

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Gibt es »systematische Religionswissenschaft«?"

Published in: Aspekte der Religionswissenschaft
Würzburg: Königshausen & Neumann

Year: 2009
Pages: 205 - 218
ISBN: 978-3-8260-4006-1

URL to the Original Publication:

<https://verlag.koenigshausen-neumann.de/product/9783826040061-aspekte-der-religionswissenschaft/>

The article is used with permission of [Königshausen & Neumann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Gibt es „systematische Religionswissenschaft“? Eine historische Lektüre

1 Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte?

Im Jahr 2005 beschloß die Mitgliederversammlung der „Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte“ – der Fachverband der deutschen Religionswissenschaft – den Zusammenschluß in „Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft“ umzubenennen – aus der DVRG war die DVRW geworden. Gründe dafür lagen auf der Hand. Der wohl wichtigste bestand darin, daß „Religionswissenschaft“ die an deutschen Universitäten übliche Bezeichnung der einschlägigen Professuren oder Seminare ist, unabhängig davon, ob diese Teil philosophischer oder theologischer Fakultäten sind. Aber dieser Schritt war nicht nur pragmatisch. An ihn schloß sich auch eine Diskussion über die besondere Betonung der Religionsgeschichte in der Aufgabenbeschreibung des Fachverbandes an – ein kontroverse Diskussion, die die Frage aufwirft, in welchem Verhältnis „Religionsgeschichte“ zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit gegenwärtiger Religion steht, ob es sie einschließt oder ausschließt, diskriminiert oder nur verdeckt. Kurz, „Religionsgeschichte“ ist in der deutschen Religionswissenschaft fraglich geworden – aber nicht nur da. In einem im Jahr 2000 publizierten Aufsatz hatte HANS KIPPENBERG, langjähriger religionswissenschaftlicher Fellow am Max-Weber-Kolleg, in einer Sichtung einer ganzen Welle englischsprachiger religionswissenschaftlicher Einführungen, das Fehlen der Stichwörter „Geschichte“ wie „Tradition“ festgestellt. Seine Diagnose: Diese Einführungen¹ setzen eine Sicht auf Religion um, in der „Moderne“ – die Annahme eines völlig veränderten religionsgeschichtlichen Zustandes, die Annahme der prinzipiellen „Entzauberung der Welt“ (MAX WEBER) – die Sicht auf die Wirkmächtigkeit religiöser Traditionsbestände, die Annahme der Langlebigkeit religiöser Prägungen verdrängt habe.² Sechs Jahre später machte CHRISTOPH UEHLINGER eine ähnliche Beobachtung in einer vergleichenden Analyse zweier jüngst erschienenen „Companions to the Study of Religion“: Nicht nur in der Kapitelgliederung dieser Werke fehlt der Gegenstand „Geschichte“, sondern sogar als Registerstichwort ist er

¹ MARK C. TAYLOR, (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago 1998; WILLI BRAUN, RUSSELL T. MCCUTCHEON (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London 2000. – Dieser Beitrag stellt die Kurzfassung des ersten Kapitels meines Buches *Historische Religionswissenschaft: Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, dar. Für die Einladung zur Beteiligung an der Ringvorlesung und die intensive Diskussion danke ich SUSANNE LANWERD und RICHARD FABER sowie den weiteren Mitdiskutantinnen und -diskutanten.

² HANS G. KIPPENBERG, „Tradition“, (2000).

abhanden gekommen.³ Dies sieht er als um so bedenklicher, als Geschichte nicht nur ein einzelner Zugang sei, sondern als Sozialgeschichte, als Kulturgeschichte, Mentalitätsgeschichte oder historische Anthropologie fundamentale Bedeutung für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion habe.

Den bisherigen Beobachtungen steht eine andere gegenüber. In verschiedenen deutschsprachigen einführenden Darstellungen findet sich das Modell einer friedlichen Koexistenz, besser: Komplementarität von Religionsgeschichte und „Systematischer Religionswissenschaft“. PETER ANTES verwendet es im Vorwort eines „Grundrisses der Religionsgeschichte“ „von der Prähistorie bis zur Gegenwart“.⁴

Eine deutliche Zweiteilung formuliert auch HANS-JÜRGEN GRESCHAT in seiner mit der Frage „Was ist Religionswissenschaft?“ betitelten Einführung: „Religionsgeschichtler erforschen einzelne Religionen. Was dabei herauskommt, systematisieren Vergleichende Religionswissenschaftler. Auf höherer Ebene suchen sie ein System zu errichten, in dessen allgemeine Einteilungen die verschiedenen Einzelheiten aus den vielen Religionen hineinpassen.“⁵ Vergleichbar formuliert die „Einführung in die Religionswissenschaft“ von KLAUS HOCK: „In der Regel drängt die Religionsgeschichte als religionswissenschaftliche Teildisziplin aber ohnehin über sich selbst hinaus, indem sie die Einzelergebnisse ihrer Untersuchungen in einen größeren Diskussionszusammenhang stellt.“⁶ Diesen Zusammenhang präzisiert HOCK schon am Anfang seiner Darstellung: „Die religionsgeschichtliche Forschung ist am geschichtlichen Werden interessiert und konzentriert sich auf die Untersuchung und Beschreibung des Besonderen, oft in Gestalt historischer Längsschnitte; die religionssystematische Forschung richtet demgegenüber ihrer Aufmerksamkeit auf das Allgemeine und ist darum bemüht, in Form von Querschnitten Typisches herauszuarbeiten.“

HOCKS Formulierungen sind deswegen interessant, weil ihre wörtlichen Anklänge die Herkunft dieser Konzeption verraten: die 1924 in der Reihe des „Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig“ gedruckte Habilitationsschrift des Privatdozenten JOACHIM WACH. Wollen wir uns Klarheit über die verbreitete Rede von „Religionswissenschaft“ und „Religionsgeschichte“ und ihrem Verhältnis verschaffen, ist der Rückgang zu WACH unumgänglich. Und dieser Versuch, Klarheit zu gewinnen, ist notwendig. Zu wenig präzise ist die Terminologie, zu schwammig die Verhältnisbestimmung, zu problematisch die Bestimmung von „Geschichte“ wie ihrem Objekt

³ „Interested Companionship: A review article“, *Numen* 53 (2006), 359–384 zu JOHN R. HINNELLS (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London 2005 und ROBERT A. SEGAL (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden (MA) 2006.

⁴ *Grundriss der Religionsgeschichte: Von der Prähistorie bis zur Gegenwart* (Theologische Wissenschaft 17), Stuttgart 2006, 9.

⁵ *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart 1988, 35.

⁶ *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, 54; das folgende: 7.

„Religion“ und offensichtlich für viele völlig unwichtig ist die angeblich fundamentale Zweiteilung. Zugleich zeigt die Vielzahl der zitierten „Einführungen“ und „Companions“ wie dieser Band und die ihm zugrunde liegende Vorlesungsreihe selbst ein Interesse an systematischen Klärungen, ein weiterer Grund, auf diesen Grundtext der Religionswissenschaft zurückzugehen.

2 Joachim Wach: Systematische Religionswissenschaft und Religionsgeschichte

JOACHIM WACH wurde am 25. Januar 1898 als Sohn von Katharina (geborene Mendelssohn-Bartholdy) und Felix Wach in Chemnitz geboren. Nach einem Studium der Theologie, Philosophie und orientalischer Sprachen in Leipzig, München, Freiburg/Breisgau und Berlin wurde er 1922 mit einer Arbeit über „Grundzüge einer Phänomenologie des Erlösungsgedanken“ promoviert und zwei Jahre später ebenfalls in Leipzig für das Fach „Religionswissenschaft“ mit der Arbeit „Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung“ habilitiert.⁷

Es scheint mir methodisch wichtig, den biographischen Überblick an diesem Punkt zu unterbrechen. Die Bedeutung WACHS beruht nicht auf seinem Frühwerk, die Habilitationsschrift eingeschlossen. Letztere wurde erst 1988 ins Englische übertragen und erst im Zuge der Methodendiskussion seit den 1980er Jahren auch in Deutschland intensiver wahrgenommen. Das Ergebnis dieser Rezeption ist bereits deutlich geworden. In den Worten des Biographen RAINER FLASCHE: „Wach hat der Religionswissenschaft unmißverständlich ihre Zweigliedrigkeit zugewiesen: als Religionsgeschichte und Religionssystematik, wobei beide selbstverständlich eng aufeinander bezogen bleiben.“ Und noch grundsätzlicher:

„Erstens schreibt der frühe Wach der Religionswissenschaft ins Stammbuch, daß sie eine empirische Wissenschaft zu sein hat, und versucht sie als eigenständige und selbständige Wissenschaft zu begründen – in Abgrenzung zu ihren Herkunfts- und Schwesterdisziplinen.“⁸

In der Tat, das erste Kapitel der Wachschen Arbeit ist überschrieben „Die Emanzipation der Religionswissenschaft“ (1–20). Zwei Disziplinen hat WACH hier zunächst im Auge, die Philosophie und die Theologie. Das Verhältnis beider zur Religionswissenschaft ist ein je anderes. WACH versteht die Philosophie als die

⁷ Zur Biographie s. RAINER FLASCHE, *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs* (Theologische Bibliothek Töpelmann 35), Berlin 1978; kurz: "Joachim Wach (1898–1955)", in: AXEL MICHAELS (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 290–302, 401–402 oder CHRISTOFFER H. GRUNDMANN, "Einleitung", JOACHIM WACH, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* [Leipzig 1924], neu hg. und eingel. von dems., Waltrop 2001, 1–20.

⁸ FLASCHE 1997 (wie Anm. 7), 301.

eigentliche „Mutterwissenschaft“ der Religionsforschung: „Der sogenannten deistischen Religionsphilosophie fällt dieses Verdienst zu. Die Aufklärungsphilosophie setzte ihr Werk fort“ (7, Anm. 1). Es ist die Philosophie und ihre Frage nach der Möglichkeit von Religion überhaupt, gegen die sich die Betonung des Charakters der Religionswissenschaft als empirische Disziplin richtet. Dabei bleibt sich WACH darüber im klaren, daß die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Religionswissenschaft selbst ein philosophisches Unterfangen ist; mit der Arbeit insgesamt hatte er sich ja – wenn auch vergeblich – zugleich um eine philosophische Lehrbefugnis bemüht.

Das Verhältnis zur Theologie gestaltet sich anders. Sie erscheint eher als Konkurrentin, die sich nicht nur gegen den möglichen Relativismus religionswissenschaftlicher Forschung wehrte. Die Abgrenzung gegenüber der Theologie erfolgt begrifflich vor allem über das Adjektiv „empirisch“. Bündig bestimmt WACH zu Beginn des zweiten Kapitels „die Aufgabe der Religionswissenschaft“ (21–71): „Den Gegenstand der Religionswissenschaft bildet die Mannigfaltigkeit der empirischen Religionen. Sie gilt es zu erforschen, zu verstehen und darzustellen.“ Die unmittelbar folgende Präzisierung führt dann die schon bekannte Zweiteilung ein: „Und zwar wesentlich nach zwei Seiten hin: nach ihrer Entwicklung und nach ihrem Sein, ‚längsschnittmäßig‘ und ‚querschnittmäßig‘. Also eine historische und systematische Untersuchung der Religionen ist die Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft“ (21).

WACH diskutiert am Ende des dritten Kapitels weitere Kandidaten; insbesondere die Religionssoziologie von SOMBART, TROELTSCH, SCHELER und WEBER, sowie die Religionspsychologie. Letztere wird als eigenständige Disziplin abgelehnt, zwar seien ihre Fragen aufzunehmen, aber die Reichweite möglicher Antworten und der psychologische Faktor werde deutlich überschätzt (107–112). Erstere wird als eigenständige Disziplin skizziert. Sie müsse eine „Lehre von den Formen der religiös bestimmten Vergesellschaftung“ enthalten und „die Bedeutung der soziologischen Kräfte, Mächte und Verhältnisse auf die Religionen ... und umgekehrt die Einwirkungen der Religionen auf das soziale (Gemeinschafts-) Handeln und die Organisierung der Gesellschaft“ untersuchen (105). Und sie müsse darauf beschränkt bleiben. Insofern gilt: „Die Einteilung der allgemeinen Religionswissenschaft in Religionsgeschichte und systematische Religionswissenschaft ist erschöpfend, außer diesen beiden gibt es keine anderen religionswissenschaftlichen Disziplinen“ (107).

Wie kein anderes Kapitel zeichnet sich WACHS Darlegung der Religionsgeschichte durch eine Sättigung an Hinweisen auf vorliegende religionswissenschaftliche Forschung aus. Die Argumentation wendet sich in unterschiedliche Richtungen. Zunächst richtet sie sich gegen universalgeschichtliche „Gesamtkonstruktionen“ (72), da sie nur als geschichtsphilosophische Entwürfe denkbar seien (76). Die zu untersuchende „Entwicklung“ wird – das richtet sich gegen TIELE – nicht als die „Entwicklung des religiösen Menschen“, sondern als Veränderung der „objektiven Religion“, der „religiösen Formen“ verstanden. Und

dann geht WACH noch einen Schritt weiter: „Die Formen im Zusammenhang mit ihrem *jeweiligen Mittelpunkt* zu erforschen, ist die Aufgabe des Religionshistorikers, der mehr will als die Veränderung der Formen studieren“ (alles 79). Und er präzisiert gegen allgemeine Fortschrittstheorien und dergleichen: „*Mittelpunkt* und *Einheit* der Entwicklungslinien und -kreise sind der Forschung in den einzelnen Religionen und Religionskreisen gegeben und nirgends sonst“ (83–84). Ganz im historicistischen Programm formuliert er, die Religionen seien „vor allem aus sich selbst zu begreifen und einzigartig und unvergleichlich in ihrer Eigenart“ (84). Wie wichtig das Verständnis des Werdens aus dem je „eigenen Prinzip“ ist, zeigt die nachfolgende Warnung: „Hier zeigt sich immer wieder die große Gefahr, der so viele Religionshistoriker erliegen, über der Formengeschichte das Wesen zu vergessen“ (85).

Im folgenden wendet sich WACH der „speziellen Religionsgeschichte“ zu, die sich auf einzelne Religionen oder Gemeinschaftsformen, Lehren oder Ritual einzelner oder mehrerer Religionen konzentriert (das wird als formal bzw. historisch-systematisch bezeichnet) oder aber andere Einteilungen vornimmt, nach Raum – sinnvoll – oder Epochen – dem kann WACH nichts abgewinnen (94) – oder typologisch – oft inkonsequent gehandhabt (96). Im Sinne der Trennung der Teildisziplinen (91–93) wird hier ein streng historischer Zugriff nachdrücklich angemahnt, der Ursprungsuntersuchungen wie Geschichten von Frömmigkeit oder Ritualen ausdrücklich für möglich erklärt (89).⁹

An die „Spezialisierung“ schließt WACH eine Erörterung der „Ausdehnung“ an und nennt eine Reihe erfolgreicher Arbeiten, die die „kulturelle Bedingtheit“ (101) der Religionsgeschichte entschieden berücksichtigt haben; die Liste reicht von CUMONT bis GLASENAPP und REITZENSTEIN bis ADOLF ERMAN; gerade in Arbeiten zur klassisch-antiken Religionsgeschichte sieht er die größten Fortschritte in dieser Richtung. Die Wirtschaftsordnung wird beispielhaft als weiterer „Wirkungszusammenhang“ genannt (103).

Was bleibt nun für die systematische Religionswissenschaft? Es ist die Frage nicht nach Geschichte und Werden, sondern die Reflexion „auf die individuelle Erscheinung in ihrem Sein resp. auf das Typische in ihr, ihr Wesen in einem ... noch zu erörternden Sinn“ (ebd.). WACH verwahrt sich gegen die Vereinnahmung eines solchen Interesses noch durch die Geschichte, der er allenfalls die Frage nach Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung zugesteht (166). Er ordnet sich explizit in den „augenblicklich auf allen Fronten geführt[en] ... Kampf gegen den ‚Historismus‘“, gegen „die Hypertrophie des Historischen“ ein (168) und findet dafür in ERNST TROELTSCH einen wichtigen Gewährsmann (169).

Den Historiker, so WACH, interessiert „die Entwicklung, das Werden. Seine Arbeit steht unter genetischem Gesichtspunkt. Der Systematiker dagegen will

⁹ Solche Ursprungssehnsüchte teilt WACH mit anderen Religionsforschern der Weimarer Republik: VOLKHARD KRECH, *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* (Religion und Aufklärung 8), Tübingen 2002, 81.

Querschnitte legen, ihn interessiert nicht das Werden, sondern das Gewordene.“ Das wird exemplifiziert: „Der Historiker erforscht die Entstehung des Islam, seine Geschichte in der Zeit. Dem Systematiker schwebt eine Darstellung des Islam vor, in der die Unterschiede in der Zeit aufgehoben sind, ein System der islamischen Religion.“ Oder zunächst kleinteiliger: „Er wird die Praxis einer Religion zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Bereich, einem Land, einer Provinz, einem Ort untersuchen, er wird eine Lehre und einen Kultbrauch systematisch darzustellen suchen, das Evangelium eines Propheten oder die Übung einer Gemeinde oder Kirche in einem Zeitabschnitt. Der genetische Gesichtspunkt ist dabei ausgeschaltet“ (177).

Diese materiale Systematisierung wäre dann durch Abstraktion in eine formale Religionssystematik zu überführen. Es geht um das Gemeinsame, das Identische in Form oder Charakter. „Ich vergleiche und suche so eine oberste abstrakteste Klasse von religionswissenschaftlichen Begriffen zu gewinnen“, die wiederum die Arbeit des Historikers leiten können (178). WACH räumt die Grenzen eines solchen induktiven Verfahrens deutlich ein: Niemals wird sich auf diese Weise ein „System“ ergeben, dessen Zusammenhänge und „Begriffe den Charakter der *Notwendigkeit* besitzen“. Hier wird „die Ergänzung der formalen Systematik durch religionsphilosophisch gewonnene Kategorien notwendig“, wird die Grenze erreicht, „in der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie zusammenstoßen“ (179).

Die sich anschließenden Ausführungen zu der notwendig dominierenden vergleichenden Methode vertiefen die Polemik gegen ein rein genetisches Vorgehen und betonen die Notwendigkeit, Beschaffenheit und Wesen individueller Erscheinungen, ihren je eigentümlichen Sinn zu erfragen (182), ihren „Bündigkeitscharakter“ zu berücksichtigen (185) – erst damit sind die Voraussetzungen weiterer Abstraktion gegeben (186).

In erneuten Anläufen aber betont WACH den empirisch-induktiven Charakter der systematischen Begriffe, die die formale Religionssystematik zu bilden hat. Und wieder führt das zu einer Rückwendung, zur Unterstreichung des faktischen Vorrangs der materialen Systematik, die dem empirischen Charakter der Disziplin näher steht (188). Schließlich zielt die Systematik auf die „Erforschung der *Bildung* der Religionen“ (191), der unterschiedlichen Faktoren, die hier zusammenführen.

3 Historismus und Historismuskritik

WACHS Bestimmung des Systematischen ist auf den ersten Blick enttäuschend. Ruht dessen Eigenwert nicht allein auf einer ganz engen Bestimmung der historischen Aufgabe? Wissenschaftstheoretisch bleibt das entscheidende Problem ungelöst: Ist eine solche Systematik überhaupt möglich? WACHS Antwort ist zwiespaltig: Einerseits: Nein, theoretisch ist das auf induktivem Wege nicht

leistbar. Andererseits scheint er an der faktischen Möglichkeit – und der Möglichkeit, eine religionsphilosophisch-deduktiv gewonnene Begrifflichkeit mit der induktiv religionswissenschaftlich gewonnenen zusammenzubringen – nicht zu zweifeln.

WACH steht mit seiner Position nicht isoliert. Seine enge Bestimmung von Geschichte entspricht durchaus dem zeitgenössischen Selbstverständnis der professionellen Geschichtswissenschaft, das sich durch den Begriff des Historismus und eine hohe Spezialisierung oder Arbeitsteiligkeit fassen läßt.¹⁰ WACH nimmt mit seinem fundamentalen Festhalten an historischer Forschung als Basis alles weiteren durchaus eine historistische Position ein. Für ein solches Verständnis seiner Position liegt es näher, die 1922 publizierte Definition von ERNST TROELTSCH als die später von FRIEDRICH MEINECKE verbreitete zugrundelegen. TROELTSCH versteht Historismus als „die Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts geworden ist. Wir sehen hier alles im Flusse des Werdens, in der endlosen und immer neuen Individualisierung, in der Bestimmtheit durch Vergangenes und in der Richtung auf unerkannt Zukünftiges. Staat, Recht, Moral, Religion, Kunst sind in dem Fluß des historischen Werdens aufgelöst und uns überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich.“¹¹ Ebenfalls historistisch ist das Betonen der Individualität in Begriffen wie „individuelle Totalität“ als möglicher Gegenstand einer isolierenden, nicht mehr auf Genese und Entwicklung zielenden Analyse, das aber die durch die radikale Entwicklungsperspektive aufgeworfenen Probleme nicht löst.

Wie bereits gesagt, teilt WACH mit TROELTSCH auch die Kritik am Historismus. Aber wo TROELTSCH das Problem des drohenden Werterelativismus zu lösen sucht, sucht WACH die Begründung einer systematischen Disziplin „Religionswissenschaft“, die „Religionen“ als individuelle Totalitäten, als Kollektivakteure untersucht. Damit fällt er in der Problemanalyse hinter TROELTSCH zurück: Wo dieser gerade die Auflösung von Systemen wie Religion und Recht sieht, die es überhaupt erst neu – und zwar mit Hilfe der Philosophie – zu begründen gelte, setzt WACH die Fortexistenz eines systematischen Zusammenhanges „Religion“ stillschweigend voraus und problematisiert nur seine Erfassung. Der konstruktivistische Charakter dieses Zugriffs – das durch die zeitliche Veränderung unrettbar verflüssigte Objekt Religion wird erst durch die Systematik der Analyse endgültig stillgestellt und somit geschaffen – wird durch die ständige Betonung der „empirischen“ Basis verdeckt. Begrifflich ersetzt WACH

¹⁰ LUTZ RAPHAEL, *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme: Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, München 2003, 68.

¹¹ TROELTSCH, zit. nach OTTO GERHARD OEXLE, „Troeltschs Dilemma“, FRIEDRICH WILHELM GRAF (Hg.), *Ernst Troeltschs „Historismus“*. Troeltsch-Studien 11. Gütersloh 2000, 23–64, hier 27; s. ebd. 41 f.

„dafür die für bloße Veränderung in der Zeit stehende „Entwicklung“ durch das „Werden“ aus einem Mittelpunkt heraus.“¹²

An diesem Punkt meiner Interpretation der Wachsen Schrift ist ein Blick auf sein weiteres Werk und seine Biographie aufschlußreich. RAINER FLASCHE faßt es in den „drei Problemkreisen“ des Verstehens, von Religion überhaupt und insbesondere fremder Religion, der religiösen Gemeinschaften und schließlich der religiösen Erfahrung zusammen.¹³ Diese drei Themenfelder sind in einer zeitlichen Abfolge genannt, sie entsprechen den Forschungsschwerpunkten zu nächst noch des Leipziger WACH. Das dreibändige Werk über das Verstehen, eine Aufarbeitung hermeneutischer Theorien, philosophischer wie theologischer Verstehenslehren, 1926–1933 erschienen, brachte ihm 1930 einen theologischen Doktor der Universität Heidelberg ein. Die Beschäftigung mit der Religionssoziologie wird durch die 1931 erschienene Einführung und die 1944 in englischer Sprache in Chicago publizierte systematische Darstellung gerahmt, betrifft also die Leipziger Zeit bis zum Verlust der 1929 erhaltenen außerordentlichen Professur. Am 29. April 1935 wurde dem Lutheraner auf der Grundlage der Rassegesetze die Lehreraubnis entzogen: Der streng wissenschaftliche Rassebegriff des NS-Staates bestimmte als Rassejuden denjenigen, von dem mindestens drei Großelternanteile jüdischer Rasse waren: Deren Rassezugehörigkeit wiederum galt durch die Mitgliedschaft in der jüdischen Religionsgemeinschaft als schlüssig erwiesen.¹⁴ In Folge der Nürnberger Rassegesetze und der Umsetzung des Gesetzes zur Wiederherstellung der Grundsätze des Berufsbeamtentums im Jahr 1935 war ihm die Lehrtätigkeit an einer deutschen Universität verwehrt. So schloß sich die Emigration und eine Fortsetzung der religionssoziologischen Orientierung an der Brown University (1935–1945) an. Die Beschäftigung mit der religiösen Erfahrung prägt dann vor allem die letzte Phase als Professor an der University of Chicago, von 1945 bis zu seinem Tod 1955.

Diese wissenschaftliche Biographie ist aufschlußreich in Hinblick auf WACHS wissenschaftstheoretische Grundlegung der Religionswissenschaft; der Verweis darauf soll nicht dazu dienen, WACH als (Krypto-) Theologen zu denunzieren – diese Form der Auseinandersetzung ist wenig hilfreich und trägt nicht zur Gewinnung eines disziplinären religionswissenschaftlichen Standorts bei. WACH entfaltete in der Zeit nach 1924 das in den Prolegomena unausgesprochene Postulat des irreduziblen, nicht völlig auf anderes zurückzuführenden Charakters von Religion als religiöser Erfahrung und Gemeinschaftsbildung. Das hat Folgen. Eine Wissenschaft von der Religion verdient damit eine systematische Komponente, die die überhistorische Struktur des Religiösen herausarbeiten muß. In der Konkurrenz der wissenschaftlichen Disziplinen zieht sie damit mit den erfolgreichen Disziplinen der Soziologie¹⁵ und ihren „sozialen Fakten“

¹² WACH 1924 (wie Anm. 7), 78 f.

¹³ Knapp FLASCHE 1997 (wie Anm. 7), 293 f.

¹⁴ Siehe *Reichsgesetzblatt 1935, I*, 1333 (§ 5).

¹⁵ Zur Konkurrenz von Historie und Soziologie OEXLE (wie Anm. 11), 38f.

(*faits sociaux*) oder der – von WACH stark überschätzten – (Anthropo-) Geographie gleich, deren in ihrer Faktizität, ihrem schieren Vorhandensein unbestrittenen Gegenstände eine systematische Untersuchung des überhistorischen Einflusses auf Menschen und ihre Kultur ermöglichen.¹⁶ Zugleich ändert sich das Verhältnis zur Theologie: Es ist der geographisch und historisch erweiterte Erfahrungsraum der Religionswissenschaft, der die theologische Normenbegründung auf einen festeren Boden stellen kann: Der Versuch, Religionswissenschaft in das theologische Curriculum einzubauen, da erstere „das eigentliche Bindeglied zwischen normativen und deskriptiven Wissenschaften bilde“, prägte WACHS Chicagooer Jahre.¹⁷ Hier zeigt sich deutlich der wissenschaftsgeschichtliche Ort der Historismus-Kritik WACHS, sein Bemühen, das Problem des Historismus für die Wertbegründung zu lösen. Die Erfahrung des beschleunigten technischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Wandels in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hatte einen Historisierungsschub ausgelöst, der gerade auch Wertsysteme und Deutungsentwürfe zunehmend eingeschlossen hatte.¹⁸

4 Historisch und systematisch

Meine historische Rekonstruktion der Wachschen Position, meine historische Einordnung seiner „Prolegomena“ in die Geschichte von Historismus und Antihistorismus hatte sich aus einem systematischen Interesse ergeben: der Frage nach einer Standortbestimmung heutiger Religionswissenschaft. Diese Frage ist nicht mehr historisch und deskriptiv – wo steht die Disziplin? –, sondern systematisch und normativ: Wo sollte sie im heutigen Gefüge der Disziplinen stehen? Das Begriffspaar von „historisch“ und „systematisch“, das ich hier verwende, ist erkenntnistheoretisch orientiert:¹⁹ Welche Erkenntnisse und damit Aussagen erlaubt ein bestimmter Typ von Forschung? Ob meine Lektüre von WACH zu einer historisch korrekten Beschreibung seiner Position geführt hat, ist die eine, die historische Frage. Sie wird beantwortet werden auf der Grundlage der für WACH und sein Umfeld zur Verfügung stehenden Quellen, insbesondere von schriftlichen, zumeist gedruckten Texten (etwa von Briefen abgesehen), vielleicht (noch) Zeitzeugen, die die damalige Situation – durch einen Filter von einem halben Jahrhundert eigener Biographie und den Erfahrungen und Erkenntnissen dieses Zeitraums hindurch verändert – noch erzählen könnten, und so neue „Texte“ produzieren. Und sie wird beantwortet auf der Grundlage

¹⁶ Zum Aufstieg solcher systematischen Disziplinen RAPHAEL (wie Anm. 10), 70f.; zu der von Wach betonten Skepsis gegenüber der Psychologie ebd., 72.

¹⁷ FLASCHE 1997 (wie Anm. 7), 293.

¹⁸ RAPHAEL (wie Anm. 10), 156.

¹⁹ Siehe HELMUT SEIFFERT, „Historisch/systematisch“, DERS., GERARD RADNITZKY (Hgg.), *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*. München 1989, 139–144.

einschlägiger Methoden der Quellenkritik – mit welchen Interessen wurde ein Text verfaßt, was konnte vielleicht öffentlich nicht deutlich gesagt werden –, allgemeiner: der Hermeneutik, der Lehre vom Verstehen der Texte und sonstiger kultureller Erzeugnisse anderer, Methoden, die ich korrekt anwende oder nicht. Die Frage, ob andere oder ich die so rekonstruierte Position WACHS billigen oder nicht, ob sie auch eine heute sinnvolle Position darstellt, ist damit nicht beantwortet. Hier handelt es sich um eine normative Frage, um die Feststellung eines Sollens, eines korrekten Ortes in einem gegenwärtigen System, das ich selbst (etwa als Wissenschaftsphilosoph) oder andere (der Gesetzgeber, die Finanzverwaltung der Universität) festgelegt haben.

Meine Rekonstruktion der Wachsen Position war insofern interessegeleitet (die Hermeneutik, das Verstehen anderer kommt aus dem Problem der Subjektivität des Verstehenden, des Interpretierenden nicht heraus), als mir daran lag, deutlich zu machen, daß der Systematik-Begriff von WACH ein starker, erkenntnistheoretisch fundierter ist. Dieser Begriff scheint mir heute zu einer Grundlegung des Faches Religionswissenschaft nicht geeignet. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte haben deutlich gemacht, daß der Religionsbegriff selbst ein historisch gewordener ist, entwickelt aus dem Interesse heraus, in der Welt, die sich die europäische Expansion erschloß, andere (zeitgleiche, dann auch vergangene) kulturelle Systeme als Äquivalente des Christentums zu beschreiben. Die Ausarbeitung einer „Systematik“ hat sich in der amerikanisch-europäischen Religionswissenschaft oft genug als Reproduktion einer – unter ganz anderen Voraussetzungen entstanden – Systematik (historisch bedingt typischerweise protestantisch-) christlich theologischer Dogmatik entpuppt²⁰ – und diese verändert.²¹ Programme „interkultureller Theologie“, „Theologie der Religionen“ und der interreligiöse Dialog – alles unter Theologinnen und Theologen verschiedener Konfessionen und Religionen nicht unumstritten – haben zum Teil das Anliegen WACHS befriedigt und der Religionswissenschaft ein interessiertes Publikum ihrer Erkenntnisse verschafft. Raum für eine „systematische Religionswissenschaft“ oder „angewandte Religionswissenschaft“ als eigene Disziplin öffnet sich hier nicht.

In der Forschungspraxis sind die verschiedensten Definitionen von Religion im Gebrauch und eröffnen fruchtbare Perspektiven. Zum Beispiel haben Definitionen von Religion, die Religion als das fassen, was bestimmte gesellschaftliche Funktionen übernimmt (Integration, Letztbegründung, Umgang mit letzten Unsicherheiten), eine Bandbreite von Handlungen aufgezeigt, die von ihren Akteuren vielfach nicht, zum Teil explizit nicht als „Religion“ verstanden werden wollen. Warum sollte man hinter diese Befunde durch die Selbstbindung an eine überall Geltung beanspruchende Systematik zurückfallen?

²⁰ BURKHARD GLADIGOW, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* (Religionswissenschaft heute 1), Stuttgart 2005, 24–26.

²¹ ERIC J. SHARPE, *Comparative Religion: A History*, 2nd ed. La Salle, Ill. 1986, 294f.

Der Hinweis auf unterschiedliche Definitionen von Religionen darf aber nicht als ein Leugnen des Gegenstandes „Religion“ verstanden werden. Schon vom Begriff her definiert sich Religionswissenschaft (wie Musikwissenschaft oder Sprachwissenschaft oder Literaturwissenschaft) durch ihren Gegenstand, den sie nicht exklusiv – das Interesse an ihrem Gegenstand müssen diese Disziplinen immer mit anderen Disziplinen teilen –, aber umfassend erforschen möchte.²² Die Konstitution dieses Gegenstands erfolgt dabei immer von einem vorwissenschaftlichen, einem Alltagssprachlichen Begriff her. Dieser benennt somit ein selbst standortbedingtes, ein sich auch wandelndes Interesse historischer Gesellschaften an diesem Gegenstand. In der wissenschaftlichen Reflexion wird dieser vorwissenschaftliche Begriff natürlich problematisch, werden die Grenzen von Geräusch und Musik, Zeichen und Sprache, Literatur und Text, wird auch das Vorverständnis von „Religion“ in Frage gestellt.

5 Historische Religionswissenschaft

Als Disziplin, die sich, wie eben festgestellt, über ihren je als „Religion“ bestimmten Gegenstand, nicht eine Epoche oder Raum definiert, muß Religionswissenschaft ihre Detailgegenstände ebenso in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften kontextualisieren wie nach möglichen Zusammenhängen eines Symbol- und Handlungssystems „Religion“ in der jeweiligen Gesellschaft fragen: Die Arbeit mit einem weiten Begriff von Religion hat diesen als fruchtbar erwiesen; „Religion“ hat sich als Beschreibungsmuster für einen oft großen Komplex von Vorstellungen, Handlungen und Institutionen als fruchtbar erwiesen, die damit erfaßten Gegenstände haben das Fach geprägt und lebendig gehalten.

Was heißt das methodisch? Die in der Erforschung von Kulturen und Traditionen entwickelten Modelle komplexer „Religion“ (ich vermeide bewußt den Ausdruck „Religionssystematik“) bekommen einen „heuristischen“ Charakter, das heißt, sie helfen eventuell sonst übersehene Abhängigkeiten aufzudecken oder regen die Überprüfung entsprechender Hypothesen an. Hier gewinnt der „Vergleich“ seinen besonderen Stellenwert: Wenn nicht eine vorausliegende Religionssystematik die Heuristik bestimmt, sondern an konkreten anderen Fällen gewonnene Befunde der Erforschung eines als „religiös“ in den Blick genommenen Sachverhaltes dienen sollen, bezeichnet man das als „Vergleich“, der durch die Befunde im Falle B wiederum auf die Interpretation des Falles A zurückwirken kann – wie auch ein abstraktes Modell in der Anwendung auf konkrete Fälle

²² Die Konstitution über den nicht exklusiven Gegenstand betont auch VOLKHARD KRECH, „Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2006), 97–113; dem dort vorgeschlagenen additiven Modell fehlt aber eine angemessene Berücksichtigung jüngerer geschichtswissenschaftlicher Positionen.

Modifikationen erfahren kann. Diese Form von Abstraktionen rechtfertigt den Begriff „Religionswissenschaft“ anstelle von „Religionsgeschichte“ ohne weiteres – wenn man im Auge behält, daß es sich um eine historische Religionswissenschaft, eine Disziplin handelt, die ihr Material wie seine Systematisierung in Grundbegriffen, Typologien und Kausalzusammenhängen allein aus der Geschichte, auch der jüngsten, gewinnt. Das gilt auch für phänomenologische Zugänge, die im Rahmen einer Religionswissenschaft nicht zu grundsätzlich gültigen, sondern nur zu personen-, gruppen- oder zeitbezogenen Aussagen führen können. Eine Trennung von Religionswissenschaft und Religionsgeschichte läßt sich so weder forschungspragmatisch noch erkenntnistheoretisch rechtfertigen. Eine „kognitive Religionswissenschaft“ wäre allerdings in der Tat eine andere Disziplin.

Die Betonung des Historischen – und damit unweigerlich auch der Historizität, der Zeitbedingtheit der eigenen Rekonstruktionen und Deutungen von Vergangenen oder Fremden²³ – kollidiert mit der Annahme, die Moderne sei eine Epoche, die von jeder Vergangenheit durch einen qualitativen Bruch getrennt sei: eine meiner Ausgangsbeobachtungen. Eine Disziplin, die ihr Profil aus der Behauptung der Kurzlebigkeit ihrer früheren Gegenstände gewinnen will – da sie schon die Überzeitlichkeit ihrer gegenwärtigen nicht erweisen kann –, verurteilt sich selbst zur Kurzlebigkeit. Diese Aussage entschärft nicht die Kritik an einer Religionswissenschaft, die sich in Exotismen, Primitives oder antike Hochkulturen flüchtet, eine Kritik, die WACH mit weit mehr Berechtigung äußern konnte, als das nach der zunehmenden Gegenwartsorientierung und Aufnahme sozialwissenschaftlicher Methoden zumal seit den 1980er Jahren²⁴ noch statthaft wäre.

Religionswissenschaft ist nur eine Disziplin unter vielen, die sich mit Religion beschäftigen – das hat sich seit JOACHIM WACH nicht verändert. Die Religionssoziologie und die Religionspsychologie gehören dabei sicher zu den ältesten von denen, die das Stichwort Religion im Titel führen (von der Theologie und Religionsphilosophie ganz zu schweigen, die heute in solchen Aufzählungen zumeist fehlen). Sie sind in ihrem Zugriff auf Religion fest im Kanon sozialwissenschaftlicher oder medizinisch-klinischer, verhaltenswissenschaftlicher Begriffe, Methoden und Systematiken verankert. Andere wie die Religionsgeographie sind eher Arbeitsgebiete oder Perspektiven geblieben als eigenständige Disziplinen geworden, haben – wie die Religionsethnologie – ihre Stärke gerade in ihrem festen Verbleib in den Mutterdisziplinen gewonnen. Ohne Überschneidungen – etwa in der historischen Soziologie gerade der des frühen zwanzigsten Jahrhunderts oder einer geisteswissenschaftlich orientierten Psychologie – zu leugnen, erschiene schon pragmatisch und wissenschaftsorganisatorisch die Einordnung

²³ Zu Recht von HANS G. KIPPENBERG, KOCKU VON STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003, 20f., zu einem Gliederungsprinzip ihrer Einführung gemacht.

²⁴ SHARPE (wie Anm. 21), 308f.

dieser Disziplinen als „Teildisziplinen der Religionswissenschaft“ lächerlich. Der diese Disziplinen einschließende Plural „Religionswissenschaften“, der die peinliche Unterordnung vermeidet, ist wie „Religious Studies“ aber nur eine bloße Sammelbezeichnung.

Wohl ist Religionswissenschaft als Disziplin, die sich durch ihren Gegenstand bestimmt, auf eine intensive Kenntnisnahme und Austausch mit diesen Nachbardisziplinen angewiesen, aber wo bleibt ihr Charakteristikum als lehr- und lernbares Fach, als Disziplin? Wie kann sie ihre in Deutschland immer wieder attackierte Eigenständigkeit als Disziplin behaupten? Meine These dazu lautet: Jenseits der Bestimmung durch einen vor-wissenschaftlichen Begriff von ihrem Gegenstand gelingt dies nicht. Es gelingt auch nicht über die Methode, etwa durch den Rückgriff auf den Vergleich, der ebenso als Charakteristikum der Soziologie gesehen wie von Historikern programmatisch angeeignet werden kann.²⁵ Aber auch der Rückzug auf die Religionsgeschichte, der sich durch die von mir zuletzt stark betonte Historizität des Gegenstandes nahe legen könnte, kann die Konstituierung des Faches nicht leisten. Versteht man Geschichte nämlich etwas enger, nicht als universale Kulturwissenschaft, der alle kulturellen Hervorbringungen in ihrer Veränderlichkeit und Vergänglichkeit aufgegeben sind, sondern als eine Disziplin, die sich aus der Aneignung von Vergangenheit als „Geschichte“ zur wissenschaftlichen Disziplin entwickelt hat, die dieses Vergewärtigen, auf die Gegenwart bezogenes Erzählen von Vergangenen methodisch kontrolliert unternehmen will²⁶ – versteht man Geschichte so, gibt es ein Interesse von Religionswissenschaft an gegenwärtiger Religion, das ihrer Verwandlung in Vergangenheit vorausliegt, auch wenn typische Formen historischer Quellenarbeit in dieser Gegenwart ebenso zu Hause sein können wie sozialwissenschaftliche Methoden in der Vergangenheit: Historische Sozialwissenschaft und Sozialgeschichte lassen sich nicht anhand ihrer Methoden oder ihrer Zeittiefe unterscheiden.²⁷

Das Interesse an Religion an etwas Gegenwärtigem ist aber nicht nur journalistischer Aktualitätsdrang, sondern notwendige Folge des Religionsbegriffes, der den Gegenstand des Faches konstituiert. „Religion“ – noch einmal, nicht als wissenschaftliche Definition, sondern als phänomenologisch zu klärender vorwissenschaftlicher Begriffsinhalt – impliziert eine überzeitliche Existenz des Phänomens, vor und nach jeder möglichen Veränderung – auch wenn der wissenschaftlichen Analyse die Fragen der Entstehung wie des Untergangs von Religion offen stehen. Für eine auf diesen Begriff bauende Religionswissenschaft ist Religionsgeschichte wichtig, weil es Religion gibt, nicht weil es eine Geschichte gibt, von der Religion ein Teil war. Damit rückt aber auch für das gegenwärtige

²⁵ PETER BURKE, *History and Social Theory*, Cambridge 1992, 22–28.

²⁶ Ich folge hier JÖRN RÜSENS Bestimmung von Historik (*Historische Vernunft: Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983).

²⁷ Siehe WALTER L. BÜHL, *Historische Soziologie: Theoreme und Methoden*, Münster 2003, 19–30.

Fachproblem die Wachse Problemkonstellation wieder heran: Auch Theologie und Religionsphilosophie sind direkt oder indirekt durch „Religion“ konstituierte Disziplinen, systematische Disziplinen, von denen sich Religionswissenschaft als eine „historische Religionswissenschaft“ – nicht als geschichtswissenschaftliche Teildisziplin Religionsgeschichte, sondern in Analogie einer historischen Sozialwissenschaft²⁸ – abgrenzen muß.

Zugegebenermaßen, mit ihrem Interesse an Religion ist auch eine solche historische Religionswissenschaft, wie soeben erläutert, implizit religionsfreundlich, aber mit ihrem aufdringlichen Blick aus einer anderen Perspektive, ihrem Interesse an Kontextualisierung und Vergleich ist sie immer auch ein Störfaktor für die Identität ihrer Gegenstände, ein Akteur, der Gegen-Geschichten (*counter-histories*) erzählt.²⁹ Solches historisches Erzählen – nicht die einzige, aber eine zentrale Form der Darstellung der Ergebnisse historischer Forschung – ist nicht nur erinnernde traditionale Erzählung, sondern auch orientierende exemplarische und kritische Erzählung, die im genetischen Erzählen Veränderungen als das bleibende Moment von Geschichte verdeutlicht.³⁰ Die Existenz ihres Gegenstandes nimmt die Religionswissenschaft davon aber aus – jedenfalls im vorwissenschaftlichen Prozeß, sich als Disziplin selbst zu konstituieren.

Es kann der Pragmatik, den Grenzen des eigenen Leistungsvermögens wie den Zwängen wissenschaftlicher Arbeitsteilung, geschuldet sein, dass sich „Religionsgeschichte“ als ein Arbeitsprofil ergibt. Das Komplementär dazu ist aber nicht eine „systematische Religionswissenschaft“, ist auch nicht etwa die typischerweise gegenwartsbezogene Religionssoziologie, die ihren archimedischen Punkt in der „Gesellschaft“ sucht. Das disziplinär Bestimmende bleibt der in all seiner Fraglichkeit hinzunehmende Gegenstand „Religion“. Diese Spannung gilt es auszuhalten. Der Begriff einer „historischen Religionswissenschaft“ will auf diese Spannung hinweisen und vor der Versuchung warnen, vor der aufdringlichen Gegenständigkeit des Begriffs zu kapitulieren und die Spannung durch die Flucht in eine „systematische Religionswissenschaft“ aufzulösen. Insofern ist das Adjektiv „historisch“ tautologisch, lediglich explizierend. Eine Teildisziplin der Religionswissenschaft will es nicht begründen. „Religionswissenschaft“ und „historische Religionswissenschaft“ sind insofern Synonyme. Und wenn man von WACH den Historismus abzöge, wäre es „Religionsgeschichte“ auch noch. Aber diese Subtraktion ist keine historisch zulässige Methode.

²⁸ Vgl. das ebd. vorgelegte Konzept einer „historischen Soziologie“.

²⁹ PHILIPPE BORGEAUD, *Aux Origines de l'Histoire des Religions*, Paris 2004, 212.

³⁰ JÖRN RÜSEN, *Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens*, Frankfurt a.M. 1990, 171–174.