

Von der Vernunft der Götter zur Religion der Vernunft

Wandlungen eines Gegenstands in der Europäischen Religionsgeschichte

Burkhard Gladigow, Tübingen

1 Eigenschaften von Göttern: Die Vorstellung einer Vernunft der Götter 2 Ableitung der Vernünftigkeit von Welt aus der Vernunft der Götter 3 Heraklit und die Stoiker 4 Demokrit und Epikur 5 Marsilio Ficino und die philosophia pia 6 Texte als Medium von vernünftiger Erfahrung 7 ›Scriptura‹ versus ›natura‹ 8 ›Natürliche Religion‹ versus Vernunftreligion 9 Zusammenfassung: Singularisierung und Professionalisierung

In den folgenden Ausführungen soll an einigen Beispielen gezeigt werden, wie sich im Übergang von der mediterranen zur Europäischen Religionsgeschichte aus Vorstellungen über die Götter und über ihre mythologische und theologische Systematisierung Vorstellungen über Religion entwickelt haben, die als leitende Ideen in Religionsphilosophie und Religionswissenschaft übernommen wurden. Es ist, formal gesprochen, die Frage nach den historischen Bedingungen einer Übertragung von Eigenschaften einiger Götter auf Vorstellung von ›Religion‹ insgesamt. Neben den religionshistorischen Prozessen im engeren Sinne, ihren Motiven und Dynamiken, sollen also auch wissenschaftsgeschichtliche Prozesse Beachtung finden, die nun ›Religion‹, die eigene oder die verschiedenen fremden, thematisieren oder gar zu ihrem exklusiven Gegenstand erheben.

Als religionshistorische Prozesse im engeren Sinne sollen die vorchristlichen Korrelationen von Kosmos, Gott und Seele und die Modi einer Professionalisierung von Religion angesprochen werden, und schließlich jener Sonderfall einer professionellen Singularisierung von Religion, der das europäische Interpretationsmuster von Religion maßgeblich bestimmt hat. Als wissenschaftsgeschichtliche Etappen – nicht säuberlich von den religionshistorischen zu trennen – sei daran anschließend das Generieren selbständiger Anthropologien und Kosmologien berührt, die Diskussionen über Natur und Natürlichkeit in der Folge der Renaissance, schließlich, im Rahmen der Neuzeit, das Aufkommen von Disziplinkonstellationen, die im Bereich von Religion ›konkurrierend‹ von vergleichbaren oder den gleichen Gegenständen handeln. In der Konkurrenz der Traditionen und Disziplinen wird für die

hier verfolgte engere Fragestellung die Synonymisierung von ›natürlich‹ und ›vernünftig‹ eine besondere Rolle spielen. Für eine metahistorische Einbettung von Religionsgeschichte und Religionswissenschaft ist die plakative Opposition von ›natürlicher‹ Vernunftreligion und historischer Offenbarungsreligion für eine gewisse Zeit Diskursfeld für eine Bestimmung von Gegenstand und Methode.

Eigenschaften von Göttern: Die Vorstellung einer Vernunft der Götter

In einer Kulturen übergreifenden Auflistung der Eigenschaften, die Göttern in polytheistischen Systemen zugeschrieben werden,¹ spielt ›Vernunft‹ – wie weit man auch den Begriff fasst – zunächst keine herausragende Rolle. Persönliche Götter haben Macht, herrschen, sie verfolgen erfolgreich bestimmte Ziele, und sie haben, je nach ihrem Herrschaftsbereich, ein bestimmtes Wissen. Bei Himmelsgöttern kann, da sie alles sehen können, dieses Wissen dann zu einer Art ›Allwissenheit‹ werden: auf diese Weise sind sie als Götter der Gerechtigkeit und Wahrer einer Ordnung prädestiniert. Pettazzoni, dem wir eine Monographie über den allwissenden Gott verdanken², hat hier von ›göttlicher Allwissenheit‹ gesprochen und sie von magischer Allwissenheit von Göttern unterschieden, die schöpferische Macht und ein Vorherwissen umfassen soll.

Für die Verhältnisse des frühen Griechentums passt diese Alternative nicht recht: In der hesiodischen Theogonie, einer ›Theologie‹ im Schema von Mythenkonstellationen³, ist Zeus zwar eine Art Himmelsgott⁴, gewinnt seine dauerhafte Kompetenz als wissender und planender Gott aber erst auf eine ungewöhnliche Weise: In der Theogonie erzählt Hesiod, dass Zeus Metis, Göttin der Klugheit und des vernünftigen Rats,⁵ zu seiner ersten Gemahlin gemacht habe. Als ihm von Uranos und Gaia verkündet wird, dass die schwangere Metis nach Athena den zukünftigen Nachfolger als König der Götter gebären werde, verschlingt Zeus sie und gebiert darauf selbst Athena aus seinem Kopf.⁶ Vor dem altorientalischen Schema eines Sukzessionsmythos wird hier, in einem eher konstruierten Mythologem, Klugheit genealogisch enger an den Göttervater gebunden als es über eine eheliche Verbindung mit Metis möglich gewesen wäre. Metis, die Göttin, die »das meiste

1) Summarische Auflistung der Eigenschaften bei Gladigow 1993, 32-49.

2) Pettazzoni 1956; weiterreichende Einordnung bei Topitsch 1973, 39-134.

3) Jaeger 1953; Vernant 1982.

4) Allgemein: James 1963.

5) Atmanspacher 1993.

6) Hesiod. Theogonie 886ff.

von allen Göttern und Menschen wußte«, *πλείστα ἴδουα* (v. 887) geht in Zeus auf – zugleich steht Zeus mit Athena eine Tochter mit den gleichen Eigenschaften wie die verschlungene Mutter zur Seite.

In der Entwicklung der Gottesvorstellungen scheint es nicht so selbstverständlich zu sein, dass Götter ›gut beraten‹ sind oder gar, dass ›alle‹ Götter vernünftig sind. Über ein mythisches Narrativ, das Pläne und Ziele der Götter explizit präsentiert, wird die Welt zunächst nicht in der Vernunft der Götter erkennbar⁷, sondern über ihre Herrschaft und Gerechtigkeit, Planungen und Siege. Bei Homer (und vor Homer) ist die *Διος βουλή*, Zeus' weitreichender Plan⁸, Vehikel einer Darstellung von Welt und ›Geschichte‹. Das Hesiodische Beispiel zeigt – bei aller Künstlichkeit –, dass das von einem Gott erwartete Wissen zunächst das eines Herrschers⁹ ist, der seine Herrschaft zu verteidigen weiß. Beispiele aus anderen kulturellen Kontexten weisen in dieselbe Richtung.

2 Ableitung der Vernünftigkeit von Welt aus der Vernunft der Götter

Einen Wendepunkt in der Geschichte der Gottesvorstellungen stellen die frühen griechischen Denker dar, die man – Nietzsches Periodisierung folgend¹⁰ – als Vorsokratiker zu bezeichnen pflegt. Xenophanes ist hier die dominierende Figur, der ›geistige Revolutionär‹¹¹, der den Gott ›ganz‹ zu einem wahrnehmenden und vernünftigen Wesen macht: Gott sieht als ganzer, nimmt gar als ganzer wahr (*ὁυλος νοει*¹²), hört als ganzer. Der xenophanische Gott ist nicht mehr der ›vieles oder gar alles wissende Gott‹ der älteren mediterranen Traditionen, sondern ›ganz Verstand‹ und beherrscht auf diese Weise, mit seinem Verstand, alles (*νοου φρενι παντα κραδαινει*¹³), die gesamte Welt. Das ist neu: Ein Gott ›herrscht‹ nicht durch Macht, sondern mit seiner Vernunft.

Xenophanes' Kritik an der anthropomorphen Gottesvorstellung des zeitgenössischen griechischen Polytheismus mündet mit einer gewissen Notwendigkeit in ein

7) Zum historischen und systematischen Rahmen: Gladigow 1979, 41-62.

8) Zum Interpretationsrahmen: Gladigow 1979, 48ff.

9) Zentrales Motiv bei Topitsch 1972; wiederaufgegriffen in ders. 1979, 74ff.

10) Borsche 1985, 62-87.

11) Jaeger 1953, 54.

12) Fr. 24 D.-K., Zum theologischen Konzept Xenophanes': Fränkel 1955, 376ff.

13) Fr. 25 D.-K., »Der Doppelausdruck *νοου φρενι* scheint gewählt, um jeden Gedanken an Körperlichkeit auszuschließen: ›mit des Geistes Geist‹« (Fränkel 1955, 378, 11); zum kulturellen Kontext dieser Innovation: Gladigow 1981, 7-22.

Gottesbild, das nun bestimmte Vollkommenheitspostulate¹⁴ in sich vereint: Gott ist nicht nur ›ganz‹ Wahrnehmung und Verstand, sondern herrscht ›müheles‹ (ἀνανευθε πονοιο) über die Welt. Allein dieses Postulat ist im Blick auf eine altmediterrane Koine, zu deren Grundbestand kämpfende Götter gehören¹⁵, revolutionär: Mit der Verbindung von Herrschaft und Vernunft verschwinden jene dramatischen Alternativen, die sich die Hörer während der Schilderung der großen Götterkämpfe denken konnten: Was wäre, wenn in dem die Herrschaftsordnung begründenden Kampf zwischen Seth und Horus – Seth, der ›Gegengott‹¹⁶, gewonnen hätte? Was, wenn in Titanomachie oder Gigantomachie des griechischen Mythos nicht Zeus, sondern die Titanen oder Giganten die Oberhand behalten hätten? Was gar, wenn Marduk nicht gesiegt hätte? Welche Welten und Weltordnungen wären das gewesen? Je länger, ausführlicher und prekärer die Kampfsituationen geschildert werden, 10 Jahre dauert die Titanomachie im griechischen Mythos, umso näher liegt die Frage: Was hätte der andere, mögliche Ausgang¹⁷ bedeutet? Etwa eine Welt der Kyklopen?¹⁸

3 Heraklit und die Stoiker

Mit Heraklit, der nächstgrößten Figur unter den Vorsokratikern, ist paradigmatisch eine gänzlich neue Konzeption erkennbar, durch die die ›vernünftige Substanz‹ der Seele und der Grundstoff der Welt ›gleichgesetzt‹ werden: Die ›reine‹ Seele besteht aus Feuer, vernunftbegabtem Feuer (πυρ φρονιμον), und die göttliche Grundsubstanz der Welt ist durch das ›gleiche‹ Feuer definiert. Das erkenntnistheoretische Prinzip ›similia similibus‹ scheint hier unmittelbar in eine Korrespondenz von erkennender Seele und erkennbarer Welt einzumünden. Psychologie und Kosmologie (modern und anachronistisch gesprochen) sind komplementäre Größen. Mit Heraklit ist zugleich so etwas wie eine ›psychologische Wende‹ in der mediterranen Religionsgeschichte erreicht: Der Mensch hat ›nur‹ noch eine ψυχη und diese eine Seele ist durch erkennende Vernunft bestimmt. Die verschiedenen ›Körperseelen‹ tragen nicht mehr nebeneinander Lebenskraft und Emotionalität, Beweglichkeit und Gestalt, oder garantieren Weiterleben und Regenerationsmög-

14) Diesen Begriff hat Ernst Topitsch (im Anschluß an Aristoteles) in die Diskussion gebracht: Topitsch 1972, 39ff.; und ders. 1973, 39ff.

15) Gladigow 1983, 292-304.

16) Brunner 1983, 226-234.

17) Grundsätzlich zur Reflexion über Alternativen im Mythos: Gladigow 1985, 61-82.

18) Auf diese ›Welt der Kyklopen‹ verweist unter anderen Rahmenbedingungen sehr nachdrücklich Homer, dazu Auffarth 1991.

lichkeiten¹⁹, sondern die eine vernünftige Seele trägt allein das Schicksal des Menschen. Damit ist nach Xenophanes ein weiterer Einschlagfaden für die späteren Diskussionen um die Erkennbarkeit der Welt, die Erkennbarkeit der Götter und die ›Erkenntnisfähigkeit‹ des Menschen gegeben. Xenophanes hatte zwar die Unvollständigkeit menschlicher Erkenntnis betont, Schein (δοκος) haftet an allem, auf der anderen Seite aber bereits eine Erkennbarkeit der Welt auf ihre vernünftige Ordnung gegründet.

Bei dem hier gegebenen Überblick darf nicht übersehen werden, dass die ›frühen griechischen Denker‹ keine Theologie der zeitgenössischen griechischen Religion liefern: Sie sind eher ›Religionsstifter‹ als ›Reformatoren‹. Heraklit scheint immerhin ›positive‹ Verbindungen zur zeitgenössischen Religionsgeschichte hergestellt zu haben und Zeus mit der ›vernünftigen‹ αρχη verglichen zu haben. Im Fragment 32 D.-K. heißt es: »Eins, das allein Weise (εν το σοφον), will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus genannt werden«. Sehr viel näher an den allgemeinen Vorstellungen der Griechen, nun des 5. Jahrhunderts, steht der Tragiker Aischylos, der Zeus zu einem ›Allgott‹ erhebt, der im Zentrum eines ›vernünftigen Kultus‹ steht: Wer Zeus, der den Menschen die Vernunft (φρονησις) gebracht hat, preist – heißt es im Zeus-Hymnos des Agamemnon²⁰ –, hat das Vernünftigste getan, was ein Mensch erreichen kann. Mit der Stoa ist endgültig ein definiertes Verhältnis von Gottheit, Weltordnung und Vernunft erreicht, in das nun – Heraklits πυρ φρονιμον (dem vernünftigen Feuer) folgend – auch die vernünftige Seele des Menschen integriert ist. Die göttliche Ordnung der Welt durchdringt als Logos alle Bereiche des Seienden, die schön, zweckmäßig und vernünftig sind. Der Allgott kann auch von den Stoikern in traditionellem Schema ›Zeus‹ genannt werden, ohne dass damit mehr als eine spielerische Äquivokation ausgedrückt wird. Religiöses Pathos steht freilich hinter dem berühmten Zeushymnos des Kleantes – Kleantes scheint in einer neuen Weise traditionelle Frömmigkeit mit stoischer Philosophie²¹ verbinden zu können. Sein Zeus ist der Weltenlenker, dessen Vernunft alles beherrscht. Ihm in Vernunft zu folgen, würde für die Menschen ein glückliches Leben bedeuten – aber die Menschen sind, klagt der stoische Dichter, ohne Vernunft. Mit der Stoa hatte sich im 3. Jahrhundert vor Christus endgültig eine philosophische Richtung gebildet, deren Wirkung auch in den Bereich der traditionellen Religionsgeschichte reicht. Wohl nicht zuletzt deshalb, weil die Stoiker relativ nah an einer ›Alltagsreligiosität‹ geblieben waren.

19) Als Beispiel für die Ordnungsfunktion von Seelenvorstellungen außerhalb von Europa: Fischer 1965. Überblicke aus verschiedenen Perspektiven bei Figl 2002 und Jüttemann / Sonntag / Wulff 1991.

20) Aischylos, Agamemnon 174ff.; zum gesamten Rahmen: Gladigow 1965, 128ff.

21) Zuntz 1958, 289ff.

4 Demokrit und Epikur

Für die antike Welt und ihre Rezeption in einer Europäischen Religionsgeschichte haben die griechischen Atomisten, Leukipp und Demokrit und - ihnen folgend - Epikur, dann als Vermittler in die lateinische Welt, Lukrez, ein folgenreiches Gegenbild gegen die bisher vorgestellte Tradition einer Philosophie der Religion generiert: Die Götter des griechischen Kultus sind nicht Urheber von Ordnung und Quelle der Vernunft, sondern das Ergebnis von Furcht²²; *primus in orbe deos fecit timor* heißt es später bei Statius.²³ Diese durch Furcht erzeugten Götter sind freilich, das ist die scheinbar paradoxe Lehre von Epikur (und Lukrez), nicht die ›wahren‹ Götter, spiegeln nicht Eigenschaften der ›real existierenden‹ Götter, sondern sind aus falschen Vorstellungen hervorgegangen. Die ›wahren‹, d. h. realen Götter Epikurs leben zwischen den Welten, in Intermundien (μετακοσμία), und bedrohen die Menschen weder im Leben noch nach dem Tode: Vor ihnen braucht man sich nicht zu fürchten, man muss sie auch nicht verehren: Das Grundprogramm antiker Aufklärung.

Epikur scheint der erste unter den Atomisten gewesen zu sein, der den Göttern nicht nur eine besondere atomare Existenzweise²⁴ zuschrieb, sondern sie auch außerhalb der jeweiligen Welten, genauer zwischen den Welten, in den μετακοσμία (lateinisch: intermundia) ansiedelte. Diese Götter, die aus feinsten Atomen gebildet sind, haben die anthropomorphe Gestalt griechischer Götter, sind unvergänglich, atmen, essen und trinken, sie sprechen miteinander (griechisch natürlich)²⁵, vor allem aber sind sie durch Freundschaft²⁶ untereinander verbunden. Man hat vielfach, schon in der Antike, Epikurs Theologie als einen Bruch des konsequenten Atomismus getadelt²⁷, vielleicht zu unrecht. Die Götter sind bei Epikur lediglich Ausflüsse seines konsequenten Sensualismus.

Epikurs Entwurf von ›Göttern zwischen den Welten‹ stellt noch an einem weiteren Punkt eine erstaunlich konsequente Konzeption dar: Die Götter existieren zwar als ›Personen‹, aber sie greifen, anders wohl als bei Demokrit, nicht in menschliche Verhältnisse ein – haben dies auch nie getan. Sie sind also weder *di otiosi* (im

22) Zu Götterfurcht und Jenseitsängsten in Lukrez' Lebensgefühl: Regenbogen 1961, 296-386.

23) Statius Thebais 3, 661; vgl. Servius Aeneis 2, 715.

24) Demokrit hat, soweit die Quellen ein einheitliches Bild liefern, die Götter ›innerhalb‹ der Welt angesiedelt und sie dann, wie alle Atomkonglomerate, dem Zerfall unterworfen; vgl. Eisenberger 1970, 141-158; zu Epikur: Schmid 1951, 97-156; umfassende Aufarbeitung bei Lemke 1973.

25) Die Philodem-Belege bei Lemke 1973; 30; Festugière 1955.

26) Zum ›Kult der Freundschaft‹ im Epikureismus: Schmid 1962, Sp. 723-726 s. v. Epikuros; zur Eudaimonia der Götter: Lemke 1973, 101f.

27) Zusammenfassende Wertung bei Schmid 1962, Sp. 735ff.

religionswissenschaftlichen Sinne), noch Uhrmachergötter im Sinne des 17. Jahrhunderts, sie sind weder transzendent, noch den Menschen Grenzen setzend. Karl Marx hat in seiner Doktor-Dissertation ›Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie‹ diesen »Götterkult ... als vergötterte Individualität« am nachdrücklichsten gewürdigt²⁸: »Es ist nicht das Nichtdasein des Gottes als Gott, sondern das Dasein der Freude des Individuums, die gebetet wird. Weiter hat dieser Gott keine Bestimmung.« Aus Marx' Mund also ein paradoxes Lob der Götter Epikurs: Götter als Modelle von Selbstbewusstsein und Aufklärung²⁹.

Marx' besonderes Interesse gilt freilich nicht den epikureischen Göttern, sondern der *declinatio* der Atome (*clinamen*, griechisch *παρεγκλισις*), also jener schon in der Antike heftig kritisierten ›Neuerung‹ Epikurs gegenüber Demokrit. Die Atome würden, so Epikur, spontan (*sponte sua* bei Lukrez) von ihrer vertikalen Fallrichtung abweichen und auf diese Weise sowohl die Entstehung von Körpern und Welten, wie von Selbstbewusstsein und Freiheit ermöglichen: Die *declinatio* ist, so interpretiert später Marx, das »Symbol des Indeterminismus«. Diese von Marx so nachdrücklich herausgestellte *declinatio* ist in einer paradoxen Wendung der Tradition der entscheidende Punkt, an dem später die Lukrezrezeption durch Gassendi³⁰ in einem christlichen Rahmen ermöglicht wird: Gassendi übernimmt die epikureische Physik weitgehend, lässt aber nun *Gott* die Ursache der Atombewegungen sein. Epikureische Physik und ein gemäßigter christlicher Deismus³¹ schienen so vereinbar. Karl Marx hat diese Verbindung heftig kritisiert: Es sei, »als wollte man der griechischen Lais³² einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib werfen.«³³

Nach diesem schnellen Durchblick auf die Epikur-Rezeption bei Gassendi (und die Epikur-Interpretation bei Marx) ist es notwendig, noch einmal an den Anfang der Renaissance zurückzukehren, jenen Punkt, an dem der ›positiven Religion‹, der etablierten und dominanten Religion, eine Philosophie entgegengestellt wird, die nicht nur den Gang der Renaissance beeinflusst, sondern auch die Religionsphilosophie der folgenden Jahrhunderte mitgeprägt hat.

28) Marx, MEGA I, 112ff.

29) Sannwald 1956.

30) Bloch 1971, Jones 1981.

31) Zum »Epikureismus als französischer Mode«: Kimmich 1993, 89ff.

32) Eine vielgerühmte Hetäre in Korinth, B.G.

33) Bei Kimmich 1993, 99 zitiert; Marx, Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, 261.

5 Marsilio Ficino und die philosophia pia

Mit Marsilio Ficino setzt, am Beginn der florentinischen Renaissance, eine Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie ein, die nun eine neu verstandene platonische Philosophie mit einem Religionsbegriff verbindet, der deutlich über die christliche Religion hinausreicht. Diese ›Wende‹ wird mit einer Kritik begründet, die der Scholastik ein Unvermögen vorwirft, Religion richtig zu erfassen: Die Aristoteliker seiner Zeit, sowohl Averroisten wie Alexandristen, seien nicht in der Lage – so Ficanos Urteil –, den tieferen Sinn der unter dem Schleier von Dichtungen und Symbolen verborgenen Wahrheit zu erkennen: Ja sie würden letztlich Religion überhaupt negieren: *utrique religionem omnem funditus aequae tollunt*³⁴. Der Widmungsbrief an Cosimo, den Ficino seiner Übersetzung des Corpus Hermeticum voranstellt³⁵, stellt demgegenüber die erste umfassende Formulierung des Programms einer *prisca theologia* dar, die identisch mit einer *pia philosophia*³⁶ sein soll. In diesem Programm verbinden sich dauernde Offenbarung und Theologie (platonische Theologie), Religion und Philosophie, schließlich die Erkenntnis Gottes und die der eigenen Seele.

Mit neuplatonischer und stoischer Philosophie im Hintergrund sieht Ficino in dem Wirken der Gottheit als *πρόνοια* den eigentlichen Gegenstand von Theologie, auf dessen Erkenntnis sich die Allgemeinheit von Religion gründet. Religion ist das allen Völkern gemeinsame Streben, das zur Anerkennung der göttlichen Vernunft führt: *Cum religionem dico, instinctum ipsum omnibus gentibus communem naturalemque intelligo, quo ubique et semper providentia ... cogitatur et colitur*³⁷. Dieses Streben ist vor allem die Annäherung der Seele an Gott, »... die Gottesverehrung ist den Menschen so natürlich wie den Pferden das Wiehern und den Hunden das Bellen«, heißt es plakativ an anderer Stelle³⁸. Wie das Fliegen zu den Vögeln gehört, gehört der Besitz von Religion von Natur aus zur Gattung Mensch, *inest enim hominibus omnibus semper ubique... naturam ipsam sequitur speciei*³⁹.

Ficanos Grundüberzeugung von der Naturgegebenheit der Religion und ihres für die Gattung Mensch spezifischen Charakters ist freilich nicht (›noch nicht‹ muss man sagen), gegen eine religiöse Offenbarung auszuspielen⁴⁰, so wie im 17. und 18. Jahrhundert Vernunftreligion und Offenbarung gegeneinander gestellt werden.

34) Op. II: Epist. VIII p. 900 a.

35) Op. II 1836.

36) Zu diesem Programm Ficanos: Gladigow 1992, 275-285.

37) Theol. Platon. XIV c.IX (op. 320).

38) Op. 319f. (II 280) – Ein anderer Vergleich bezieht sich auf das Fliegen von Vögeln. Theol. Plat. XIV c.I.

39) Theol. Platon. XIV c.I.

40) Darauf weist Ernst Cassirer hin, siehe Cassirer 1945, 490.

Trotzdem ist *revelatio* für Ficino bereits anders bestimmt als der traditionelle mittelalterliche Offenbarungsbegriff: Die göttliche Inspiration durchzieht die Geschichte in der »wunderbaren Ordnung« der *prisca theologia*⁴¹. In der Vorrede zur Übersetzung des *Corpus Hermeticum*⁴² wird Mercurius Termaximus (Hermes Trismegisthos) 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«. Auch in den folgenden Schriften behält Ficino dieses Schema kontinuierlicher Offenbarungen bei, erweitert die Namen noch nach vorn um Zoroaster (unter Wegfall des Philolaos)⁴³ und stellt einen Vorfahren des Mercurius als Zeitgenossen des Moses hin⁴⁴: *factum est ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, ...* sie vollendet sich in Athen unter dem göttlichen Platon. In diese Tradition einer *prisca theologia* ordnet sich Ficino schließlich selbst ein, mit der Aufgabe, die durch göttliche Vorsehung beförderte Religion durch philosophische Autorität und Ratio zu bestätigen: *Placet autem divinae providentiae his saeculis ipsum religionis suae genus autoritate rationeque Philosophica confirmare.*⁴⁵

6 Texte als Medium von vernünftiger Erfahrung

Die begeisterte Aufnahme des *Corpus Hermeticum* im Florenz des 15. Jahrhunderts war zunächst mit den Erwartungen verknüpft, eine Offenbarungsschrift des ägyptischen Toth (des Pendant zum griechischen Hermes Trismegisthos) in Händen zu halten, die älter sein sollte als die Offenbarungen des Moses. Die im 16. Jahrhundert einsetzende philologische Text- und Echtheitskritik hat diese Erwartungen freilich wenig später enttäuscht. Dafür stellten die vielfachen Begegnungen von Eroberern und Missionaren mit »anderen Religionen«, die beim besten Willen nicht mit einer mediterran-europäischen Offenbarungstradition in Verbindung zu bringen waren, Philosophen und Theologen vor neue Interpretationsanforderungen. Wenn diese fernen und fremden Völker durchaus »vernünftige« Religionen mit sittlichen Maßstäben besaßen⁴⁶, woher konnten diese kommen, wenn nicht aus einer allen Menschen gemeinsamen, natürlichen Religion? In der thomistischen Tradi-

41) Dazu ausführlich Walker 1972.

42) Op. 1836.

43) Op. 386, 871. Ausführlich behandelt bei Strausberg 1998, 93-136.

44) Op. 1836.

45) Op. 871ff.; Op. 1537.

46) Byrne 1989. Zur späteren Diskussion: Marschall 1976, 11-26.

tion ließen sich Offenbarung und ›natürliche Religion‹ noch in ein komplementäres Verhältnis bringen, ein Verhältnis, das auch Marsilio Ficino auf seine Weise aufrechtzuerhalten 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‹⁴⁷: Anerkennung Gottes, Pflicht zur Verehrung, Verpflichtung zu Tugend und Frömmigkeit, Reue über die begangenen Sünden, Erwartung einer Vergeltung im Jenseits.

Für die hier verfolgten Überlegungen ist aber noch eine weitere Perspektive von Bedeutung, die Implikationen des europäischen Religionsbegriffs wesentlich mitbestimmt hat. Durch das *Corpus Hermeticum* war die Renaissance mit einem ›Religionstyp‹ in Berührung gekommen, für den es im außerchristlichen Bereich noch kein konkretes Zeugnis gegeben hatte: Einer antiken Religion, für die das Lesen und vernünftige Verstehen ein Kultakt sein konnte: Richard Reitzenstein hat diese Gruppe von Kulturen als ›Lesemysterien‹⁴⁸ bezeichnet. Für die uns so selbstverständliche Annahme der ›Lesbarkeit von Religion‹ – wie ich es in einer Abwandlung des Blumenbergschen Buchtitels von der ›Lesbarkeit der Welt‹ einmal formulieren möchte⁴⁹ – gibt es damit ein nichtchristliches, historisches Beispiel, das bis in die philologische Tradition der Religionswissenschaft wirksam geblieben ist. Mit diesem Rückgriff auf eine antike religiöse Tradition ist nun von einer weiteren Seite her eine ›Intellektualisierung‹ religiöser Kultpraxis befördert worden. Mit der *religio mentis* aus dem lateinischen Asclepius § 25 kommt ein Konzept ins Spiel, durch das eine philologische Professionalisierung im Umgang mit Texten in einer erweiterten Form auf eine religiöse Alltagspraxis übertragen werden kann. ›Buchmetapher‹ und ›Lesemetapher‹ tragen im Übergang von spätem Mittelalter zur Renaissance Heilswege, die konkurrierend zu einer Erkenntnis Gottes und der Welt führen können. »Die Naturwissenschaft erreichte ihre großen Erfolge im 17. Jahrhundert nicht, weil sie Tatsachen beachtete«, notiert Friedrich Tenbruck für eine spätere Phase⁵⁰, »sondern weil sie im ›Buch der Natur‹ die verlässliche Offenbarung suchte, die im ›Buch der Offenbarung‹ so undeutlich und strittig blieb.« Schriftdeutung und Naturerkenntnis bleiben bis ins 18. Jahrhundert konkurrierende Anwendungen der Vernunft zur Erkenntnis Gottes und zum Gewinn des Heils.

47) Cherbury 1966, 208ff.; ders. 1967, 217ff.

48) Reitzenstein 1980, 52, 242f.

49) Gladigow 2000, 107-124.

50) Tenbruck 1993, (31-67), 59.

7 ›Scriptura‹ versus ›natura‹

Goethe hat im Faust I, in den beiden Szenen vor dem ersten Auftreten Mephistos, diese Kontroverse zwischen Schriftdeutung und Naturerkenntnis dramatisch vorgestellt und auf die Alternative ›magia‹ versus ›scriptura‹ verdichtet. Nach Fausts gescheitertem Versuch, sich in die Geisterwelt aufzuschwingen, folgt in den Szenen ›Nacht‹ und ›Vor dem Tor‹ eine Aufarbeitung der methodischen Differenzen zwischen Wagner, dem ›trocknen Schleicher‹, und dem von der Geisterwelt schmähtlich abgewiesenen Faust. Wagner, den die »Geistesfreuden von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt« (1105) tragen, warnt Faust vor der »wohlbekannten Schar, die ... dem Menschen tausendfältige Gefahr, von allen Enden her, bereitet« (1125-9), und stellt dem Heilsgewinn durch *magia* sein ›kritisches Bestreben‹⁵¹ gegenüber, dessen Ziel es ist, *ad fontes* zu gelangen: »Wie schwer sind nicht die Mittel zu erwerben, durch die man zu den Quellen steigt!« (562-563). Diesem hohen humanistischen Anspruch, durchaus dem Bemühen, die »Quellen allen Lebens« (456) zu erfassen vergleichbar, setzt Faust die verständnislose Frage entgegen: »Das Pergament ist das der heil'ge Bronnen, woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?« (566-567). »Faust, der alles auf einmal und im Überfluß will«, notiert Ulrich Gaier⁵² in diesem Zusammenhang, »erreicht nichts; Wagner, trocken, aber darum nicht weniger ›Schwärmer‹ als Faust, gräbt auf seine methodische Weise wenigstens den Menschen und seine Selbsterkenntnis aus ...«. Gegen Fausts Zweifel und pathetische Vernunftkritik (›Verachte nur Vernunft und Wissenschaft...!‹⁵³) setzt Wagner beharrlich sein selbstbewusstes: »Und ach! entrollst du gar ein würdig Pergamen, so steigt der ganze Himmel zu dir nieder.« (1108-1109). In der Anspielung auf Jakobs Traum Genesis 1, 28 (Jakob träumt, dass die Engel auf einer Leiter vom Himmel auf und nieder steigen), werden so humanistische Textphilologie mit einem Offenbarungs- oder Epiphanie-Anspruch verbunden.

In der zuvor mehrfach angesprochenen Alternative *scriptura* oder *natura* spiegelt sich nicht nur eine spezifische Kontroverse der Europäischen Religionsgeschichte, sondern auch das Problem der Reichweite des europäischen Religionsbegriffs. Wenn es vielleicht nicht mehr selbstverständlich ist, religiöse Erfahrungen beim Lesen und durch das Lesen zu machen, worauf gründet sich dann unter bestimmaren Bedingungen eine religiöse Erfahrung ›in‹ der Natur oder ›der‹ Natur? Mit dem 17. und 18. Jahrhundert hat Buonaventuras Bild von dem Gott, der weitgehend komplementär im *liber scripturae* und im *liber naturae* erkannt werden

51) Zur ›kritischen Methode‹ als Leitfossil im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert: Gaier 1989, 333.

52) Gaier 1989, 333.

53) V.1851. ›in Fausts langem Kleide‹ am Beginn der Schülerszene von Mephisto gesprochen.

will⁵⁴, zunehmend Risse bekommen. Die Physico-Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts⁵⁵ vertritt immer selbstbewusster den Anspruch einer Gotteserkenntnis aus der Natur und verbindet naturwissenschaftliche Methoden mit dem Ziel, Gottes Wirken in der Natur zu erkennen. William Derhams Abhandlung von 1713 »*Physico-Theologia, or a demonstration of the being and attributes of God, from the works of creation*« verbindet die Überzeugung göttlicher Providenz mit ihrer Erkennbarkeit in den Naturbereichen und ist für eine ganze Literaturgattung eponym geworden. In unmittelbarem Anschluss an die Aufklärung bildet die Naturphilosophie der Romantik eine Gegenbewegung⁵⁶, eine Bewegung, die die stoischen, neuplatonischen, und »hermetischen« Komponenten der Renaissance-Wissenschaften wiederbelebt und weiterführt. Carl Gustav Carus bezeichnet in seiner Rede auf der ersten Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte⁵⁷ die Naturphilosophie als die »Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt« und stellt so »Anforderungen an eine künftige Bearbeitung der Naturwissenschaften« auf, die noch einmal christliche Religion und Naturwissenschaften plakativ zusammenbringen: »Der Zweck des menschlichen Daseins besteht im vollkommensten Verleben des Menschen mit dem göttlichen Wesen, dessen irdisches Abbild zu seyn seine hohe Bestimmung ist. Dieser Idealzustand manifestiert sich in Anerkennung, in Wahrheit, in Schönheit und Güte; ihn zu erreichen, dient die Naturwissenschaft...«

8 »Natürliche Religion« versus Vernunftreligion

Mit der französischen Revolution vollzieht sich, durch verschiedene Protagonisten vertreten, ein mehrfacher Wandel der Bewertung von natürlicher Religion und Vernunftreligion, 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«⁵⁸ geführt.

54) Breviloquium II c. 5.

55) Krolzik 1988; ders. 1980, 90-102; Dirlinger 1997, 156-185.

56) Vgl. Kamphausen / Schnelle 1979; Schipperges 1976, 7-25.

57) Dazu Degen 1956, 185-193.

58) Zu einer weiterreichenden Interpretation Frank 1982, 153ff.

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.«⁵⁹

Mit Schleiermachers »Reden über die Religion« von 1799 wird in einer Reaktion auf die Religionskritik der französischen Aufklärung eine folgenreiche Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Vernunft⁶⁰ 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...«⁶¹ 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 übel zusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt.«⁶² Religion gründet nicht auf Denken und Handeln, sondern ist »Anschauung und Gefühl«⁶³ löst »alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen«⁶⁴ 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‹⁶⁵ initiiert. Friedrich Max Müller übernimmt schließlich dieses Programm in seine Theorie über 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«⁶⁶, oder als »Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen, oder Liebe zu Gott.«

59) Kohl 1987, 112f.

60) Zu den Folgen für die spätere Religionswissenschaft Gladigow 1997, 17-27.

61) Schleiermacher, Über die Religion. Fünfte Rede. [277].

62) Ders., Über die Religion. Erste Rede. [25].

63) Ders., Über die Religion. Zweite Rede. [50].

64) Ders., Über die Religion. Erste Rede [26].

65) Zu der Kontroverse, ob Religionswissenschaft auf die Religionskritik der Aufklärung zurückzuführen sei oder auf die Religionsphilosophie der Romantik, siehe die Beiträge bei Kippenberg / Luchesi 1991.

66) Müller 1876, 15.

9 Zusammenfassung: Singularisierung und Professionalisierung

Im Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte führt eine Auswirkung der im Schema von Theologie oder Religionsphilosophie vertretenen professionellen Selbstthematisierung von Religion nicht nur auf das Postulat, Religion sei ein ›Phänomen 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 bestimmbar⁶⁷ – 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 Julianus (den die Christen Julian Apostata nannten) die Entscheidung seines Onkels Konstantin des Großen, das Christentum zur ›Staatsreligion‹ zu machen, rückgängig zu machen suchte, wurde er mit einem theologischen (oder propagandistischen) Problem konfrontiert. Es fehlte im 4. Jahrhundert eine Sammelbezeichnung für die paganen Kulte, die er in cumulo dem ›einen‹ Christentum hätte gegenüberstellen können. Unter diesen Bedingungen generiert und propagiert er einen Begriff, unter dem sich die paganen Kulte zusammenfassen lassen sollten: *ελληνισμός*. Eine solche Zusammenfassung war nur im Rahmen eines kosmologisch-theologischen Entwurfs möglich geworden, den Flavius Claudius Julianus als eigenes Konzept auf der Basis des Neuplatonismus⁶⁸ entwickelt hatte. Die Applikation des Neologismus *ελληνισμός* auf eine Gesamtheit von antiken Religionen stellt so etwas wie einen Sekundäreffekt einer Professionalisierung der ›anderen‹ Religion dar. Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit, ›Konfession‹ und ausgeschlossener Pluralismus können nun über die Zugehörigkeit zu einem *ελληνισμός* oder aber dem *christianorum catholicorum nomen*⁶⁹ bestimmt – oder gar verordnet werden.

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

67) Dazu die Beiträge bei Kippenberg / Luchesi 1995.

68) Vgl. etwa seine ›Rede auf König Helios‹: zum biographischen und philosophischen Rahmen: Rosen 1997, 126-146 und Raeder 1978, 206-221.

69) So die Formulierung im Codex Theodosianus 16.1.2 von 380 n. Chr.; zur Strategie von Selbstbezeichnung und Fremdbezeichnung siehe auch Cancik 1986, 65-90

scheinen durch eine mehrfache Professionalisierung des Phänomens ›Religion‹ charakterisierbar zu sein (man könnte auf diesem Felde von ›drei Kulturen‹, Snow und Lepenies folgend, sprechen⁷⁰). *Jene* Professionalisierung, die Kontrolle und Tradition der eigenen Religion mit den Mitteln europäischer 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 ...), 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. Jahrhunderts⁷¹ 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. 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. 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.

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

70) Gladigow 2002, 291-309.

71) Gladigow 1997, 113-130.

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 Genaueres wissen.«⁷² In den Kontext dieser so hoch angesetzten »Entdeckung der Religionsgeschichte«, wie es Hans Kippenberg genannt hat⁷³, 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.«⁷⁴

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 Epiphänomene von Wissenschaften eingeschlossen. Im Rahmen zunehmender Professionalisierung, die sich in Disziplinkonstellationen ausgewirkt hat⁷⁵, 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 Mediatisierungsprozesses 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.⁷⁶

72) Tenbruck 1993, 34.

73) Kippenberg 1997.

74) Tenbruck 1993, 61.

75) Lepenies 1983, 67-82; ders. 1982, 67-106.

76) Tenbruck 1993, 32ff.

Literatur

- Atmanspacher, H., 1993. *Die Vernunft der Metis. Theorie und Praxis einer integralen Wirklichkeit*. Stuttgart.
- Auffarth, C., 1991. »Der drohende Untergang. »Schöpfung« in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches«, in: *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 39. Berlin, New York.
- Bloch, O. R., 1971. *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*. La Haye.
- Borsche, T., 1985. »Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker«, in: *Nietzsche und die philosophische Tradition* 1, 62-87.
- Brunner, H., 1983. »Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?«, in: *Saeculum* 34. Sonderheft Dämonen und Gegengötter, 226-234.
- Byrne, P., 1989. *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*. London.
- Cancik, H., 1986. »Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert«, in: Zinser, H. (Hg.), *Der Untergang von Religionen*. Berlin, 65-90.
- Cassirer, E., 1945. »Besprechung der englischen Ausgabe von Paul Oskar Kristellers. The Philosophy of Marsilio Ficino«, in: *Journal of the History of Ideas* 6, 490.
- Cherbury, H. von, 1966. *De veritate. prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* (Paris 1624), Osnabrück.
- Ders., 1967. *De religione gentilium* (Amsterdam 1663), Osnabrück.
- Degen, H., 1956. »Die Entwicklung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte in der Spätromantik bis zur Münchener Versammlung 1827«, in: *Naturwissenschaftliche Umschau* 9, 185-193.
- Dirlinger, H., 1997. »Das Buch der Natur. Der Einfluß die Physikotheologie auf das neuzeitliche Naturverständnis und die ästhetische Wahrnehmung von Wildnis«, in: Weinzierl, M. (Hg.), *Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung: Neue Wege der Religionsgeschichte*. Wien, 156-185.
- Eisenberger, H., 1970. »Demokrits Vorstellung von Sein und Wirken der Götter«, in: *Rheinisches Museum* 113, 141-158.
- Festugière, A. J., 1955. *Epicurus and his Gods*, Oxford.
- Figl, J. (Hg.), 2002. *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2002.
- Fischer, H., 1965. *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München.
- Frank, M., 1982. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M.
- Fränkel, H., 1955. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München.
- Gaier, U., 1989. *Goethes Faust-Dichtungen. Ein Kommentar. Band 1. Urfaust*, Stuttgart.
- Gladigow, B., 1965. *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφία und κόσμος* (Spudasmata 1). Hildesheim.
- Ders., 1979. »Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung«, in: Ficher, P. (Hg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung* (Forum Religionswissenschaft 1). München, 41-62.

- Ders., 1981, »Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe«, in: ders. (Hg.), *Staat und Religion*. Düsseldorf, 7-22.
- Ders., 1983, »Strukturprobleme polytheistischer Religionen«, in: *Saeculum* 34, Sonderheft Dämonen und Gegengötter, 292-304.
- Ders., 1985, »Mythische Experimente – experimentelle Mythen«, in: Schlesier, R. (Hg.), *Faszination des Mythos*. Basel, 61-82.
- Ders., 1993, »Gottesvorstellungen«, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3. Stuttgart, 32-49.
- Ders., 1992, »Religio docta bei Marsilio Ficino. Religion, Erfahrung, Wissenschaft«, in: Haug, W. / Mieth, D. (Hg.), *Modelle religiöser Erfahrung*, München, 275-285.
- Ders., 1997, »Friedrich Schleiermacher (1768-1834)«, in: Michaels, A. (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München, 17-27.
- Ders., 1997, »Vergleich und Interesse«, in: Klimkeit, H.-J. (Hg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden, 113-130.
- Ders., 2000, »Von der Lesbarkeit der Religion zum iconic turn«, in: Thomas, G. (Hg.), *Religiöse Funktionen des Fernsehens?*. Wiesbaden 2000, 107-124.
- Ders., 2002, »Philosophie, Théologie et Science de la Religion. Les ›trois cultures‹ dans L'Europe chrétienne après les Lumières«, in: Gisel, P. / Tétaz, J.-M. (Hg.), *Théories de la religion*. Genève 2002, 291-309.
- Jaeger, W., 1953, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart.
- James, E. O., 1963, *The Worship of the Sky-God*. London.
- Jones, H., 1981, *Pierre Gassendi 1592-1655. An Intellectual Biography*. Nieukoop.
- Jüttemann, G. / Sonntag, M. / Wulff, M. (Hg.), 1991, *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim.
- Kamphausen, G. / Schnelle, T., 1979, »Die Romantik als naturwissenschaftliche Bewegung«, in: *Report Wissenschaftsforschung* 14.
- Kimmich, D., 1993, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*. Darmstadt.
- Kippenberg, H. G., 1997, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München.
- Kippenberg, H. G. / Luchesi, B. (Hg.), 1991, *Religionswissenschaft und Kulturkritik*. Marburg.
- Dies., 1995, *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg.
- Kohl, K.-H., 1987, *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*. Frankfurt a. M.
- Krolzik, U., 1980, »Das physikotheologische Naturverständnis und sein Einfluß auf das naturwissenschaftliche Denken im 18. Jahrhundert«, in: *Medizinhistorisches Journal* 15, 90-102.
- Ders., 1988, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*. Neukirchen.
- Lemke, D., 1973, »Die Theologie Epikurs«, in: *Zetemata* 57.
- Lepenius, Wolf, 1982, »Wissenschaftskritik und Orientierungskrise«, in: Lübke, H. u. a., *Der Mensch als Orientierungswaise? Interdisziplinäre Erkundungsgänge*. München, 67-106.

- Ders., 1983. »Wandel der Disziplinokstellationen in den Wissenschaften vom Menschen«, in: Frey, G. / Zelger, J. (Hg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Bd. 1. Innsbruck, 67-82.
- Marschall, W., 1976. »Stammesreligionen und Moral«, in: Gladigow, B. (Hg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf, 11-26.
- Müller, F. M., 1876. *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 2. Aufl., Strassburg.
- Pettazzoni, R., 1956. *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*. London (translated by H. J. Rose. Orig.: L'onniscienza di Dio, Torino 1955).
- Raeder, H., 1978. »Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator«, in: Klein, R. (Hg.), *Julian Apostata*, Darmstadt, 206-221.
- Regenbogen, O., 1961. »Lukrez. Seine Gestalt in seinem Gedicht«, in: ders., *Kleine Schriften*, München, 296-386.
- Reitzenstein, R., 1980. *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1927), Darmstadt.
- Rosen, K., 1997. »Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum«, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40, 126-146.
- Sannwald, R., 1956. *Marx und die Antike*. Diss. phil. Basel / Einsiedeln.
- Schipperges, H., 1976. *Weltbild und Wissenschaft*, Hildesheim.
- Schleiermacher, F. D. E., 1958. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. hg. von Rothert, H.-J., Hamburg [1799].
- Schmid, W., 1951. »Götter und Menschen in der Theologie Epikurs«, in: *Rheinisches Museum* 94, 97-156.
- Ders., 1962. »Epikuros«, RAC 5, Sp. 723-726.
- Stausberg, M., 1998. *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42,1), Berlin. New York, 93-136.
- Tenbruck, F., 1993. »Die Religion im Maelstrom der Reflexion«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Sonderheft Religion und Kultur, Opladen, 31-67.
- Topitsch, E., 1972. *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (1958), München.
- Ders., 1973. »Vom göttlichen Wissen. Zur Kritik der Geistmetaphysik«, in: ders., *Gotterwerdung und Revolution*, Pullach, 39-134.
- Ders., 1979. *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg.
- Vernant, J.-P., 1982. *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt a. M.
- Walker, D. P., 1972. *The Ancient Theology*, London.
- Zuntz, G., 1958. »Zum Kleantes-Hymnus«, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 289 ff.