

Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit

Burkhard Gladigow

1. Gegenstand und Konzept

Das Forschungskonzept und Darstellungsmuster „Europäische Religionsgeschichte“¹ bezieht sich auf spezifische Entwicklungen in Europa, die mit einem ersten Höhepunkt in der Renaissance in der Neuzeit ihre volle Ausprägung erhalten haben. Die traditionellen Religionsgeschichten Europas² lassen – mit unterschiedlichen zeitlichen und territorialen Grenzziehungen – den Kontinent nach der Phase der Missionierung in säuberlich zu unterscheidende christliche und nichtchristliche Komponenten zerfallen. Gegen eine solche „additive“ Religionsgeschichte soll unter dem Begriff einer Europäischen Religionsgeschichte der Sonderfall von Entwicklungen angesprochen werden, der sich auf dem Boden Europas im Spannungsfeld der *Professionalisierung von Religion* auf der einen und einer *staatlich tolerierten Pluralisierung* auf der anderen Seite herausgebildet hat. Unter dieser Perspektive lassen sich die komplementären Einschätzungen der Religionsgeschichte Europas besser fassen und in einen historischen Zusammenhang bringen. Komplementäre Einschätzungen, die einerseits die geistige Bedeutung Europas darauf zurückführen, dass einer Begegnung der Religionen Raum gegeben wurde,³ oder Bewertungen, die andererseits in der „Säkularisierung“ einen europäischen Sonderweg sehen.⁴

Nach einem Vorlauf im Mittelalter setzt mit der Renaissance in Europa ein Religionswandel ein, der spezifische Erweiterungen ermöglicht und ein religiöses Feld eigener Art erzeugt.⁵ Mit der neu formulierten These einer „Natürlichkeit von Religion“ werden nun zunehmend „Variationen“ von Religion toleriert und gar als Schmuck oder Auszeichnung (*decus*) akzeptiert,⁶ die einen neuen Umgang mit „anderen“ Religionen ermöglichen. Die humanistischen Wissenschaften erschließen in ihren Editionen fremde und alte Religionen, die in Verbindung mit einer neuen Rezeption der Philosophie der Antike alte Kontexte wieder erschließen, die das Christentum in der Spätantike abgestreift hatte. Ein Interesse für „andere“ Religionen und „andere“ religiöse Orientierungen entsteht und beginnt, die rigide Dualisierung

1 GLADIGOW, Europäische Religionsgeschichte.

2 CLEMEN, Religionsgeschichte Europas;
LANCZKOWSKI, Religionsgeschichte Europas;
GILL/D’COSTA/KING, Religion in Europe; ELSAS,
Religionsgeschichte Europas.

3 MEINHOLD, Die Begegnung der Religionen.

4 LEHMANN, Säkularisierung.

5 Dazu GLADIGOW, Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance.

6 MARSILIO FICINO, De Christiana religione c.IV „[...] divina providentia [...] permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari“, Ficino erwägt, ob in dieser Vielfalt des Kultus nicht ein wunderbarer Schmuck der Welt liege, s. unten Abschnitt 3.

von wahrer Religion und Häresien oder Apostasien abzulösen. Nach der Aufklärung öffnet sich dann für die Europäische Religionsgeschichte das „Spektrum der religiösen Möglichkeiten“ um eine weitere Dimension: Soteriologisch definierte Religionen lassen sich mit anderen, durch Wissenschaften erzeugten religiösen Mustern kombinieren und ermöglichen einen für Europa spezifischen „Pluralismus zweiter Ordnung“.

Eine hohe *Komplexität*, unter der Religion in Europa gelebt und erfahren wird – in Kirchen, Glaubensgemeinschaften, Gruppierungen oder im privaten Raum,⁷ in den öffentlichen Medien oder als Versenkung in das Internet, mit einer wechselnden Inanspruchnahme unterschiedlicher religiöser Muster oder in rigider dogmatischer Engführung –, scheint das Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte zu sein.

Zur *Dynamik* der Europäischen Religionsgeschichte gehört, dass „von Anfang an“ neben dem Christentum das Judentum und der Islam als expandierende Religionen präsent sind, die ihrerseits sowohl miteinander konkurrieren, wie indigene Religionen weitgehend verdrängen. Eine weiteres Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte besteht darin, dass die verdrängten indigenen Religionen (im Wesentlichen der Kelten, Germanen, Slawen, Balten, Finnen und Ungarn) in einem gegenläufigen Prozess durch die philologischen und historischen Wissenschaften „bewahrt“ werden und gegebenenfalls in regionalen Nationalismen „revitalisiert“ werden können. Aus dieser *Ungleichzeitigkeit* von Religionen, Religionstypen und religiösen Mustern⁸ gewinnt die Europäische Religionsgeschichte ihre Potentiale und weitere Charakteristika.

Für diese „Ungleichzeitigkeit“ bietet – wenn man so will – das vierte nachchristliche Jahrhundert unter den Bedingungen des *Imperium Romanum* einen „Vorlauf“: Dieses vierte nachchristliche Jahrhundert, zwischen Porphyrius und Augustin, Julian Apostata und Theodosius, liefert auf den verschiedenen Ebenen der Auseinandersetzung neue Muster mit lang nachwirkenden Konsequenzen: Das Modell der „Singularisierung von Religion“ lässt sich nun vertreten (Singularisierung einer überregionalen Religion); die neuplatonischen Polemiken, in dem Glauben an die Engel und in den Märtyrerkulten der Christen sei „ein ganz normaler Polytheismus“ praktiziert, werden zurückgewiesen; die Frage der richtigen und der falschen Religion wird justitiabel (*cunctos populos [...] in tali volumus religione versari, quam*)⁹: Alle drei

7 DAVIE, *Religion in Modern Europe*; DIES., *Europe*, 15f: „Broadly speaking, there are two possible answers: one held by the rational choice theorists [...] and one by the defenders of secularisation theory. [...] Rational choice theorists, however, argue precisely the reverse: religious pluralism enables the religious needs of increasingly diverse populations to be more adequately met thereby encouraging rather than discouraging greater religious vitality.“

8 Zu „anachronistischen Elementen“ in Religionen und „Religion als Anachronismus“ GLADIGOW, *Anachronismus und Religion*.

9 „Wir wollen (befehlen), daß alle Völkern [...] der Religion zugehören, die [...]“; CTh 16.1.2, zum Kontext FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager*, 20ff („Die Invasion der Gesetze“).

Phänomene sind Folgen einer neuen und spezifischen Professionalisierung von Religion auf dem Boden des Römischen Reichs.

2. Die spezifische Professionalisierung von „Religion“

Zu der hohen Komplexität, die die Europäische Religionsgeschichte auszeichnet, hat vor allem eine Professionalisierung der christlichen Religion im Medium von Wissenschaften beigetragen, am Beginn unter Nutzung der antiken Philosophie, später der Philologien und der historischen Wissenschaften. Unter Professionalisierung von Religion¹⁰ sei dabei ein durch mindestens drei Charakteristika bestimmter Prozess verstanden: Bestimmte Teile von Religion (oder das gesamte „System“) werden im Rahmen einer kulturspezifischen Arbeitsteiligkeit von „Spezialisten“ elaboriert. Das Niveau (Synthese- oder Komplexitätsniveau) dieser Konstrukte oder Errungenschaften bleibt in der Kontrolle der *professionals*. Und drittens, die „Profis“ in Sachen Religion stehen in Konkurrenz zueinander, kontrollieren sich somit gegenseitig und sichern eine bestimmte „Binnentradition“. Die „Pfleger“ der Metaebene durch Spezialisten erzeugt in diesem Rahmen Trennregeln, die nun auch auf der gleichen Ebene nicht nur „richtig“ und „falsch“ vorgeben, sondern auch grundsätzliche soteriologische Divergenzen. Aus einer Überlagerung von Symbolkontrolle und Gruppendruck (in Mary Douglas' Schema) ergeben sich so Häresien; die „mehr“ sind als die *haireisis* (αἵρεσις), die Wahl oder Entscheidung zwischen mehreren, aber gleichwertigen Möglichkeiten.

Ein Erfolg der theologischen Arbeit am Christentum liegt zunächst im Entwurf eines (europäischen) Religionsbegriffs¹¹ und dann in einer professionellen Singularisierung von Religion: „Ein“ Mensch darf (oder kann) immer nur „eine“ Religion haben. Das Bild einer mittelalterlichen christlichen „Einheitskultur“, das vor allem im 19. Jahrhundert entworfen wurde, überträgt diese Annahme auf eine Epoche, deren Zwischenstellung zwischen Antike und Neuzeit zugleich einen kritischen (oder polemischen) Entwurf der Renaissance wiedergibt. Neuere Arbeiten haben gegenüber solchen Epochenbildern, die jeweils der Selbstdefinition einer Epoche dienen, gezeigt,¹² dass es einen religiösen Pluralismus eigener Art auch im Mittelalter gab. Unterschiedliche religiöse Mentalitäten und Einbindungen in nebeneinander existierende Vergemeinschaftungen erzeugen auch hier „Wahlmöglichkeiten“, sowohl innerhalb eines tolerierten Spektrums, als auch außerhalb, dann jedoch für marginalisierte Richtungen und „Häresien“. Eine programmatische Pluralisierung des religiösen Feldes setzt erst mit der Renaissance¹³ ein und liefert seitdem ein breites Feld

10 Zur Professionalisierung von Religion im Schema von „Theologie“ Vorüberlegungen bei VON STIETENCRON, *Theologen und Theologien*.

11 SABBATUCCI, *Kultur und Religion*; HAUSSIG/SCHERER, *Religion*.

12 AUFFARTH, *Irdische Wege*. Vgl. noch GLADIGOW, *Europäische Nativismen*.

13 GLADIGOW, *Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance*; und im weiteren Horizont SCHMIDT, *Naissance des polythéismes*.

für religiöse Erwartungen und rituelle Praxen. Der Rückgriff auf den Polytheismus der Antike vollzieht sich zunächst über die wiederentdeckte Kunst der Antike: In der von den Kunstwerken vermittelten Mythologie kann man in einer Art Decodierung den antiken Polytheismus wiedererkennen¹⁴ und schließlich seine religiösen Potentiale schätzen lernen. Im Umkreis der Aufklärung gewinnt mit einer Befreiung der Diskussion aus den Fesseln der Bibelexegese und von interkonfessioneller Polemik „Polytheismus“ einen gewissen Modellcharakter für „vergessene“ Sichtweisen und Orientierungsmuster. In der Romantik wird eine „Wiederentdeckung des Polytheismus“ über seine Naturnähe begründet, ein Motiv, das sich über eine Neo-Romantik¹⁵ bis in die *New-Age*-Entwürfe der Gegenwart durchzieht.

3. Wandlungen des Religionsbegriffs zu Beginn der Renaissance

Dramatische Veränderungen der religiösen Landkarte des Mittelmeerraums sind der Hintergrund für eine Öffnung des Religionsbegriffs über seine zeitgenössische christlich-theologische Definition hinaus. Mit dem Untergang des byzantinischen Reichs im Osten vollzieht sich eine Verlagerung kultureller und religiöser Potentiale von Osten nach Westen. Die abenteuerliche Seereise des Georgios Gemistos Plethon von der teilweise noch byzantinischen Morea zum „Unionskonzil“ in Ferrara (und Florenz) mag als Signatur eines Übergangs gelten:¹⁶ Plethon, Verfasser eines Staatsentwurfs auf der Basis eines neuplatonisch eingefärbten Polytheismus, und Nicolaus Cusanus, Exponent des lateinischen Christentums, fahren in einer mehrere Wochen dauernden Reise auf demselben Schiff nach Italien. Plethons Vorträge in Italien über den Unterschied der Aristotelischen und Platonischen Philosophie (*De differentiis*) initiieren gewissermaßen den Florentinischen Platonismus und damit die Renaissance. Mit Plethons „Schüler“ Marsilio Ficino setzt eine Neubestimmung des Religionsbegriffs ein, in deren Folge die „Natürlichkeit“ von Religion und das erweiterte Bild einer Offenbarungstradition neue Strukturen einer religiösen Interpretierbarkeit vorgeben. In den unterschiedlichsten Formulierungen und Bildern bringt Ficino seinen Hörern und Lesern nahe, dass Religion ebenso zur menschlichen Natur gehöre, wie das Fliegen zu den Vögeln und das Wiehern zu den Pferden: „Sie gehört immer und an allen Orten zu allen Menschen [...] sie ist der Natur der Gattung eigen.“¹⁷ Die Konsequenzen, die er aus dieser Konzeption zieht,

14 LANDMANN, Pluralität und Autonomie, 104–150 („Künstlerpolytheismus“).

15 MEYER, Romantische Religion.

16 Dazu informativ VON LÖHNEYSSEN, Mistra, 196ff.

17 Theologia Platonica XIV c.1, eigene Überset-

zung: „inest enim hominibus omnibus semper ubique [...] naturam ipsam sequitur speciei“.

Zum wissenschafts- und kulturgeschichtlichen Rahmen EUGENIO GARIN, La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti, Florenz 1979.

sind folgenreich: Unterschiedliche Formen des Kultus und der Religionen sind dann möglich: „Auf unterschiedlichen Wegen gewinnen wir die unterschiedlichen Weisen, die vielgestaltigen und verschiedenen Gottheiten zu verehren.“¹⁸ Trotz eines gemeinsamen neuplatonischen Hintergrunds differiert seine Akzentsetzung von jener berühmten des Nicolaus von Cues „una religio in rituum varietate“¹⁹ im Blick auf die implizite Bewertung eines religiösen Pluralismus. In *De Christiana religione* erwägt Ficino, ob nicht gerade in der Vielfalt des Kultus eine besondere Auszeichnung der Welt liege, „[...] forsitan vero varietas huiusmodi [...] decorem quandam parit in universo mirabilem“.²⁰ Ficinós Religionsbegriff stellt in doppelter Hinsicht einen Wendepunkt in der Europäischen Religionsgeschichte dar: Er verbindet die universelle Verbreitung von Religion mit ihrer Vielgestaltigkeit, und er vertritt unter dem Konzept seiner *philosophia pia*, einer Philosophie, die mit Gotteserkenntnis verbunden ist, einen „Offenbarungsbegriff“²¹, der die Grenzen der christlichen Tradition deutlich überschreitet.

4. Die „anderen“ Religionen und die Wissenschaften

Die „anderen“ Religionen sind seit der Renaissance das zentrale Problem einer Europäischen Religionsgeschichte: Die „anderen“ Religionen, in welchen Rahmen auch immer eingeordnet, sei es aus der „eigenen“ Tradition revitalisiert, sei es aus der Ferne „importiert“, gehören zu einem jeweils aktualisierbaren Orientierungsrahmen. Das unterscheidet die Europäische Religionsgeschichte von anderen vergleichbaren regionalen Religionsgeschichten. Mit der christlichen Singularisierung von Religion – ein Mensch kann immer nur *eine* Religion haben – und den Gegenbewegungen beginnt die spezifische Dynamik eines Prozesses, den man im Blick auf den Funktionsverlust einzelner Religionen als „Zwang zur Häresie“²² zu charakterisieren suchte. Das „christliche Vergleichswesen“ im Schema des ausgehenden Mittelalters mit seinem „wütenden Vorurteil der Einheit“²³ kann sich nun zu einem – vor allem durch Philologien vermittelten – Ernstnehmen fremder Kulturen und Religionen wandeln. Zur Modernität gehört schließlich ein Pluralismus der Plausibilitätsstrukturen (P.L. Berger), zwischen denen je nach Lebenssituation Wahlmöglichkeiten bestehen. Goethes bekannte Selbsteinschätzung, als Dichter und Künstler

18 Theologia Platonica XV c.XIII, eigene Übersetzung: „diverso tramite ad diversas multiplicium divinarum honorum possessiones proficis camur.“

19 „Eine Religion in der Vielfalt der Verehrungsformen.“ SEIDLMEYER, *Una religio in rituum varietate*.

20 *De Christiana religione* c.IV, eigene Überset

zung: „Vielleicht ruft eine dergestaltige Vielfalt [...] gewissermaßen einen wunderbaren Schmuck der Welt hervor.“

21 Dazu GLADIGOW, *Religio docta* bei Marsilio Ficino.

22 BERGER, *Der Zwang zur Häresie*.

23 SOLE, *Christliche Mythen*, 14. Allgemein MÜNKLER, *Furcht und Faszination*.

sei er Polytheist, als Naturforscher Pantheist und als sittlicher Mensch Christ (in einem Brief an Jacobi vom 6.1.1813 geäußert), ist ein schöner Beleg für eine Inanspruchnahme von Wahlmöglichkeiten (Wahl als *hairesis*), nun erweitert auch auf den Wechsel zwischen Religionstypen. Auf dem Boden der neueren Europäischen Religionsgeschichte folgen die individuellen religiösen Optionen immer weniger den Vorgaben christlicher Professionalisierung, vor allem nicht in der Vorgabe, der einen wahren Religion zu folgen und dann „andere“ Religionen aus dem persönlichen Orientierungsrahmen auszuschließen.

Vor allem die seit dem Humanismus auftretenden Philologien haben in zunehmendem Maße „andere“ Religionen bewahrt und über den Buchdruck einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die Einzelphilologien des 19. Jahrhunderts,²⁴ allen voran Indologie und Germanistik, transportieren in ihren Editionen und Textcorpora Texte fremder Religionen, die nun in einer neuen Weise „lesbar“ werden.²⁵ Die Alternativen zu einer abendländisch-christlichen Kultur werden diesen Wissenschaften entnommen, nach der Entdeckung Amerikas noch einmal durch Missions- und Kolonialliteratur erweitert. Nicht nur durch Mission verdrängte Religionen leben in gewisser Weise in den Texten der europäischen Philologien und Regionalwissenschaften weiter, sondern auch „untergegangene“ Religionen, deren „heilige Texte“ ediert werden. Die von Friedrich Max Müller auf 50 Bände angelegten *Sacred Books of the East* (1879–1894) sind ein Beispiel für derartige „Importe“, die die religiöse Landschaft Europas verändert haben.

Europa ist der Kontinent, der mehr als andere vergleichbare fremde Kulturen im Medium von Wissenschaften „konsumiert“ hat: Fremde Kulturen und ihre Religionen werden über zeitliche und kulturelle Distanzen hinweg so interpretiert, dass sie „aneignungsfähig“ erscheinen und in das europäische kulturelle *imaginaire* eingehen. Die Entstehung der Komparatistik im Zeitalter des Kolonialismus spiegelt dieses kulturelle Programm in einer eigenen Methode wider, mit der „Vergleichenden Religionswissenschaft“ als exponiertem Ausdruck eines Interesses für „andere“ Religionen.²⁶ F. Tenbruck konstatiert schließlich für das 20. Jahrhundert:

Die eigene Teilhabe an *einer* Religion wird überlagert oder ersetzt durch ein generelles Interesse an der Religion, das heißt an allen fremden Religionen [...] Das Dauergespräch über Religion lebt heute nicht vom Interesse an der eigenen Religion, sondern vom Interesse an der Reflexion über eine fremde Religion.²⁷

Die Vorstellungen und Konzepte fremder Religionen sind im Raum der Europäischen Religionsgeschichte in anderer Weise präsent, als es unter früheren kulturellen Bedingungen möglich war: Sie sind nicht wie „mirabilia“ ethnographischer

24 FABER/SCHLESIER, Die Restauration der Götter.

25 GLADIGOW, *Lectores ad priscum cultum re vocare*.

26 Dazu KIPPENBERG, Die Entdeckung der Religionsgeschichte.

27 TENBRUCK, Die Religion im Maelstrom, 33, Hervorhebung im Original.

Tradition²⁸ eher „befremdlich“, sondern Angebote aus einem kulturellen Gedächtnis, die bereichern können.

Ein besonderes Problem der Religionswissenschaft ist unter dieser Perspektive, dass sie selbst (ebenfalls) das Ergebnis eines (wissenschaftlichen) Professionalisierungsprozesses ist, das nun seinerseits in Konkurrenz zu Professionalisierungen „innerhalb“ von Religionen stehen kann. Unter besonderen Bedingungen kann der Zugriff europäischer Wissenschaften auf „fremde“ Religionen freilich als Reduktionismus und „Enteignung“ verstanden und abgewehrt werden: Interpretationsmonopol und komparatistische „Gleichbehandlung“²⁹ stehen dann in Konkurrenz. Hier sind die Grenzen zwischen internen religiösen Professionalisierungsprozessen und einer Religionswissenschaft, die solche internen, einer Religion zuzuordnenden Prozesse, heißen sie nun Ritualistik, Philosophie oder Theologie, *zum Gegenstand hat*, deutlich erkennbar und wissenschaftstheoretisch klar zu fassen: Theologien und Religionswissenschaft haben nicht die gleichen Gegenstände.

5. Die „Lesbarkeit von Religion“ und die korrespondierende Antiritualistik

Die Erwartung an eine „Lesbarkeit von Religion“³⁰ ist ein Sonderfall innerhalb der Europäischen Religionsgeschichte und bildet zugleich einen systematischen Rahmen für den europäischen Religionsbegriff und ihm zugrunde liegende Religions-theorien.³¹ Im 19. Jahrhundert werden Sprachen vor anderen Zeugnissen als Quellen für Religionsgeschichte privilegiert und münden in eine Vergleichende Religionswissenschaft als Vergleichende Philologie. Vergleichende Sprachwissenschaft und Philologien schienen den Königsweg zum Ursprung von Religion zu eröffnen: Mit der Etymologie der Götternamen glaubte man den „ältesten Vätern“ so nahe zu sein „als sähe man sie von Angesicht zu Angesicht“³² (F. M. Müller). Gegenüber den Entdeckungen einer Indogermanistik, die man begeistert feiern konnte, blieben freilich die Verwendungszusammenhänge von Texten weitgehend im Hintergrund. Erst mit einer gewissen Verzögerung trat nach der Würdigung eines rituellen Rezitierens³³ eine Bewertung des Lesens in den Fokus des wissenschaftlichen Interesses. Die Gründe für die Hochschätzung von Text und Lesen liegen in der europäischen Tradition und reichen über die christliche, vor allem protestantische Lesepraxis, weit zurück: Seit der Antike kann das verstehende Lesen eines religiösen Textes wie ein Kultakt – oder als ein Kultakt – praktiziert werden, durch den unmittelbar religiöse

28 MÜLLER, Geschichte der antiken Ethnologie, 484ff.

29 Zu F. M. Müllers frühen Bedenken gegenüber einer Gleichbehandlung aller Religionen GLADIGOW, Vergleich und Interesse.

30 Zum systematischen Rahmen GLADIGOW, Von der Lesbarkeit der Religion.

31 GISEL/TÉTAZ, Théories de la religion.

32 MÜLLER, Einleitung, 154.

33 ACKERMANN, The Myth and Ritual School.

Erfahrung gewonnen wird. Mit dem intensiven Lesen eines heiligen Textes als Kultakt verlagern sich die Ansprüche von einem bloßen Rezitieren hin zu einem Bemühen um das rechte Verständnis, gar um eine Einweihung selbst (Lesemysterien³⁴). Das verstehende Lesen eines Textes befördert offensichtlich weiterreichende Entwicklungspotentiale, als es das bloße Anschauen eines Bildes, einer Statue, eines Bauwerks bieten könnte: Eine Intellektualisierung des Lesens als Kultakt wird sowohl in der ausgehenden Antike wie unter den Bedingungen der Reformation zum Motor eines „Religionswandels“.

„Das Pergament als Himmelsleiter“ ist in Goethes Faust Wagners – fortschrittliches – Erkenntnisprogramm³⁵, gegen Fausts Rückgriff auf die *Occulta philosophia* des Agrippa von Nettesheim vorgetragen. Die Bevorzugung des Lesens, durch Philosophie und Philologien getragen und kontrolliert,³⁶ hat durch die Erfolge der Textwissenschaften nicht nur die Option auf eine „Lesbarkeit von Religion“ verstärkt, sondern zugleich eine spezifische Antiritualistik in Europa unterstützt. Mit dem Übergang von einer *script memory* zu einer Buchkultur werden im europäischen Rahmen extensive Rituale nicht nur abgelehnt, sie werden zugleich „unleserlich“. Die Fähigkeit, komplexe Rituale zu überschauen, zu „lesen“, nimmt zwar zugunsten des intensiven Lesens ab, ein Bedarf an Ritualen³⁷ ist damit aber noch nicht gänzlich verschwunden. Mary Douglas hat in verschiedenen Büchern auf den „Antiritualismus“ der europäischen Industriekulturen und die Paradoxie seiner Umsetzung verwiesen: „Wer das Ritual [...] verachtet, hängt in Wirklichkeit im Namen der Vernunft einem höchst irrationalen Kommunikationsbegriff an.“³⁸ Dieser paradoxe, durch einen „europäischen“ Antiritualismus erzeugte Bedarf an Ritualen kann zunächst in anderen Bereichen des Lebens und später in anderen oder neuen Religionen befriedigt werden: Im Internet werden inzwischen Hilfen für das Komponieren von Ritualen und Regeln für ein Ritual-Design angeboten. In der Neuere und Neuesten Religionsgeschichte lassen sich von Fall zu Fall Autoren, „Komponisten“ von Ritualen benennen. Dies ist jeweils an den Stellen möglich, an denen die „Selbstverständlichkeit“ überlieferter Rituale in Frage gestellt wird. Für die verschiedenen Freimaurer-Logen, aber auch die Rituale der Französischen Revolution lassen sich die „Ritensetzer“ benennen. Regelrechte „Notationen“ oder „Choreographien“ von Ritualen

34 REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterien religionen.

35 Gegen Fausts Resignation „wer [...] kann [...] noch hoffen, aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen“ (1064–1065), setzt er seine „Geistesfreuden“, in der Erwartung, über den Gebrauch der Bücher mit dem „Himmel“ in Verbindung zu treten: „Und ach! entrollst du gar ein würdig Pergament, so steigt der ganze Himmel zu dir nieder.“ (1108–1109). Die hier vorgetragene Anspielung auf Jakobs Traum Genesis 1,28

(Jakob träumt, daß die Engel auf einer Leiter vom Himmel auf und nieder steigen) ist kaum weniger anmaßend als Fausts Unternehmung. Zur „Methodendiskussion“ zwischen Faust und Wagner GLADIGOW, Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance, 8ff.

36 ASSMAN/GLADIGOW, Text und Kommentar; HOLZEM, Normieren, Tradieren, Inszenieren.

37 GLADIGOW, Sequenzierung von Riten.

38 DOUGLAS, Ritual, Tabu und Körpersymbolik, 74.

scheinen aber zu fehlen, sie werden jeweils in verbalisierter Form (letzen Endes der alte Typ der Festbeschreibung³⁹) festgehalten.

6. Religion und die Wissenschaften von der Natur

Geschichte der Naturwissenschaften und Religionsgeschichte sind in der europäischen Tradition auf das Engste miteinander verbunden: Ein „vertikaler Transfer“ zwischen Wissenschaften und Religion scheint ein weiteres Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte zu sein, Konflikte und gegenseitige Exklusionen stellen, zumindest in der Neuzeit, Sonderfälle dar (Literalismus, Creationismus). Eher scheint eine diffuse Vereinbarkeit von Religion und Religionen mit naturwissenschaftlichen Theorien und Ergebnissen das allgemeine kulturelle Programm vorzugeben. Max Plancks Plädoyer, „die Weltordnung der Naturwissenschaft und den Gott der Religion miteinander zu identifizieren“ (1938), ist ein Beleg für dieses Bedürfnis, wissenschaftliche und religiöse Aussagen in eine Harmonie zu bringen. Umgekehrt liefern in zunehmenden Maße Naturwissenschaftler religiöse Deutungen für ihre aktuellsten Ergebnisse: Vertreter von Quantenmechanik⁴⁰ und Biologie⁴¹ sind hier aus naheliegenden Gründen besonders produktiv. Seit „Sinn“ in zunehmendem Maße über eine (natur-)wissenschaftliche Deutung von „Welt“ gewonnen wird, treten Naturwissenschaftler auch als „Sinnproduzenten“ auf. Insbesondere die Popularisierungen hochkomplexer Forschungsergebnisse erfolgen dann im Duktus religiöser Plausibilisierungen. Daneben gibt es naturwissenschaftliche Paradigmata, die die Grenzen zu religiösen Weltbildern sehr schnell und gezielt überschreiten, wie etwa J. Charons Neo-Gnosis, das holographische Weltbild Ken Wilbers oder die autopoietischen Prozesse bei E. Jantsch.⁴² Für frühe Versuche in dieser Richtung ist die Entdeckung von Elektrizität und Magnetismus im 17. und 18. Jahrhundert ein gutes Beispiel. Im Rahmen der Physikotheologie gibt es hier Ansätze, die antike Tradition einer Lichtmetaphysik durch eine „Theologie der Elektrizität“ zu ersetzen;⁴³ die Amtskirche hat sich freilich weitgehend gegen einen solchen Paradigmenwechsel abgegrenzt.

Eine „Erkenntnis von Natur“ war „von Anfang an“ mit einer Beherrschung von Natur oder ihrer „Ausbeutung“ verknüpft, – die Lynn-White-These,⁴⁴ die nun das *dominium terrae* aus Genesis 1,26–28 in Verbindung mit christlicher (benediktinischer) Arbeitsethik zur europäischen Ursache globaler Umweltschäden gemacht hat. Sich gegen die Unsicherheiten der umgebenden Natur abzusichern, war

39 Zum normativen und kompetitiven Charakter von Festbeschreibungen STRONG, Feste der Renaissance.

40 GLADIGOW, ‚Wir gläubigen Physiker‘.

41 DERS., Religion im Rahmen der theoretischen Biologie.

42 Belege bei GLADIGOW, ‚Wir gläubigen Physiker‘, 328ff.

43 BENZ, Theologie der Elektrizität.

44 Siehe BARANZKE/LAMBERTY-ZIELINSKI, Lynn White.

üblicherweise mit einer Beobachtung der Natur verbunden. Anomalien in der Natur konnten als „Zeichen“ gedeutet werden und lieferten so die natürlichen Bezugspunkte für ein Divinationssystem. Konsequenterweise ausgebaute technische Fähigkeiten und der dramatische Fortschritt der Naturwissenschaften waren jeweils Hintergrund für naturwissenschaftliche Aufklärungen, die nun eine Bewältigung der „kleinen Kontingenzen“ zunehmend aus dem Bereich von „Religion“ entfernten. Parallel dazu läuft ein für Europa charakteristischer Prozess, durch den „Sicherheit“ im weitesten Sinne zu einer Staatsaufgabe wird. Mit der Renaissance wird die *securitas publica* zu einem Ziel politischen Denkens und mündet im 17. und 18. Jahrhundert in eine Definition der Staatsziele durch „gemeine Wohlfahrt und Sicherheit“. In der absolutistischen Herrschaft gipfelt noch einmal das Programm, die „innere öffentliche Sicherheit“ und die „allgemeine Glückseligkeit“ zum Ziel staatlicher Intervention zu machen. Nicht nur Technik und Wissenschaften bieten Möglichkeiten einer Kontingenzbewältigung an, sondern auch die Staatsidee wird von Versprechungen getragen, die ursprünglich dem religiösen Bereich zugeordnet waren. Um so deutlicher wird Religion exklusiv der Bereich, in dem die „großen Kontingenzen“ aufgefangen werden müssen. Anders ausgedrückt, der Schwerpunkt der Leistungen von „Religion“ verlagert sich von Erwartungen an einen Tun-Ergehen-Zusammenhang hin zu einer Soteriologie als Eschatologie, die größeren Kontingente einer Gesamtbilanz menschlicher Existenz liegen außerhalb des Bereichs empirischer Erfahrung.

Eine „Religionsgeschichte des Zufalls“ gehört zu den Elementen einer Europäischen Religionsgeschichte, an denen sich differierende Sichtweisen und Konflikte abbilden lassen. Freilich blieben Determinismus und Indeterminismus bereits innerhalb des antiken Atomismus umstritten, ganz zu schweigen von Epikurs Göttern in den Intermundien. Den Zufall nicht in die Hände Gottes zu legen, sondern zum Gegenstand einer „profanen“ Wahrscheinlichkeitsrechnung zu machen, war zu Beginn der Neuzeit ein weiterer Bruch des geschlossenen religiösen Systems. Im 17. Jahrhundert konnte der puritanische Geistliche Thomas Gataker die (aus christlicher Sicht häretische) These vertreten, dass der Erfolg in einem Glücksspiel nicht nach göttlichem Gesetz, sondern nach dem Gesetz der Natur auftrate. Blaise Pascal wendet die Fragestellung und die Begriffe des Glücksspiels in dem berühmten Fragment 233 seiner *Pensées* schließlich auf die Existenz Gottes⁴⁵ an: „Gott ist, oder Er ist nicht. Wofür werden wir uns entscheiden? Die Vernunft kann hier nichts bestimmen.“ Die zentrale europäische Frage nach der Existenz Gottes wird in das Schema einer Wette gekleidet (*le pari de Pascal*) und das Risiko der zwei möglichen Entscheidungen durch die unterschiedlichen Konsequenzen der Ergebnisse bestimmt. „Es gibt aber eine Ewigkeit an Leben und Glück zu gewinnen; und da das so ist, würden Sie, wenn unter einer Unendlichkeit von Fällen nur ein Gewinn für Sie im Spiel läge, noch recht haben, eins gegen zwei zu setzen [...]“⁴⁶ Für das in unendlicher zeitlicher Entfernung ablaufende Spiel gilt: Nur wer „gewettet hat“ dass Gott existiert, ist nach

45 Vgl. die Beiträge bei JORDAN, *Gambling on God*. Allgemein BERNSTEIN, *Wider die Götter*.

46 PASCAL, *Über die Religion*, 123; auf S. 464f eine Erläuterung des mathematischen Hinter

Ablauf der Zeit beim Jüngsten Gericht „auf der sicheren Seite“; wenn – bei der gleichen Option – Gott nicht existiert, ergeben sich daraus für Pascal zumindest keine annähernd vergleichbaren gravierenden Nachteile. *Le pari de Pascal* ist als Beginn der modernen Verbindung von Wahrscheinlichkeitstheorie und Risikosteuerung bezeichnet worden.

7. „Natürliche Religion“ versus Vernunftreligion

Einen Wendepunkt in der Bestimmung des Verhältnisses von natürlicher Religion und Vernunftreligion stellt wiederum Marsilio Ficino dar, der Religion im Rahmen einer *divina providentia*, einer göttlichen Fürsorge, und zugleich als Aufgabe der Philosophen sieht: „Es hat der göttlichen Vorsehung gefallen, in unseren Zeiten der Philosophie die Aufgabe zu stellen, die Religion in ihrem Wesen durch den Anspruch der Vernunft zu bestätigen.“⁴⁷ Auf diese Weise kann er eine dem Menschen als natürliche Anlage gegebene Religion und eine *philosophia pia* miteinander verbinden. Seine so emphatisch vertretene Überzeugung von der dem Menschen von Natur zugehörenden Religion und die Offenbarungstradition einer *prisca theologia* stehen nicht in dem Gegensatz zueinander⁴⁸, in dem im 17. und 18. Jahrhundert Vernunftreligion und Offenbarungsreligion gegeneinander gestellt werden. Das ist nur möglich, weil bei Ficino *revelatio* bereits anders bestimmt ist, als durch den traditionellen mittelalterlichen Offenbarungsbegriff vorgegeben. In der „wunderbaren Ordnung“ der *prisca theologia*⁴⁹ zeigt sich die göttliche Vernunft in ihrer geschichtlichen Ausprägung. Für diese Tradition einer *philosophia pia* hat er eine über die christlichen Väter hinausreichende Traditionsreihe entworfen: In der Vorrede zur Übersetzung des *Corpus Hermeticum*⁵⁰ wird Mercurius Termaximus (Hermes Trismegistos) als derjenige der Philosophen gerühmt, der sich von der Physik und der Mathematik zur Betrachtung des Göttlichen erhob; ihm sei Orpheus gefolgt und erhalte den zweiten Platz in der alten Theologie, dann Aglaophamus, Pythagoras, Philolaos und schließlich der „göttliche Platon“.

Mit der Erweiterung der kulturellen Horizonte, gar der Entdeckung einer „neuen Welt“, verlagerten sich die Fragestellungen von einer euro-mediterranen Tradition zu sehr viel grundsätzlicheren Fragen: Wenn diese Völker in den neuentdeckten Ländern, aber auch in den bekannten fernen und fremden, ähnlich „vernünftige“

grunds. Zu den mathematischen Problemen einer Wette auf den Spielausgang auch BERNSTEIN, *Wider die Götter*, 77ff.

47 Siehe MARSILIO FICINO, *Opera Omnia*, Basel 1576, 871ff; 1537, eigene Übersetzung: „Placet autem divinae providentiae his saeculis ipsum religionis suae genus autoritate rationeque Philosophica confirmare.“

48 Darauf weist ERNST CASSIRER in seiner Besprechung der englischen Ausgabe von „Paul Oskar Kristellers, *The Philosophy of Marsilio Ficino*“, in: *Journal of the History of Ideas* 6, 1945, 490 hin.

49 Dazu ausführlich WALKER, *The Ancient Theology*.

50 MARSILIO FICINO, *Opera Omnia*, Basel 1576, 1836.

Religionen mit sittlichen Maßstäben wie die Europäer besaßen,⁵¹ woher konnten diese kommen, wenn nicht aus einer allen Menschen gemeinsamen, natürlichen Religion? In der thomistischen Tradition ließen sich Offenbarung und „natürliche Religion“ noch in ein komplementäres Verhältnis bringen, ein Verhältnis, das auch Marsilio Ficino auf seine Weise aufrecht zu erhalten gesucht hatte. Mit einer Erweiterung der Bezugssysteme auf ein mechanistisches Naturverständnis und auf positive Erfahrungen mit gänzlich fremden Religionen verkehrten sich die Akzentsetzungen: Vertreter des philosophischen Deismus stellten nun eine für alle Menschen gemeinsame natürliche Vernunftreligion an den Anfang und konnten dann in den einzelnen Offenbarungsreligionen weitestgehend Verfallserscheinungen sehen. Mit Herbert von Cherbury bekommt die *religio naturalis* schließlich ihre fünf „Vernunftwahrheiten“:⁵² Anerkennung Gottes, Pflicht zur Verehrung, Verpflichtung zu Tugend und Frömmigkeit, Reue über die begangenen Sünden, Erwartung einer Vergeltung im Jenseits.

Mit der französischen Revolution vollzieht sich, durch verschiedene Protagonisten vertreten, ein mehrfacher Wandel der Bewertung von natürlicher Religion und Vernunftreligion,⁵³ vor allem aber ihrer pragmatischen Einschätzung in politischer Hinsicht. Diente die Idee einer natürlichen Vernunftreligion zunächst als eher abstrakter Modus einer Religion der Gebildeten und des kirchenkritischen Bürgertums, geschah ihre „Wiedereinsetzung“ nach dem Zusammenbruch der französischen Ständegesellschaft unter der pragmatischen Perspektive kollektiver Ordnungsvorstellungen. Diese Instrumentalisierung der Religion der Vernunft durch die bürgerlichen Revolutionäre hatte auf deutscher Seite, mit anderen Kontexten, zunächst Beifall gefunden und in dem so genannten „Systemprogramm des deutschen Idealismus“ zur pathetischen Forderung nach einer „Mythologie der Vernunft“⁵⁴ geführt. Wenig später überwogen freilich Kritik und Skepsis. Karl-Heinz Kohl hat diesen Wandel so zusammengefasst:

Die Entwicklung der bürgerlichen Revolution in Frankreich schien so in den Augen der deutschen Romantiker den Beweis für das Scheitern eines jeden Versuchs erbracht zu haben, durch das Vernünftigwerden der Religion und durch das Religionwerden der Vernunft die ‚natürliche Religion‘ als eine neue Form gesellschaftlicher Synthesis Wirklichkeit werden zu lassen.⁵⁵

Mit Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern von 1799 wird in einer Reaktion auf die Religionskritik der französischen Aufklärung eine folgenreiche Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und

51 BYRNE, *Natural Religion*. Zur späteren Diskussion MARSCHALL, *Stammesreligionen und Moral*.
52 HERBERT VON CHERBURY, *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* (Paris 1624), Osnabrück 1966, 208ff; *De religione gentilium* (Amsterdam 1663), Osnabrück 1967, 217ff.

53 Zur Ideengeschichte dieses Wandels jetzt ausführlicher GLADIGOW, *Von der Vernunft der Götter*.

54 Zu einer weiterreichenden Interpretation FRANK, *Der kommende Gott*, 153ff.

55 KOHL, *Abwehr und Verlangen*, 112f.

Vernunft⁵⁶ vorgenommen. Ausgangs- und Fluchtpunkt für Schleiermachers vielfache Apostrophen an den Leser ist eine vehemente Zurückweisung der Vorstellung einer natürlichen Religion:

Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und Charakteristischen in der Religion und in der heftigsten Polemik dagegen. Darum ist sie auch das würdige Produkt des Zeitalters, dessen Steckenpferd eine erbärmliche Allgemeinheit und eine leere Nüchternheit war [...].⁵⁷

Bereits die erste Rede setzt mit einer Polemik gegen die aufklärerische Idee einer vernünftigen Religion ein und ordnet sie „den sinnlosen Fabeln wilder Nationen bis zum verfeinertsten Deismus“ zu, „bis hin zu den übelzusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt“.⁵⁸ Religion gründet nicht auf Denken und Handeln, sondern ist „Anschauung und Gefühl“⁵⁹, sie löst „alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen“⁶⁰ auf. Damit ist die von der Aufklärung weithin vertretene Verknüpfung von „natürlicher Religion“ und „Vernunftreligion“ aufgegeben und ein für die entstehende Religionswissenschaft folgenreiches „romantisches Programm“⁶¹ initiiert. Friedrich Max Müller übernimmt schließlich dieses Programm in seine Theorie über das Wesen und den Ursprung von Religion, wenn er Religion definiert als „jene allgemein geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselndsten Formen zu erfassen“⁶², oder als „Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen, oder Liebe zu Gott“.

8. Der deregulierte religiöse Markt

In Absetzung von der Säkularisierungsthese ist von religionssoziologischer Seite mit Nachdruck darauf hingewiesen worden, dass die veränderte religiöse Situation im Europa der Neuzeit nicht so sehr durch eine „Auflösung des Religiösen“ charakterisierbar sei,⁶³ sondern eher dadurch, dass es neben einem Kernbereich institutionell gestützter Religion („soziale Marktwirtschaft der Religion“) einen deregulierten religiösen Markt gebe. Mit dieser Analyse ist die Beobachtung eng verbunden, dass das Verschwinden von Personengruppen aus dem Bereich „sichtbar organisierter

56 Zu den Folgen für die spätere Religionswissenschaft GLADIGOW, Friedrich Schleiermacher.
57 SCHLEIERMACHER, Über die Religion, Fünfte Rede, 185f.

58 Ebd., Erste Rede. Apologie, 33.

59 Ebd., Zweite Rede. Über das Wesen der Religion, 49.

60 Ebd., Erste Rede, 33.

61 Zu der Kontroverse, ob Religionswissenschaft auf die Religionskritik der Aufklärung zurückzuführen sei, oder auf die Religionsphilosophie der Romantik, s. die Beiträge bei KIPPENBERG/LUCHESI, Religionswissenschaft und Kulturkritik.
62 MÜLLER, Einleitung, 15.

63 KNOBLAUCH, Die Verflüchtigung der Religion.

Religion“ nicht mit einer Säkularisierung der Gesellschaft gleichbedeutend sei, sondern lediglich in eine Privatisierung oder Subjektivierung von Religion einmünde. In dieser Situation garantieren dann unterschiedliche Medien eine Kommunikation auf einem neuen „religiösen Markt“ und führen so zu einer „Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion“. Der Weg über eine Privatisierung von Religion führt zu einem religiösen Pluralismus – nun auch in der Öffentlichkeit. Anders formuliert, ein Unterlaufen der professionellen Singularisierung von Religion geschieht über ihre Individualisierung; mit der Folge, dass nur ein breites Spektrum an Angeboten auf einem „religiösen Markt“⁶⁴ jene Bedürfnisdeckung herzustellen verspricht, die die positiven Religionen nicht mehr zu leisten scheinen.

Mit der Religionskritik der französischen Aufklärung wurde die herrschaftslegitimierende Funktion der christlichen Amtskirchen zum bevorzugten Kritikpunkt an Religion. Eine Trennung von Staat und Kirche konnte so zum Programm einer Befreiung werden; eine Distanz von einzelnen religiösen Gruppierungen zu Institutionen gehört seit der Antike zu den Konstanten im Verhältnis von Religionen und staatlicher Ordnung. Der moderne „ideenpolitische“ Begriff der Säkularisierung⁶⁵ transponiert ein religiöses Schema: Orientierungsmuster, die nicht den Vorgaben von „Christentum“ und „Religion“ entsprechen, sollen aus dem Feld „Religion“ herausfallen und werden dann als „Säkularisate“ in ganz neue Kontexte eingeordnet. Die Erwartungen des 19. Jahrhunderts, Religion – vor allem christliche Religion – würde ihrem raschen Ende entgegen gehen, liefen ins Leere. Mit einer Pluralisierung des religiösen Feldes hat sich das Spektrum möglicher religiöser Orientierungen deutlich erweitert: Es reicht nun von Erweckungsbewegungen und einem rigiden christlichen Literalismus über eine Affinität zu fremden, östlichen Religionen bis hin zu einer aktualitäts- und bedarfsorientierten Form religiöser Praxis. Zugleich bleiben bestimmte „Hauptströmungen“ der Europäischen Religionsgeschichte präsent: Neuplatonismus, Hermetik, Manichäismus und Gnosis sind weiterhin als strukturgebende und kombinationsfähige Elemente im Spiel und liefern Modelle für die Alternativen zwischen einem wissenschaftlichen oder religiösen Monismus und „dualistischen Häresien“.⁶⁶ An der Figur des Zarathustra entwickelt sich seit der Renaissance auf diesem Felde ein eigener europäischer Diskurs,⁶⁷ in dem die religiösen Optionen der jeweiligen Zeit gespiegelt und Neubewertet werden.

9. Singularisierung versus Professionalisierung

Im Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte führt eine Auswirkung der im Schema von Theologie oder Religionsphilosophie vertretenen professionellen Selbstthematisierung von Religion nicht nur zu dem Postulat, Religion sei ein „Phänomen

64 ZINSER, Der Markt der Religionen.

65 IÜBBE, Säkularisierung.

66 BORST, Die Katharer.

67 STAUSBERG, Faszination Zarathustra.

sui iuris“, sondern verstärkt ein weiteres Mal die mitlaufende Prämisse der grundsätzlichen Singularisierung von Religion. Bis in den Bereich einer Religionsgeschichte der Neuzeit dominiert auch in der religionswissenschaftlichen Forschung die Annahme, „der Mensch“ habe *eine* Religion, die er als „eine“ hat, erwirbt – oder ablegt. Für die antiken polytheistischen Religionen – aus denen sich die monotheistischen Religionen ausdifferenziert haben – lässt sich dieses Schema nicht ohne weiteres anwenden: Was hier „eine“ Religion ist, wäre bestenfalls über eine Regionalisierung bestimmbar,⁶⁸ – wenn die Zeitgenossen eine solche Frage überhaupt für relevant gehalten hätten. In einer bestimmten historischen Situation ist freilich die Frage nach der „einen“ Religion und der „anderen“ virulent geworden und musste neu beantwortet werden. Als der römische Kaiser Flavius Claudius Julianus⁶⁹ (den die Christen Julian Apostata nannten) die Entscheidung seines Onkels Konstantins des Großen, das Christentum zur „Staatsreligion“ zu machen, rückgängig zu machen suchte, wurde er mit einem theologischen (oder propagandistischen) Problem konfrontiert. Zur Etablierung einer „postmonotheistischen Staatskirche“ benötigt er einen Sammelbegriff für die traditionellen paganen („heidnischen“) Kulte, einen Begriff, den er dem Begriff des Christentums als *einer* Religion gegenüberstellen kann. Diesen gab es so (natürlich) noch nicht, und so generiert er einen entsprechenden Kampfbegriff. Es ist *hellenismos* (ἑλληνισμός) „Griechentum“, als Bezeichnung für Religion ein Neologismus: Der Anspruch oder die Fiktion, die antiken Kulte wie *eine* Religion dem Christentum gegenüberstellen zu können. Eine solche Zusammenfassung war nur im Rahmen eines kosmologisch-theologischen Entwurfs möglich geworden, den Flavius Claudius Julianus als eigenes Konzept auf der Basis des Neuplatonismus⁷⁰ entwickelt hatte. Die Applikation des Neologismus *hellenismos* auf eine Gesamtheit von antiken Religionen stellt so etwas wie einen Sekundäreffekt einer Professionalisierung der „anderen“ Religion, des Christentums, dar. Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit, „Konfession“ und ausgeschlossener Pluralismus können nun über die Zugehörigkeit zu einem *hellenismos* oder aber dem *Christianorum catholicorum nomen*⁷¹ bestimmt – oder gar verordnet werden. Noch an einem zweiten Punkt versuchte Julianus, die antiken Kulte über ein Einheit stiftendes Merkmal gegen das Christentum stellen zu können: Mit dem blutigen Tieropfer, das er in propagandistischer Weise und exzessiv praktizierte, glaubte er, dem opferlosen Christentum ein die antiken Kulte verbindendes Ritual entgegensetzen zu können.

68 Dazu die Beiträge bei KIPPENBERG/LUCHESI, Lokale Religionsgeschichte.

69 Aus Gründen, die wohl in den aktuellen Diskussionen über „Religion“ liegen, hat Julianus in den letzten Jahren wieder einmal ein breiteres Interesse erregt: GIEBEL, Kaiser Julian Apostata; BRINGMANN, Kaiser Julian; ROSEN, Julian. Bei ROSEN, 394–462, ein instruktiver Überblick über die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Julians in Spätantike und Neuzeit.

70 Vgl. etwa seine „Rede auf König Helios“, zum biographischen und philosophischen Rahmen ROSEN, Kaiser Julian auf dem Weg; und RAEDER, Kaiser Julian als Philosoph.

71 So die Formulierung im Codex Theodosianus 16,1,2 von 380 n. Chr. Zur Strategie von Selbstbezeichnung und Fremdbezeichnung auch ČANČIK, Nutzen, Schmuck und Aberglaube.

Mit diesem Beispiel sei eine Ausgangslage charakterisiert, in deren Folge sich in der Europäischen Religionsgeschichte der Religionsbegriff in einer Konkurrenz der Theologien und Philosophien grundsätzlich verändert hat, mit Auswirkungen schließlich auch für die Religionswissenschaft. Die hier angesprochenen Prozesse scheinen durch eine mehrfache Professionalisierung des Phänomens „Religion“ charakterisierbar zu sein (man könnte auf diesem Felde, Snow und Lepenies folgend, von „drei Kulturen“ sprechen⁷²). *Jene* Professionalisierung, welche die Kontrolle und Tradition der eigenen Religion mit den Mitteln der europäischen Wissenschaften zu sichern versucht (die „Lehrbarkeit von Religion“ als Option eingeschlossen), und *jene andere*, die nicht über die richtige Tradition und das wahre Verständnis urteilt, sondern beschreibt, wie und unter welchen Bedingungen religiöse Traditionen Veränderungen erzeugen oder sie zu verhindern suchen. Religionsphilosophie kann als dritte von Fall zu Fall zwischen beiden „Kulturen“ stehen. Zwischen Theologien und Religionswissenschaft gibt es in der europäischen Wissenschaftsgeschichte nicht nur konkurrierende, sondern auch antagonistische Muster einer Professionalisierung. Während sich die Theologien zunehmend darum bemühen, die „Bezugswissenschaften“ (Philologien, Geschichtswissenschaft, Soziologie und andere), die sich sukzessiv als Einzelwissenschaften etablieren, heranzuziehen, scheidet die entstehende Religionswissenschaft die nicht-philologischen Wissenschaften (zunächst) aus und versucht im Rahmen der neu entwickelten Komparatistik des 19. Jahrhunderts⁷³ ein methodisches Modell der Gleichbehandlung der verschiedenen Religionen zu erreichen. Für die Religionswissenschaft bedeutet das zugleich, dass sie nicht einfach aus der Theologie oder der Religionsphilosophie „hervorgegangen“ ist, sondern im Verlaufe des 19. Jahrhunderts in einem Differenzierungsprozess entstanden ist, in dem sich die drei Fächer und ihre Gegenstände komplementär verändert haben.

Damit ist zugleich ein aktuelles Problem der Religionswissenschaft insgesamt angesprochen: die Vermittlung der eigenen – und dann auch – der fremden Religionen im Rahmen von Wissenschaft. Nicht zufällig im Zeitalter des Kolonialismus entstanden, liefert die Religionswissenschaft einerseits das Medium, die Religionen der Kolonialvölker zu „verstehen“ (und im Interesse einer Kolonialverwaltung mit ihnen umzugehen), andererseits aber auch die Möglichkeit, fremde Religionen *als Religionen* zu identifizieren und durch wissenschaftliche Methode „importfähig zu machen“. Aus der Sicht des Soziologen Tenbruck sieht das Fazit dieses Prozesses so aus:

[...] wer die Zeugnisse der Zeit betrachtet, stößt seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts [sc. des 19. Jh] überall und immer deutlicher auf die Spuren der Religionswissenschaften [...] Niemand kann den durchdringenden Einfluss verkennen, den diese neuen Wissenschaften, die teils sofort verbreitet wurden, teils erst verzögert zur Wirkung kamen, überall ausgeübt haben, auch wenn wir mangels Untersuchungen darüber wenig genaues wissen.⁷⁴

72 GLADIGOW, Philosophie.

73 GLADIGOW, Vergleich und Interesse.

74 TENBRUCK, Die Religion im Maelstrom, 34.

In den Kontext dieser so hoch angesetzten „Entdeckung der Religionsgeschichte“ wie es Hans Kippenberg genannt hat,⁷⁵ gehört für Tenbruck schließlich auch die Soziologie: „Die Soziologie war ja selbst aus dem Religionsproblem hervorgegangen und hatte sich als dessen Lösung vorgestellt. Auguste Comte hatte diese neue Wissenschaft als Antwort auf die religiöse Krise Europas entworfen und erhob sie schließlich zur neuen Religion, zur heiligen Kirche des Positivismus.“⁷⁶

Im Rahmen des mit der Aufklärung einsetzenden Differenzierungsprozesses hat sich ein Prozess beschleunigt, in dem die Wissenschaften durch die gleichzeitige Begrenzung ihres Gegenstandes und eine damit korrespondierende, erhöhte Kompetenz definiert werden. Philosophie und Theologien haben – wenn man so will – an diesem Differenzierungsprozess nicht teilgenommen. Im Zeithorizont von Nachaufklärung und Kolonialismus werden die bekannten historischen, empirischen, positiven Religionen zunehmend mit anderen Modellen von Sinnstiftung und reflexivem Traditionalismus vergleichbar, Religionen als Transformationen von Wissenschaften eingeschlossen. Im Rahmen zunehmender Professionalisierung, die sich in Disziplin-konstellationen ausgewirkt hat,⁷⁷ haben auch die drei Fächer Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft sukzessiv eigene Gegenstände erzeugt. Mit der Konsequenz, dass, wenn das „Gesamtphänomen Religion“ Gegenstand der Religionswissenschaft ist, auch die mitlaufenden Theologien Gegenstand der Religionswissenschaft sind oder werden müssen. Die wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten beginnen an dem Punkt, an dem die Religionswissenschaft ihrerseits Teil eines durch Wissenschaft geleisteten Mediatierungsprozesses von Religionen ist: Religionswissenschaft selbst als Komponente der Europäischen Religionsgeschichte. Der Soziologe Friedrich Tenbruck hat im Blick auf dieses Phänomen von „der Religion im Zeitalter der Religionswissenschaften gesprochen“⁷⁸.

10. Charakteristika und Trends

Seit der Renaissance hat sich in Europa ein Bewusstsein dafür ausgebildet, dass „andere“ Religionen zum „natürlichen Umfeld“ der jeweils eigenen gehören, dass zur eigenen Religion immer auch andere Religionen gehören. Mit den über politische, soziale und kulturelle Modernisierungsprozesse laufenden Entkoppelungen von staatlicher und kirchlicher Kontrolle über „Religion“ gewinnen die „anderen“ Religionen zunehmend an Interesse und Bedeutung. Der Verzicht auf ein Staatskirchentum, mit Religionsfreiheit und Religionsmündigkeit als neu gewonnenen individuellen Rechten – in den verschiedenen europäischen Territorien und Ländern zu unterschied-

75 KIPPENBERG, Die Entdeckung der Religionsgeschichte.

76 TENBRUCK, Die Religion im Maelstrom, 61.

77 LEPENIES, Wandel der Disziplin-konstellatio-

nen; DERS., Wissenschaftskritik und Orientierungskrise.

78 TENBRUCK, Die Religion im Maelstrom, 32ff.

lichen Zeiten und in unterschiedlicher Weise verwirklicht – liefert die institutionellen Rahmenbedingungen für einen religiösen Pluralismus, die im Blick auf eine vorauslaufende Singularisierung von Religion einen „sekundären Pluralismus“ erzeugen.

Dies gilt auch für den Bereich von Orientierungs- oder Symbolsystemen, die über die neuen Wissenschaften generiert werden. Die kognitive Systemkonkurrenz zwischen den Aussagen der christlichen Theologien über „Welt“ und den der Naturwissenschaften in ihren Kompetenzbereichen führt zunächst zu einem Rückzug christlicher Weltinterpretation. Ähnliches gilt für eine Anwendung historisch-philologischer Methoden auf die Texte der Bibel: Bibelkritik, Textkritik und philologische Interpretation bleiben mit ihren offenen Ergebnissen ein Problem für „bibeltreue“ Anhänger des Christentums, für einen „Literalismus“ und „Fundamentalismus“.

Mit einer Pluralisierung religiöser Orientierungen scheint mit einer gewissen Notwendigkeit verbunden zu sein, dass Religionen „gewählt“ und gleichzeitig praktiziert werden können, die sich institutionell oder dogmatisch gegenseitig ausschließen: Eine Attraktivität von Seelenwanderungsvorstellungen auch bei Christen wird kaum dadurch behindert, dass sich christliche Eschatologie und die Erwartung einer mehrfachen Wiedereinkörperung grundsätzlich ausschließen. Auf institutioneller Ebene wurden von Seiten der katholischen Kirche eine Zugehörigkeit zu einer Freimaurer-Loge oder zum Deutschen Monistenbund ausgeschlossen; die damit verbundenen Diskussionen und die offiziellen Gespräche (zum Problem der katholischen Freimaurer von 1972–1980 geführt) belegen aber, dass auch von vielen Christen eine „doppelte Zugehörigkeit“ für möglich erachtet wurde.

Außerhalb einer professionellen Kontrolle von Glaubensinhalten scheint es zunehmend einfacher geworden zu sein, divergierende oder sich widersprechende Glaubensvorstellungen⁷⁹ zu vertreten oder nach ihnen zu leben: „Moderne komplexe Gesellschaften sind weniger als jemals Gesellschaften zuvor auf homogene Orientierungssysteme inhaltsreicher Art und auf Einheit der Kulturgenossen in diesen Orientierungen angewiesen“, notiert Hermann Lübke in diesem Zusammenhang.⁸⁰ Unter diesen Bedingungen ist eine Suche nach „Europas eigener Religion“⁸¹ ein naiver Anachronismus, der verdrängt, dass ein Spezifikum Europäischer Religionsgeschichte in der unmittelbaren Anpassung der Sinnproduktion an die veränderten Bedingungen der Modernisierungsprozesse liegt, in der schnellen Erweiterung der Plausibilitätsstrukturen. Die neuzeitliche Funktion von Literatur – unter Einschluss popularisierender (natur-)wissenschaftlicher Publikationen – ist seit dem 18. Jahrhundert unter Bedingungen angewachsen, die Lepenies im Blick auf die Naturwissenschaften als eine „Kombination von Erkenntnisanspruch und Orientierungsverzicht“ bezeichnet hat,⁸² eine Kombination, die auf eine primäre „Ent-Moralisierung“ professionell vertretener Wissenschaften hinauslaufe. Literatur als Medium von Sinnangeboten steht auf diese Weise in einem zweifach *kompensierenden* Kontext: „Dichtung“ etwa

79 FOLEY, *Is it Possible*.

80 LÜBKE, *Religion nach der Aufklärung*, 249.

81 HUNKE, *Europas eigene Religion*.

82 LEPENIES, *Aufstieg und Fall*, 29.

als „neue Mythologie“ kompensiert die Defizite einer monistischen Theologie, und popularisierende Literatur – ein anderes Beispiel – kompensiert einen partiellen Orientierungsverzicht der Wissenschaften.⁸³

Weiterführende Literatur

Die Forderung, eine historische Religionswissenschaft konsequent unter die Anforderungen der Geschichtswissenschaft zu stellen, ist von Seiten der Religionswissenschaft eher selten gestellt worden. Eher gibt es die Anfragen der Historiker an die Religionswissenschaftler nach übergreifenden historischen Perspektiven (Borst, *Die Katharer*; Schieder, *Religionsgeschichte als Sozialgeschichte*; van Dülmen, *Religion und Gesellschaft*), aber umgekehrt auch die Kritik, dass „in zentralen historischen Lexika und in der geschichtstheoretischen Literatur das Stichwort Religion fehlt“.⁸⁴

Europa religionshistorisch in seiner Gesamtheit ins Auge zu fassen, unterliegt weitgehend bestimmten Grundmustern der Darstellung: entweder europäischen Pluralismus und christliches Abendland als dramatische Alternativen herauszustellen (Hummel, *Religiöser Pluralismus*) oder die Dynamik neuzeitlicher Religiosität in einem durch Wissenschaften vermittelten Disziplinierungsprozess zu sehen (von Greyerz, *Religion und Kultur*).

Eine nach Ländern gegliederte Darstellung liefert die Gütersloher Taschenbuchreihe *Religion in Europa*, von der bisher die Bände Modehn, *Religion in Frankreich*; sowie Schlitter, *Religion in Italien*; Stricker, *Religion in Rußland*; Thiede, *Religion in England*; und Bernecker, *Religion in Spanien*, erschienen sind.

Einen vorzüglichen aktuellen Forschungsüberblick für den Zeitraum 1974–2004 bietet jetzt die Historikerin Monika Neugebauer-Wölk, *Zur Konstituierung historischer Religionsforschung*, fokussiert auf das forschungspolitische Postulat: „Es muß eine Religionsgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft erarbeitet werden.“

Bibliographie

- ACKERMANN, ROBERT, *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York/London 1991.
- ASSMAN, JAN/GLADIGOW, BURKHARD (Hg.), *Text und Kommentar, Archäologie der literarischen Kommunikation 4*, München 1995.
- AUFFARTH, CHRISTOPH, *Irdische Wege und himmlischer Lohn, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144*, Göttingen 2002.

83 Clifford Geertz' Thesen über das Verschwimmen der literarischen und wissenschaftlichen Genera (GEERTZ, *Blurred Genres*) und Richard Rortys ironisches Anmahnen einer Fusion der

Genera (RORTY, *Contingency*) gehen noch einen Schritt weiter.

84 SCHIEDER, *Religionsgeschichte als Sozialgeschichte*, 235 Anm. 1.

- BARANZKE, HEIKE/LAMBERTY-ZIELINSKI, HEDWIG, Lynn White und das dominium ter-
rae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte, *Biblische Notizen*
76,1995, 32–61.
- BENZ, ERNST, *Theologie der Elektrizität. Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie
und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, Akademie der Wissenschaften und
der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 12,
Mainz 1970.
- BERGER, PETER L., *Der Zwang zur Häresie. Die Religion in der pluralistischen Gesellschaft*
(1980), Freiburg 1992.
- BERNECKER, WALTHER L., *Religion in Spanien. Religion in Europa*, Gütersloh 1994.
- BERNSTEIN, PETER L., *Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Riskmanagement von
der Antike bis heute*, Berlin 1997.
- BORST, ARNO, *Die Katharer* (1953), Freiburg 1991.
- BRINGMANN, KLAUS, *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004.
- BYRNE, PETER, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, London 1989.
- CANCIK, HUBERT, *Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen
Religion im 4. und 5. Jahrhundert*, in: HARTMUT ZINSER (Hg.), *Der Untergang von Reli-
gionen*, Berlin 1986, 65–90.
- CLEMEN, CARL, *Religionsgeschichte Europas*, 2 Bd., Heidelberg 1926–1931.
- DAVIE, GRACE, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.
– *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.
- DOUGLAS, MARY, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt a. M. 1981.
- DÜLMEN, RICHARD VAN, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der
Neuzeit*, Frankfurt 1989.
- ELSAS, CHRISTOPH, *Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis
zur Gegenwart*, Darmstadt 2002.
- FABER, RICHARD/SCHLESIER, RENATE (Hg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und
Neo-Paganismus*, Würzburg 1986.
- FICINO, MARSILIO, *Opera Omnia*. Basel 1576, 1836.
- FÖGEN, MARIE-Theres, *Die Enteignung der Wahrsager*, Frankfurt a. M. 1993.
- FOLEY, RICHARD, *Is it Possible to Have Contradictory Beliefs?*, *Midwest Studies in Philosophy*
10, 1986, 327–355.
- FRANK, MANFRED, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt
a. M. 1982.
- GEERTZ, CLIFFORD, *Blurred Genres. The Refiguration of Social Thought*, *The American
Scholar* 49, 1980, 165–179.
- GIEBEL, MARION, *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf/Zürich
2002.
- GILL, SEAN/D’COSTA, GAVIN/KING, URSULA (Hg.), *Religion in Europe. Contemporary Per-
spectives*, Kampen 1994.
- GISEL, PIERRE/TÉTAZ, JEAN-MARC (Hg.), *Théories de la religion*, Genève 2002.
- GLADIGOW, BURKHARD, *Religion im Rahmen der theoretischen Biologie*, in: BURKHARD
GLADIGOW/HANS G. KIPPENBERG (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, *For-
um Religionswissenschaft* 4, 1983, 97–112.
- ‚Wir gläubigen Physiker‘. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im
20. Jahrhundert, in: HARTMUT ZINSER (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986,
321–336.

- Religio docta bei Marsilio Ficino. Religion, Erfahrung, Wissenschaft, in: WALTER HAUG/DIETMAR MIETH (Hg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, München 1992, 275–285.
 - Europäische Religionsgeschichte, in: HANS G. KIPPENBERG/BRIGITTE LUCHESI (Hg.), Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, 21–42.
 - Europäische Nativismen und Bilder der Antike, in: HOLGER PREISLER/HUBERT SEIWERT (Hg.), Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift Kurt Rudolph, Marburg 1995, 421–433.
 - Friedrich Schleiermacher (1768–1834), in: AXEL MICHAELS (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, 17–27.
 - Vergleich und Interesse, in: HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Hg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft, Wiesbaden 1997, 113–130.
 - Von der Lesbarkeit der Religion zum iconic turn, in: GÜNTER THOMAS (Hg.), Religiöse Funktionen des Fernsehens?, Wiesbaden 2000, 107–124.
 - Philosophie, Théologie et Science de la Religion. Les „trois cultures“ dans L'Europe chrétienne après les Lumières, in: PIERRE GISEL/JEAN-MARC TÉTAZ (Hg.), Théories de la religion, Genève 2002, 291–309.
 - Lectores ad priscum cultum revocare. Popularisierte Religion oder narrative Religionswissenschaft, in: HILDEGARD PIEGELER/INKEN PROHL/STEFAN RADEMACHER (Hg.), Gelebte Religionen. FS Hartmut Zinser, Würzburg 2004, 17–26.
 - Anachronismus und Religion, in: BRIGITTE LUCHESI/KOCKU VON STUCKRAD (Hg.), Religion im kulturellen Diskurs. Religion in Cultural Discourse. Essays in Honor of Hans G. Kippenberg, Berlin/New York 2004, 3–15.
 - Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale, in: MICHAEL STAUSBERG (Hg.), Zoroastrian Rituals in Context, Leiden 2004, 57–76.
 - Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance, in: MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK (Hg.), Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven, zeitenblicke 5, 2006.
 - Von der Vernunft der Götter zur Religion der Vernunft. Wandlungen eines Gegenstands in der Europäischen Religionsgeschichte, in: ANNE KOCH (Hg.), Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im religiösen Feld, Marburg 2007, 53–71.
- GREYERZ, KASPAR VON, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000.
- HAUSSIG, HANS-MICHAEL/SCHERER, BERND (Hg.), Religion: eine christlich-europäische Erfindung?, Berlin 2003.
- HOLZEM, ANDREAS (Hg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004.
- HUMMEL, REINHART, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Darmstadt 1994.
- HUNKE, SIGRID, Europas eigene Religion (1981), Tübingen ²1997.
- JORDAN, JEFF (Hg.), Gambling on God: Essays of Pascal's Wager, London 1994.
- KIPPENBERG, HANS G./LUCHESI, BRIGITTE (Hg.), Religionswissenschaft und Kulturkritik, Marburg 1991.
- KIPPENBERG, HANS G./LUCHESI, BRIGITTE (Hg.), Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995
- KNOBLAUCH, HUBERT, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, in: THOMAS LUCKMANN (Hg.), Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, 7–41.
- KOHL, KARL-HEINZ, Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie, Frankfurt a. M. 1987.
- LANCZKOWSKI, GÜNTER, Religionsgeschichte Europas, Freiburg 1971.

- LANDMANN, MICHAEL, *Pluralität und Autonomie*, München/Basel 1963.
- LEHMANN, HARTMUT, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004.
- LEPENIES, WOLFGANG, *Wissenschaftskritik und Orientierungskrise*, in: HERMANN LÜBBE u. a. (Hg.), *Der Mensch eine Orientierungsweise? Interdisziplinäre Erkundungsgänge*, München 1982, 67–106.
- *Wandel der DisziplinKonstellationen in den Wissenschaften vom Menschen*, in: GERHARD FREY/JOSEF ZEIGER (Hg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Bd.1, Innsbruck 1983, 67–82.
 - *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, Frankfurt 1992.
- LÖHNESEN, WOLFGANG VON, *Mistra. Griechenlands Schicksal im Mittelalter. Morea unter Franken, Byzantinern und Osmanen*, München 1977.
- LÜBBE, HERMANN, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.
- *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (1965), Freiburg 2003.
- MARSCHALL, WOLFGANG, *Stammesreligionen und Moral*, in: BURKHARD GLADIGOW (Hg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, 11–26.
- MEINHOLD, PETER, *Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas*, Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge 76, 1981.
- MEYER, MARTIN, *Romantische Religion. Über ein Nachspiel der Aufklärung*, in: JACOB TAUBES (Hg.), *Der Fürst dieser Welt, Religionstheorie und Politische Theologie 1*, München 1983, 181–197.
- MODEHN, CHRISTIAN, *Religion in Frankreich. Religion in Europa*, Gütersloh 1993.
- MÜLLER, FRIEDRICH MAX, *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, Strassburg 1876.
- MÜLLER, KLAUS E., *Geschichte der antiken Ethnologie* (1972), Reinbek 1997.
- MÜNKLER, HERFRIED (Hg.), *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe. Die Herausforderung durch das Fremde der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1997.
- NEUGEBAUER-WÖLK, MONIKA, *Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004*, in: MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK (Hg.), *Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven*, *zeitenblicke* 5, 2006 Nr.1.
- RAEDER, HANS, *Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator*, in: RICHARD KLEIN (Hg.), *Julian Apostata*, Darmstadt 1978, 206–221.
- REITZENSTEIN, RICHARD, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (1927), Darmstadt 1980.
- RORTY, RICHARD, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989.
- ROSEN, KLAUS, *Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40, 1997, 126–146.
- *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006.
- SABBATUCCI, DARIO, *Kultur und Religion*, *HrwG* 1, 1988, 43–58.
- SCHIEDER, WOLFGANG, *Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik*, *Geschichte und Gesellschaft* 3, 1989, 291–298.
- SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Herausgegeben von Rudolf Otto, Göttingen 1991.
- SCHLITZER, HORST, *Religion in Italien. Religion in Europa*, Gütersloh 1993.
- SCHMIDT, FRANCIS, *Naissance des polythéismes (1624–1757)*, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 59, 1985, 77–90.

- SEIDLMAYER, MICHAEL, *Una religio in rituum varietate. Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Kues*, *Archiv für Kulturgeschichte* 36, 1954, 145–207.
- SOLÉ, JACQUES, *Christliche Mythen. Von der Renaissance bis zur Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1982.
- STAUSBERG, MICHAEL, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 42,1; 42,2, Berlin 1998.
- STIETENCRON, HEINRICH VON (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986.
- STRICKER, GERD, *Religion in Rußland. Religion in Europa*, Gütersloh 1993.
- STRONG, ROY, *Feste der Renaissance 1450–1650. Kunst als Instrument der Macht*, Würzburg 1991.
- TENBRUCK, FRIEDRICH, *Die Religion im Maelstrom der Reflexion*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft Religion und Kultur*, 1993, 31–67.
- THIEDE, CARSTEN PETER, *Religion in England. Religion in Europa*, Gütersloh 1993.
- WALKER, DANIEL PICKERING, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to Eighteenth Century*, London 1972.
- ZINER, HARTMUT, *Der Markt der Religionen*, München 1997.