage O. Reverdin, La Religion de la Cité Platonicienne, Paris 1945, 228 ff.
- 72 Platon, Nomoi 910b f.
- 73 Vgl. die Beiträge bei H.v. Stietenron (wie Anm. 36).
- 74 Platon Politeia 379a; zur Interpretation B. Gladigow, Mythologie und Theologie, in: H.v. Stietenron (wie Anm. 73), 70 ff.
- 75 Vg. H. Reimann (wie Anm. 61) 87 ff. ('Stufenschema der Kommunikation').
- 76 Am ehesten sind noch von Seiten der Wissenssoziologie mit der Beschreibung 'begrenzter Sinnprovinzen' (A. Schütz) Ansätze in dieser Richtung diskutiert worden, obwohl auch hier, wegen der an-

genommenen 'Instabilität der Sinnwelten', das Interesse letzten Endes daraufhin zielt, in *der* 'symbolischen Sinnwelt' (Berger, Luckmann) eine *Integration* von Sinnprovinzen zu vollziehen; vgl. P.L. Berger, Th. Luckmann (wie Anm. 61) 102 ff., zur 'Monopolisierung' der Sinnwelt 130 ff. Da 'Sinn' im Rahmen dieses Ansatzes über 'Macht' legitimiert wird ("Der Zusammenstoß alternativer symbolischer Sinnwelten wirft automatisch die Machtfrage auf." a.a.O.: 116 f.), erscheint 'Konkurrenz' eigentlich erst mit dem 'freischwebenden' Intellektuellen; a.a.O. 133 ff. Über die Fragestellungen der Wissenssoziologie hinausgehend hat I. Mörth mit der Ausarbeitung einer religiösen Feldtheorie ein neues Modell vorgestellt, 'die vertikale und horizontale Beziehungsstruktur von Religion zu rekonstruieren'; I. Mörth, *Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Religion*, Stuttgart 1978.

- 77 Bei B. Gladigow (wie Anm.64) 5 ff. skizziert. Das Szenario, das Berger, Luckmann (wie Anm.61) 117 entwerfen: "Man kann sich zwar vorstellen, wie die blasierten Spezialisten für olympische und chthonische Götterkunde in ökumenischen Gesprächen zusammenkamen, um die Vorzüge ihrer Sinnwelten *sine ira et studio* gegeneinander abzuwägen. Wahrscheinlich ist jedoch der Konflikt auf dem weniger feinen Felde kriegerischer Macht ausgetragen worden", ist zwar witzig, aber mit der einen wie der anderen Vorstellung falsch.
- 78 Das ist für E. Haeckel von D. Sayer, *Ernst Haeckel und die Religionsgeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Magisterarbeit Tübingen 1983, versucht worden. - Eine andere Perspektive vertritt P.L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980.
- 79 In einem bestimmten Typ von Selbstreferentialität scheint auch der Grund zu liegen, daß die traditionelle Religionswissenschaft 'Konkurrenz' und 'Markt' kaum beachtet. Wenn es zur Aufgabe der 'Welt-Spezialisten' gehört, 'Stützkonzeptionen' für symbolische Sinnwelten zu entwickeln, führen diese qua Aufgabenstellung "zur Systematisierung kognitiver und normativer Legitimationen, die in naiver Form schon längst in der Gesellschaft vorhanden waren und in ihrer symbolischen Sinnwelt in kristalliner Form erscheinen." (Berger, Luckmann (wie Anm.61) 117) Auf dieser Ebene der *Systematisierung* pflegt eine an einem theologisch verarbeiteten Christentum orientierte Religionswissenschaft vorzugsweise 'Religion' abzugreifen.
- 80 Dazu zuletzt J. Waardenburg (wie Anm.32) 234 und 245-250. - Vgl. ferner die Beiträge zu 'Religion "nach" der Aufklärung' in: T. Rendtorff (Hrsg.), *Religion als Problem der Aufklärung*, Göttingen 1980, 165 ff.; *exempli gratia* das Zitat aus H. Lübkes Beitrag 'Religion nach der Aufklärung' ('nach' freilich ohne Anführungszeichen): S.183 f.: "...die historische Kontingenz unserer Religionen (ist) nicht beliebig; aber sie ist eben auch nichts, anstelle dessen wir eine rekonstruierte Notwendigkeit setzen könnten. Sie ist vielmehr faktisch unumgänglich, und dieses Verhältnis faktischer Unumgänglichkeit ist es, in das der

- Historismus der religiösen Aufklärung uns kulturell den Religionen und Konfessionen gegenüber versetzt hat."
- 81 Daß die 'wilden Völkerschaften' früherer und rezenter Zeit gänzlich religionslos seien, war die These von J. Lubbock (1865), die heftig bestritten wurde und zu der Gegenthese führte, daß "bisher kein Völkerstamm ohne Spur von Religion entdeckt worden ist": G. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipzig 1880 S.I. Zum ethnologischen Kontext dieser Diskussion W. Marshall, Stammesreligionen und Moral, in: B. Gladigow (Hrsg.), Religion und Moral, Düsseldorf 1976, 11-26.; die dialektischen Heilslehren untersucht E. Topitsch, Gottwerdung und Revolution, Pullach 1973, 16-38.
- 82 R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt (1928/66), 4. Aufl. 1974, Frankfurt 1979; ders., Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, Erkenntnis 2, 1931, 432-465. Das Problem ist, auf die Ethnologie bezogen, plakativ formuliert bei C. Geertz (wie Anm.61) 28: "Was macht der Ethnograph? Antwort: Er schreibt. (Anm.: Oder wiederum genauer gesagt: er 'schreibt nieder'. ... Eine Reflexion über die Darstellungsweisen (von den Experimenten mit ihnen nicht zu sprechen) hat in der Ethnologie sehr gefehlt.)"
- 83 C. Geertz (wie Anm.61) 22 ff., dessen durchlaufender Zählung von 'Ordnungsstufen' der Interpretation hier nicht gefolgt wird.
- 84 Zu dieser am protestantischen Wort-Verständnis orientierten Bestimmung von Gegenstand und Medium oben S.12 f.
- 85 H. Cancik, Religionsästhetik, in: H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher (wie Anm. 59).
- 86 Aristophanes Frieden V. 943 ff.
- 87 Das Absehen von dem historischen Kontext erhebt K.K. Klostermaier, Interrreligious Dialogue as a Method for the Study of Religion, Journal of Ecumenical Studies 21, 1984, 757 zum 'Programm': "Similarly Vedanta is not 'explained' by describing the socioeconomic conditions of India in 1000 B.C.E., but it requires an extensive meditational practice and familiarity with the texts ..."
- 88 Vgl. die bei H.G. Kippenberg (Hrsg.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt 1978, abgedruckten Beiträge.
- 89 Knappe Zusammenfassung bei H.G. Kippenberg (wie Anm.1) 19 f.
- 90 F. Heiler (wie Anm.15) 17, unter den *religiösen* Voraussetzungen für Religionsforschung aufgezählt.
- 91 Zur streckenweise durchaus polemischen Wortgeschichte von *religio* E. Feil, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; W.W. Fowler, The Latin History of the Word 'Religio' in: Transactions of the Third Intern. Congr. for the Hist. of Religions 2, Oxford 1908, 169 ff. und parallel dazu D. Harmening, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters, Berlin 1979. Hierher gehört schließlich auch die Warnung der Bekenntnissynode der evangelischen

Kirche von 1934 vor der 'Religion Nationalsozialismus': "Wir sehen unser Volk von einer tödlichen Gefahr bedroht. Die Gefahr besteht in einer neuen Religion ..." Demgegenüber hat sich Hitler anlässlich der Kulturtagung des Reichsparteitages von 1938 dagegen verwahrt, einer Religion oder kultischen Bewegung zugeordnet zu werden. In dem Schulungsblatt 'Idee und Tat' der NSDAP wird die Sprachregelung verbreitet: "Im ... Sprachgebrauch ist Kult die gestaltende Ausdrucksform einer Religion ... Wir sprechen in unserer nationalsozialistischen Lebensgestaltung dem gegenüber von 'Feier', 'Fest' oder Brauchtum."

- 92 W.C. Smith, Vergleichende Religionswissenschaft: wohin - warum?, in: M. Eliade, J.M. Kitagawa (Hrsg.), Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963, 87. Eine Auflistung der Probleme dieser Position liefert T.P. Burke, Must the Description of a Religion be Acceptable to a Believer?, Religious Studies 20, 1984, 631-636.
- 93 Das geht noch über das hinaus, was H. Biezais, Religion des Volkes und Religion der Gelehrten, in: H.P. Duerr (wie Anm.97) 1, 565-600, angesprochen hat.
- 94 M. Bermann, Die Wiederverzauberung der Welt, München 1984; die Genese der 'Entzauberung' analysiert J. Winkelmann, Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungs'-Konzeption, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32, 1980, 12-53.
- 95 C.G. Jung, Ein moderner Mythos. Von Dingen die am Himmel gesehen werden, Olten-Freiburg 4.Aufl. 1964; E. Benz, Kosmische Bruderschaft. Die Pluralität der Welten, Freiburg 1978; zur religionshistorischen Einordnung B. Gladigow, Andere Welten - andere Religionen?, in: F. Stolz (Hrsg.), Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988.
- 96 P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie (wie Anm.78).
- 97 Hans Peter Duerr (Hrsg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale, Frankfurt 1981. Entgegen der durchaus kritischen Anfrage des Herausgebers neigt ein Teil der Autoren dieser beiden Bände zu einer 'Hypostasierung' 'des' Irrationalen. Solche Tendenzen, der mögliche Paradigmenwechsel vom Heiligen zum Irrationalen, werden noch durch Buchtitel wie 'Kulte des Irrationalen' (Chr. Evans, Hamburg 1979) verstärkt, obwohl auch dieser Titel kritisch gemeint ist.
- 98 D. Kamper, Chr. Wulf (Hrsg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt 1987.
- 99 R. Kakuska (Hrsg.), Andere Wirklichkeiten, München 1984.

## Literaturverzeichnis

- T. Andrae, *Die letzten Dinge*, Leipzig 1940
- J.E.Barnhart, *The study of Religion and its Meaning*, *Religion and Reason* 12, 1977.
- M.Banton (Hrsg), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1968.
- R.N.Bellah, *Religiose Evolution* (1964) : C.Seyfarth, W.M. Sprondel(Hgg), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267-302.
- E.Benz, *Kosmische Bruderschaft. Die Pluralität der Welten*, Freiburg 1978.
- P.L.Berger, Th.Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (1966), 5.Aufl. Frankfurt 1977.
- P.L. Berger, *Der Zwang zur Häresie* (1979), Frankfurt 1980.
- M.Bermann, *Die Wiederverzauberung der Welt*, 2.Aufl. München 1984.
- U.Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte* (1958), Göttingen 1964.
- R.Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (1928/66), 4.Aufl. 1974, Frankfurt 1979.
- P.D.Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 Bde, 1.Aufl. 1887-9.
- C.Colpe (Hrsg), *Die Diskussion um das 'Heilige'*, Darmstadt 1977
- K. Dobbelaere, J. Lauwers, *Definition of Religion - A Sociological Critique*, *Social Compass* 20, 1973/4, 535-551.
- R.Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973.
- ders., *Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen*, in: U.Jaeggi, A.Honneth (Hgg), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt 1977, 524-560.
- Hans Peter Duerr (Hrsg), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Frankfurt 1981.
- G.Dux, *Logik der Weltbilder*, Frankfurt 1982.
- A.E.Eister (Hrsg.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York 1974.
- M.Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954.
- ders., *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957.
- ders., *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich 1957.

- ders., J.M.Kitagawa (Hgg), Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963.
- ders., Im Mittelpunkt, Wien 1977.
- F.K.Feigl, Das Heilige, 2.Aufl. Tübingen 1948.
- E.Feil, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986.
- R.Flasche, Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit, in: H.Cancik (Hrsg), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982, 261-276.
- W.W.Fowler, The Latin History of the Word 'Religio'. in: Transactions of the Third Intern. Congr. for the Hist. of Religions 2, Oxford 1908, 169 ff.
- H.Frick, Vergleichende Religionswissenschaft, Berlin-Leipzig 1928.
- C.Geertz, Religion als kulturelles System (1966) in: C.Geertz, Dichte Beschreibung, Frankfurt 1983, 44-95.
- B.Gladigow, Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe, in: ders.(Hrsg), Staat und Religion, Düsseldorf 1981, 7-22.
- B.Gladigow, H.G.Kippenberg (Hgg), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983.
- B.Gladigow, Rez.W.Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Zeit, Göttingische Gelehrte Anzeigen 235, 1983, 1-16.
- ders., Mythologie und Theologie, in: H.v.Stietencron, Theologen, 70-88.
- ders., Andere Welten - andere Religionen?, in: F.Stolz (Hrsg), Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988.
- W.Goudenough, Toward an Anthropologically Usefull Definition of Religion, in: A.E.Eister (Hrsg) 1974, 165-184.
- H.Halbfas, Religion, Stuttgart 1976.
- D.Harmening, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters, Berlin 1979.
- A.v.Harnack, Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Berlin 1901 (Reden und Aufsätze Bd.2, 159-178).
- F.Heiler, Die Bedeutung Rudolf Ottos für die Vergleichende Religionsgeschichte, in: Forell, Frick, Heiler, Religionsgeschichte in neuer Sicht, Marburg 1951, 13-26.
- F.Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (1961), 2.Aufl. Stuttgart 1979.
- J.Heislbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen, Freiburg 1967.

- A.Henrichs, 'Der Glaube der Hellenen'. Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik, in: W.M.Calder, H.Flashar, Th.Linken (Hgg), Wilamowitz nach 50 Jahren, Darmstadt 1985, 263-305.
- W.Holsten, Zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie, in: Festschrift W.Baetke, Weimar 1966, 191-209. Benetta Jules-Rosette, Verbale und visuelle Darstellungen einer rituellen Situation, in: E.Weingarten, F.Sack, J.Schenkein (Hgg). Ethnomethodologie, Frankfurt 1979, 203-243.
- C.G.Jung, Ein moderner Mythos. Von Dingen die am Himmel gesehen werden, Olten-Freiburg 4.Aufl. 1964.
- R.Kakuska (Hrsg), Andere Wirklichkeiten, München 1984.
- D.Kamper, Chr.Wulf (Hgg), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt 1987.
- H.G.Kippenberg (Hrsg), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt 1978.
- K.K.Klostermaier, Interreligious Dialogue as a Method for the Study of Religion, Journal of Ecumenical Studies 21, 1984, 255-259.
- E.Leach, Kultur und Kommunikation, Frankfurt 1978.
- G.van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 3.Aufl. Tübingen 1970.
- N.Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977.
- R.Machalek, Definitional Strategies in the Study of Religion, Journ. for the Scientific Study of Religion 16, 1977, 395-401.
- G.Mensching, Die Weltreligionen, Darmstadt o.J.
- ders., Toleranz und Wahrheit in der Religion, München 1966.
- I.Mörth, Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Religion, Stuttgart 1978.
- H.Motzki, Wissenschaftstheoretische und -praktische Probleme der religionswissenschaftlichen Terminologie, in: G.Stephenson (Hrsg), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976, 323-338.
- F.M.Müller, Lectures on the Origin and Growth of Religion, London 1878.
- ders., Comparative Mythology, in: Chips of a German Workshop, Bd.2, London 1868, 1-146.
- R.Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), 35.Aufl. 1963, 44.Aufl. (Paperback).
- T.Parsons, Gesellschaften (1966), Frankfurt 1975.
- A.Paus, Religiöser Erkenntnisgrund, Herkunft und Wesen der Aprioritheorie bei Rudolf Otto, Leiden 1966.
- R.Pettazzoni, Il metodo comparativo, Numen 6, 1955, 1-14.

- M.Pye, Comparative Hermeneutics in Religion, in: M.Pye, R.Morgan (Hgg), The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity, Den Haag 1973, 9-58.
- E.H.Pyle, Reduction and the 'Religious' Explanation of Religion, Religion 9, 1979, 197-214.
- C.H.Ratschow, Methodik der Religionswissenschaft, in: Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden 9, München 1973.
- H.Reimann, Kommunikationssysteme. Umriss einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse, 2.Aufl. Tübingen 1974.
- O.Reverdin, La Religion de la Cité Platonicienne, Paris 1945.
- J.Rohls, "Sinn und Geschmack fürs Unendliche" - Aspekte romantischer Kunstreligion, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 27, 1985, 1-24.
- K.Rudolph, Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach, Kairos 9, 1967, 22-42.
- ders., Das Problem einer Entwicklung in der Religionsgeschichte, Kairos 13, 1971, 95-118.
- ders., Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft, Nederlands Theologisch Tijdschrift 27, 1973, 105-131.
- H.R.Schlette, Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg 1971.
- ders., Dogmatische Perspektiven im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 43, 1959, 275-289.
- H.Seiwert, 'Religiöse Bedeutung' als wissenschaftliche Kategorie, in: Annual Review for the Social Sciences of Religion 5, 1981, 57-99.
- ders., 'Religionen und Religion'. Anmerkungen zu Jacques Waardenburgs Einführung in die Religionswissenschaft, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 71, 1987, 225-230.
- E.J.Sharpe, Comparative Religion. A History, London 1975.
- W.C.Smith, Vergleichende Religionswissenschaft: wohin - warum?, in: M.Eliade, J.M.Kitagawa (Hrsg), Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963, 75-105.
- ders., The Meaning and End of Religion, New York 1962.
- N.Söderblom, The Living God (1933); deutsch: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, hrsg.v.F.Heiler, München 1942.
- M.E.Spiro, Religion: Problems of Definition and Explanation, in: M.Banton (Hrsg), 1968, 85-126.
- H.v.Stietencron (Hrsg), Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986.

- F.Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988.
- ders., Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988.
- U.Tworuschka, Methodische Zugänge zu den Weltreligionen, Frankfurt 1982, 104-112.
- J.Waardenburg, Über die Religion der Religionswissenschaft, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 26, 1984, 238-255.
- ders., Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin 1986.
- B.Wahlström, The Indefinability of Religion, Temenos 17, 1981, 101-115.
- G.Widengren, Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft (1945), in: G.Lanczkowski (Hrsg), Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft, Darmstadt 1974, 57-113.
- U.v.Wilamowitz-Möllendorff, Der Glaube der Hellenen, Berlin 1932/2; 1959<sup>3</sup>.
- J.Winckelmann, Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungs'-Konzeption, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32, 1980, 12-53.
- H.Zinser (Hrsg), Der Untergang von Religionen, Berlin 1986.