

Helmut Zander

Geschichtswissenschaften und Religionsgeschichte

Systematische Überlegungen zur Deutungskonkurrenz zwischen allgemeiner Geschichte, Kirchengeschichte und Religionswissenschaft

erscheint in: Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, hg. v. G. M. Hoff / H. Waldenfels, Stuttgart: 2008, S. 23-43

1. Aufstieg der neuen Religionsgeschichte

„Die“ Religion kehrt gerade „wieder“, wenn man dem Zeitgeist glaubt – quod est disputandum. Aber an der Blüte einer neuen Religionsforschung in den Kulturwissenschaften besteht kein Zweifel, und sie steht hinsichtlich der allgemeinen Geschichtswissenschaft, der Kirchengeschichte und der Religionswissenschaft im Zentrum der folgenden Überlegungen. Dabei geht es, beschränkt auf Deutschland, vor allem um methodische Zugänge und disziplinitische Ausrichtungen, weniger um Fragen der konkreten Forschungsfelder.

Den Boom der Religionsforschung erleben wir nach Jahrzehnten der Marginalisierung oder Ausgrenzung religionshistorischer Fragen. Die Soziologie kam lange ohne eine Religionssoziologie aus, die Religionspsychologie besaß in Deutschland kein akademisches Standbein, um Religion als Faktor in der Ökonomie wussten seit dem Ende historischen Schule der Nationalökonomie außer eingefleischten Max Weber-Liebhabern nur wenige. Und die traditionellen akademischen Deutungsagenturen hatten sich in Nischen eingerichtet: Die Kirchengeschichte ruhte weitgehend in der Erforschung der hegemonialen Großkirchengeschichte, die Religionswissenschaft war in die Welt der außereuropäischen Religionen geflüchtet, die Geschichtswissenschaft hatte es mit der Mittelalter- und Reformationsforschung grosso modo bewenden lassen, die Europäische Ethnologie immerhin die „Volksreligiosität“ zu erfassen versucht. Es ist nun unfair, gerade die Disziplinen an den Pranger zu stellen, die das Thema Religion in Zeiten der Säkularisierungseuphorie präsent hielten, aber es bleibt dabei: Die Erforschung der Religion, namentlich die historische Forschung, um die es im folgenden geht, war nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem randständig geworden.

Drei Gründe scheinen mir dafür wichtig: Zum einen wurde Religion in den Modernisierungstheorien, die die intellektuellen Leitkulturen prägten, im Rahmen von Säkularisierungstheorien als dramatisch zurückgehender oder gar als absterbender Faktor betrachtet. Die Beschäftigung mit der Religionsgeschichte geriet unter Relevanzvorbehalt. So entstanden massive Fehlwahrnehmungen, in denen etwa das eminent religionsproduktive 19. Jahrhundert zu einer religiösen Krisenzeit verkam. Ein signifikantes Beispiel ist dafür Hans Ulrich Wehler, der in seiner kleinen Geschichte des Wilhelminischen Kaiserreichs von 1871-

1918 das Thema Religion 1973 in schroffer Kürze unter dem Stichwort „Legitimationsideologie“ abfertigte.¹

Zum anderen hatte die Kirchengeschichte das Themenfeld bis auf die genannten Felder Mittelalter und Reformation nahezu monopolistisch verwaltet – und dabei Beträchtliches geleistet: Quelleneditionen, Einzelstudien und Gesamtdarstellung liegen für alle Epochen vor – über Defizite ist unten zu sprechen. Nur wenn man diese Leistungen der Kirchengeschichte würdigt, versteht man, warum sich andere Fächer nicht in größerem Ausmaß mit der Geschichte der Kirchen beschäftigten. Auch die Religionswissenschaft bot hier keine Alternative, da sie die europäische Religionsgeschichte den Theologien überließ.

Drittens gab es soziologische Gründe für den Rückgang des Themas Religion, deren Relevanz für die universitäre Beschäftigung nur schwer einzuschätzen ist: Der Rückgang der Kirchenzugehörigkeit, der Machtverlust der großen Kirchen, die die biographische Distanzierung vieler Forscher vom Thema Religion oder die antireligiöse Indoktrination in Ostdeutschland. Warum auch immer – jedenfalls summierten sich die Defizite in der historischen Religionsforschung in Deutschland:

- Ganze Epochen wurden religionshistorisch fast zu einer terra incognita: die nachreformatorische Frühe Neuzeit etwa oder das 19. und 20. Jahrhundert.
- Die Theorieinnovationen der Geschichtswissenschaft gingen an der Religionsforschung vorbei. In der historischen Sozialforschung etwa blieb Religion marginal, wenn auch mit Ausnahmen, etwa in der Katholizismusforschung oder im Werk Wolfgang Schieders. Die Selbstverständlichkeit, mit der in der französischen Schule der „Annales“ Religion thematisiert wurde, besaß in Deutschland kein Pendant.
- Gegenstandsbereiche außerhalb der etablierten Themenfelder wurden nicht eröffnet, Esoterikforschung etwa gab es nicht.
- Religionsforschung wurde isoliert, sie verschwand als Querschnittsthema und geriet in die Hände disziplinärer Spezialisten.

Dies ist eine grobe Skizze, die vielen, die trotz des widrigen Zeitgeistes institutionell oder mit persönlichen Interessen Religionsforschung betrieben, wie gesagt, Unrecht tut. Aber den Rückgang des Themas Religion in den historisch arbeitenden Fächern kann man nicht bestreiten.

¹ Wehler, Hans Ulrich, Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918 (¹1973), Göttingen ⁶1988, 118. – Die Literaturangaben sind auf Werke grundlegender Bedeutung und auf Zitatnachweise beschränkt. Monographische Veröffentlichungen von einzelnen Historikerinnen und Historikern sind über den „Karlsruher Virtuellen Katalog“ sowie über persönliche homepages ermittelbar.

2. Geschichtswissenschaft und Religionsforschung – alte Entfremdung und neue Liebe

Dies änderte sich – und ich bleibe bei der deutschen Situation – in der allgemeinen Geschichtswissenschaft in den achtziger Jahren, als der Protestant Thomas Nipperdey eine Gesamtdeutung des 19. Jahrhunderts vorlegte und darin der Religion eine zentrale Stellung zuwies – darin übrigens ein Schüler des Katholiken Franz Schnabel, der die letzte Gesamtdarstellung dieses Zeitraums zwischen 1929 und 1937 vorgelegt und ebenfalls Religion intensiv berücksichtigt hatte. Im Rückblick nach zwanzig Jahren wird klar, dass Nipperdeys Werk den Deckel von der Religions-Büchse der Pandora hob. Seitdem hat sich eine historische Religionsforschung entwickelt, gestützt durch wissenschaftsinterne wie -externe Entwicklungen: von der Revision der Säkularisierungsthese bis zur Politisierung von Religion im Islamismus, vom Untergang der staatlich verordneten Religionskritik nach 1989 in den ehemaligen „Ostblock“-Staaten bis zum Aufstieg der Religionsthematik nach dem Anschlag vom 9. September 2001, von der Faszination an buddhistischen Versenkungstechniken bis zur Dynamik des charismatischen Christentums gibt es makrosoziale Entwicklungen, die dieses neue Interesse befördert haben.

Versucht man, Schneisen die neue Forschungslandschaft zu schlagen, ist dies schon angesichts der Vielfalt religionshistorischer Forschungen innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft nicht leicht, und deshalb ist die folgende Liste eine arbiträre und exemplarische Auswahl in systematischer Absicht:

1. *Vertiefungen*. Die allgemeine Geschichtswissenschaft hat in einigen Feldern beharrlich weitergearbeitet, etwa in der Kartierung des frühneuzeitlichen Katholizismus (Anton Schindling, Tübingen), in der Aufarbeitung der Reformation (Luise Schorn-Schütte, Frankfurt a. M.), im Verhältnis von Staat und Kirche (Werner K. Blessing, Erlangen; Anselm Doering-Manteuffel, Tübingen) oder von Arbeiterschaft und Religion (Josef Mooser, Basel).
2. *Neue Präsenz*. Religion ist wieder ein „normales“ Element historischer Forschung. Exemplarisch steht dafür der genannte Hans Ulrich Wehler (Bielefeld), der in seiner „Deutschen Gesellschaftsgeschichte“ gegenüber seiner Einschätzung in der Geschichte des Kaiserreichs eine Wendung um 180 Grad vollzogen hat und dem Faktor Religion breiten Raum zuweist.
3. *Neue Felder*. Monika Neugebauer-Wölk (Halle) integriert im Rahmen der Aufklärungsforschung Themen, mit dem man sich über Jahrzehnte diskreditierte: die Freimaurer- und Esoterikforschung. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Berlin) und Martin Mulrow (Gotha) belegen, dass die marginalen Strömungen der intellectual history der Frühen Neuzeit ins Zentrum der „hegemonialen“ Kultur führen. Lucian Hölscher (Bochum) erforscht die Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, indem er seinen Forschungsfinger auf Leerstellen der Geschichtswissenschaft legt (politische Transformationen der Theologie, Dissenter).

4. *Revision etablierter Deutungsmuster.* Wolfgang Reinhard (Freiburg i.B.) und Heinz Schilling (Berlin) stellen mit der Konfessionalisierungsthese die Frage, in welchem Maß die neuzeitlichen Kirchenformen Inventionen sind. Peter Hersche (Bern) macht in seiner Geschichte des katholischen Barock (übrigens kritisch gegenüber der Konfessionalisierungsthese) deutlich, wie stark die protestantisch geprägte Geschichtswissenschaft das Verstehen anderer Konfessionskulturen fast unmöglich gemacht hat. In der Mittelalterforschung wankt das Bild eines (weitgehend) monokulturellen „Abendlandes“. Im DFG-Schwerpunktprogramm „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“ geht es um die Spannung zwischen der „Einheit“ des „christlichen Abendlands“ und der Geschichte transnationaler Religionskulturen: Michael Borgolte (Berlin) hat das „christliche“ Mittelalter in ein Netzwerk der drei großen monotheistischen Religionen aufgelöst, Nikolas Jaspert (Bochum) und Klaus Herbers (Erlangen) erforschen die Zonen christlich-jüdisch-muslimischer Wechselbeziehungen.

Diese neue Liebe zur Religionsforschung wirkt sich inzwischen auch auf die institutionellen Strukturen in der Geschichtswissenschaft aus. In Konstanz wurde 2007 aus Mitteln des Exzellenzwettbewerbs eine Professur für „Geschichte der Religionen und des Religiösen in Europa“ (besetzt mit Dorothea Weltecke) eingerichtet. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft fördert in Halle eine Forschergruppe zur „Aufklärung im Bezugfeld neuzeitlicher Esoterik“ (Monika Neugebauer-Wölk) und in Bochum ein Projekt zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik (Lucien Hölscher/Frank Bösch).

3. Methodische Fragen im Kontext der allgemeinen Historiographie

Wenn die allgemeine Geschichtswissenschaft die Religion neu als Thema entdeckt, bedeutet dies nicht, dass sie dabei neue, religionspezifische Methoden entwickeln würden. Allerdings hat sie den Methodenkanon in den letzten Jahrzehnten beträchtlich aufgefächert:² Neben die dominierende Politik- und Ereignisgeschichte trat Ende der 1950er Jahre die Sozialgeschichte, die Derivate wie die Mikrogeschichte, die Mentalitätsgeschichte oder die Diskurstheorie freisetzte. Ihr übergreifender Deutungsanspruch in den sechziger und siebziger Jahren erhielt in den neunziger Jahren Konkurrenz durch die Kulturgeschichte, die Politik- und Sozialgeschichte in einem weiten Kulturbegriff aufhob. In den letzten fünfzehn Jahren erlebte das Fach dann in immer schnellerer Folge methodische „turns“: den anthropological turn, der eine historische Anthropologie begründete, den linguistic turn, der historische Ereignisse als sprachliche Konstrukte untersuchte, den iconic turn, der dem Fach

² Beispielsweise Baberowski, Jörg, Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault, München 2005; Raphael, Lutz: Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart, München 2003; Iggers, Georg G.: Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang, Göttingen 2007.

den Zugang zu den weitgehende ignorierten Bildern als Quellen öffnete und die Disziplingrenze zur Kunst- respektive Bildwissenschaft erniedrigte, oder den spatial turn, der den Raum als historische Fundamentalkategorie zu installieren beanspruchte. Alle diese Methoden sind auf religionshistorische Themen anwendbar, weder für eine Ausgrenzung der Religionskunde noch für spezifisch religionskundliche Methoden gibt es Gründe – und die polemischen Auseinandersetzungen um die Legitimität konkurrierender Ansätze gehören der Vergangenheit an.

In der Anwendung dieser Methoden besitzt die Geschichtswissenschaft innerhalb der religionshistorisch arbeitenden Fächer einen Sonderstatus, denn die hohe Anzahl der Lehrstühle, die weit über die historisch ausgerichteten Lehrstühle in den Theologien und der Religionswissenschaft hinausgehen, führt zu einem faktischen quantitativen Übergewicht. Kirchengeschichte und Religionswissenschaft werden deshalb zu Spezialdisziplinen, die institutionell außerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft angesiedelt sind. Zudem gibt es forschungspragmatische Differenzen, da Religion stärker in die allgemeine Geschichte eingebunden bleibt. Natürlich wird auch in den kleineren Fächern Religionsgeschichte im Kontext von politischer Geschichte, sozialen Stratifikationen oder mentalen Dispositionen analysiert, aber sie blieben doch in ihren Forschungskapazitäten beschränkt.

In der historischen Religionsforschung spielt selbstverständlich, wie in allen Fächern, das persönliche Verhältnis von Forscherinnen und Forschern zu ihrem Gegenstand eine Rolle, aber in der Religionskunde ist dieser Bereich extrem virulent, weil existenzielle Überzeugungen über „Gott und die Welt“ berührt sind und die Forschung beeinflussen: religiöser oder antireligiöser Habitus, Nähe oder Distanz zu religiösen Organisationen und ihren weltanschaulichen Annahmen, biographische Verletzungen oder beeindruckende Erfahrungen. Deshalb stammen die entscheidenden Arbeiten zum Kulturprotestantismus von Protestanten und zum Sozialkatholizismus von Katholiken, und generell kann man davon ausgehen, dass religionsaffine Menschen überproportional häufig religionshistorische Themen bearbeiten. Natürlich sollten persönliche Konfessionen im methodischen Atheismus und aufgrund methodisch kontrollierter Analyseverfahren weder bei der Quellenanalyse noch bei der Deutung durchschlagen, doch weiß jeder, dass die Dialektik von Erkenntnis und Interessen in Biographien die idealtypische Trennung von Faktenerhebung und Interpretation unterläuft. Normative Faktoren spielen auch in formalisierten und intentional nichtnormativen Verfahren eine wichtige Rolle, von der reflektierten Selektion von Quellen bis zu den nicht bewussten und deshalb nicht reflektierbaren Interessen der Forscherin oder des Forschers. Es gibt nur einen asymptotischen Prozess der Annäherung an ein Ideal der Kontrolle subjektiver Intentionen, der dann scheitert, wenn Forscherinnen oder Forscher glauben, diese Dimension ausgeschaltet oder kontrolliert zu haben.

Die Reflexion subjektiver Haltungen in der allgemeinen Geschichtswissenschaft führt zu zwei zentralen Konsequenzen:

- Die Geschichtswissenschaft bietet eine radikale Außenperspektive auf Religion und beansprucht nicht, über die Wahrheit oder die weltanschauliche Plausibilität einer

Religion zu entscheiden, auch nicht über die Konsistenz eines religiösen Sinnangebotes. Ihr Gegenstand ist vielmehr die Rede von religiösen Menschen über ihre Religion und die religiöse Praxis von Anhängern. Ein Gegenstand, der religiösen Menschen „heilig“ ist, wird mit methodischem Atheismus analysiert.

- Die Geschichtswissenschaft entfremdet die historischen Formen religiöser Theorie oder Praxis existenziellen oder gegenwärtigen Interessen. Sie beansprucht, Fremdheit zu erzeugen und vergangene Epochen gerade in ihrer Differenz zur Gegenwart zu verstehen. Dieser „garstige Graben“ (G. E. Lessing) des Historismus³ ist mit der Philologisierung der Textwissenschaften seit dem 16. Jahrhundert aufgerissen. Er wird gegenüber religiösen Lektüren der Geschichte brisant, insofern diese auf intuitives Verstehen oder existenzielle Anverwandlung zielen. Diese Historisierung stellt demgegenüber jeden Anspruch auf „unmittelbares“ Verstehen unter Projektionsverdacht.

4. Die Kirchengeschichte

Die Erforschung der Geschichte der Kirchen war für viele historische Gegenstände, insbesondere wenn man die historische Bibelkunde mit ihren philologischen und kulturhistorischen Forschungen einbezieht, die Wiege der europäischen Geschichtswissenschaft. Die an den theologischen Fakultäten institutionalisierte Kirchengeschichte erforschte weite Teile der europäischen Religionsgeschichte lange mit einer nahezu monopolistischen Deutungshoheit, etwa die antike Christentumsgeschichte, die Spiritualitätsgeschichte oder die Liturgiegeschichte – um exemplarisch drei kategorial unterschiedliche Felder zu nennen. Bis heute besitzt die Kirchengeschichte in diesen und anderen historischen Feldern die größte religionshistorische Kompetenz – nicht zuletzt, weil die allgemeine Geschichtswissenschaft die Konkurrenz häufig nicht aufnahm. Das Verhältnis zwischen allgemeiner und Kirchengeschichte ist allerdings im 20. Jahrhundert in Fluß geraten, wie sich an drei Bereichen ablesen lässt:

(1.) Methodik. In der Anwendung methodischer Verfahren gibt es keine prinzipiellen Unterschiede zwischen der Kirchengeschichte und anderen historischen Fächern an den Universitäten. Allerdings kam keine Methodeninnovation der letzten Jahrzehnte aus der Kirchengeschichte. Selbst ein Ansatz, der die Geschichte beider Großkirchen zuinnerst betrifft, die Konfessionalisierungsthese, wurde außerhalb der Kirchengeschichte entwickelt, und eine Ritualtheorie, die augenblicklich an der Religionswissenschaft in Heidelberg diskutiert wird, ist nicht in der historischen Liturgiewissenschaft entstanden.

³ Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932, hg. v. O. G. Oexle, Göttingen 2007; Oexle, Otto Gerhard: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne, Göttingen 1996; Wittkau, Annette: Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems (¹1992), Göttingen ²1994.

(2.) Gegenstandsbereich. Hier hingegen fallen Unterschiede ins Auge: Die Kirchengeschichte besitzt gegenüber der allgemeinen Geschichtswissenschaft ein eingeschränktes Forschungsfeld, die Geschichte „der Kirche(n)“ eben, wobei die Konfessionen zuallererst ihre eigene Geschichte erforschten. Dabei gab es nochmals interne Selektionen. Die protestantische Geschichtsschreibung konzentrierte sich auf die Reformationszeit, wohingegen die protestantische Orthodoxie der Frühen Neuzeit nur schwach erforscht wurde. Die Mittelalterforschung wurde zu einer katholischen Domäne, wobei die protestantische Forschung in diesem Zeitraum einen Schwerpunkt auf der Dissenterforschung besaß, weil sie hierin Vorläufer der Reformation sah. Bei der Antike teilten sich die Interessen. Erforschten Protestanten eher das Frühchristentum auf der Suche nach der „wahren“ vorreformatorischen Christenheit, hatten Katholiken weniger Probleme damit, in einem weiten Traditionsverständnis auch die staatskirchliche Tradition der Spätantike mitzuerforschen. Die Besetzung von Gegenstandsbereichen konnte auch in polemischer Absicht geschehen, etwa die katholizismuskritische Initiierung der Hexenforschung im Kulturkampf des 19. Jahrhunderts durch Protestanten.

Aufgrund der Orientierung auf die großen Konfessionskirchen und aufgrund der dogmatischen Definition von Kirche, die meist mit der Semantik von Häresie und Sekte und nicht mit derjenigen von Alterität und Differenz arbeitete, blieben weite Teile der Christentumsgeschichte unerforscht: die meisten kleinen christlichen Gemeinschaften, synkretistische Strömungen oder hybride Biographien. Auch fehlten die nichtchristlichen Religionen im kirchenhistorischen Forschungsfeld und entstanden seit dem 19. Jahrhundert aus den Philologien heraus als eigene Fächer (Judaistik, Islamwissenschaft, Indologie). Natürlich gehören die nichtchristlichen Religionen nicht zum Definitionsbereich der Kirchengeschichte, betreffen sie aber unter zwei Rücksichten doch: Zum einen erkennt man die Eigenheiten des Christentums nur in der Differenz zu anderen Religionen; komparative Fragen fanden fast nur (aber immerhin) in der Missionsgeschichte Platz, die allerdings das normative Präjudiz einer theologischen Fundierung besitzt. Zum anderen unterstellt die Rede von „den“ Kirchen und „den“ Anderen scharfe Außengrenzen, die es so nicht gibt.

Eine Antwort auf dieses Problem lautet, die Kirchengeschichte in eine Kulturgeschichte des Christentums aufzuheben, wie sie im liberalen Protestantismus, etwa bei Ernst Troeltsch oder seinem Schüler Walter Köhler angedacht wurde. Diese Tendenz, die ein geschärftes Bewußtsein für die nichttheologischen Dimensionen der Kirchengeschichte voraussetzt, ist in den letzten Jahren stärker geworden. Vielleicht am deutlichsten wurde sie sichtbar in der Umbenennung der „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte“ in „Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte“ im Jahr 2004. Dahinter steht eine verstärkte interreligiöse und interdisziplinäre Orientierung, die Urs Allematt als „Ausdruck der kulturgeschichtlichen Wende“ der Kirchengeschichte verstand.⁴

⁴ Vgl. die Debatte zur Namensänderung der „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte“ die Beiträge in: ZSKG (96) 2002, 171-185.

(3.) Theologische Normierungen. Die traditionelle Normierung der kirchenhistorischen Gegenstandsbereiche hing eng mit dem Verständnis der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin, häufig in der Deutung als „Heilsgeschichte“, zusammen.⁵ Diese Beziehung zur dogmatischen Reflexion wird heute von Kirchenhistorikern höchst differierend bestimmt:⁶

- In der deutschen protestantischen Kirchengeschichtsforschung hat sich wohl mehrheitlich eine theologische Bindung erhalten, häufig im Rückgriff auf eine „Kirchengeschichte als Auslegung der Heiligen Schrift“, die Gerhard Ebeling 1946 propagiert hatte. Dabei spielte eine Abgrenzung von der Entmachtung der Kirchengeschichte im Offenbarungsbegriff der Dialektischen Theologie Karl Barths, die dieser gegen den Historismus in der Theologie vorgenommen hatte, eine wichtige Rolle.⁷ In der katholischen Kirchengeschichtsschreibung wurden, ebenfalls in der unmittelbaren Nachkriegszeit, analoge Positionen formuliert. Hubert Jedin etwa konzipierte in seiner „heilsgeschichtlichen“ Perspektive Kirchengeschichte als „historische Theologie“ mit dem Anspruch, „durch das Werden in der Zeit zum überzeitlichen Wesen [der Kirche] vorzudringen“⁸.
- Man kann aber die Kirchengeschichte auch frei von theologischen Normen konzipieren. Dies ist teilweise in den protestantischen Niederlanden geschehen, wo man die historischen Fächer von der systematischen Theologie trennte. Vergleichbar radikale Positionen finden sich in Deutschland etwa bei dem katholischen

⁵ Ich beschränke mich auf die evangelische und katholische Kirchengeschichte. Analoge Fragen wären für die Geschichte des Judentums und des Islam zu stellen, sofern sie in kirchenvertrags- respektive konkordatsähnlichen Strukturen an den Universitäten etabliert werden.

⁶ Aus dieser dichten Debatte nenne ich nur wenige neuere Publikationen, die die ältere Literatur erschließen: *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hg. v. W. Kinzig u.a., Leipzig 2004; Kurt Nowak, *Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie*, in: ders., *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984 -2001*, Stuttgart 2002, 464-473; aus allgemeinhistorischer Perspektive vgl. Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg i.B. u.a. 2006, I, 51-55.

⁷ Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Auslegung der Heiligen Schrift* (1947), in: ders., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964, 9-27. Vgl. auch Albrecht Beutel, *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94/1997, 84-110; ders., *Kirchengeschichte als Auslegung der Heiligen Schrift. Ein tragfähiges Modell?*, in: *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hg. v. W. Kinzig u.a., Leipzig 2004, 103-118.

⁸ Hubert Jedin, *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 1, Freiburg i.B. u.a. 1966, 24. 15. Die Aussagen stammen aus den Jahren 1952 und 1947.

Kirchenhistoriker Hubert Wolf, der zwar die institutionelle Verankerung der Kirchengeschichte in der theologischen Fakultät nicht revidieren möchte, wohl aber die kirchenhistorische Forschung ohne dogmatische Vorgaben betreibt und der den nichttheologischen historischen Zugriff zum kritischen Angelpunkt gegenüber der normativ arbeitenden systematischen Theologie macht.⁹

Kirchenhistoriker treten aber in beiden Fällen nicht zwingend in eine kategoriale Differenz zur allgemeinen Geschichtswissenschaft, sondern nur dann, wenn theologische Positionen in die Voraussetzungen aufgenommen werden, also nicht in den Deutungen liegen. Wo etwa protestantische Historiker das Christentum im Schriftprinzip zu sich selbst kommen sehen oder katholische Historiker in der hierarchisch verfassten Kirche eine transzendente Ordnung erkennen oder Theologen beider Konfessionen Geschichte als einen Offenbarungsprozess verstehen, erkennt die allgemeine Geschichtswissenschaft nur Diskussionen über ein kirchliches Selbstverständnis. Nur in dieser traditionellen Konzeption macht die abgrenzende Rede von einer „Profangeschichte“ Sinn.¹⁰

In der theologieinternen Debatte ist die Position der Kirchengeschichte allerdings komplizierter, weil sie nicht nur theologische Voraussetzungen implantieren kann, sondern mit der nichttheologischen Forschung die theologische Reflexionsfächer, zwingt, die Historizität ihrer dogmatischen Theoriebildung zu reflektieren.¹¹ Die historische Kritik durch die Kirchengeschichte zog mithin eine Historisierung der Dogmen und ihrer theologischen Ansprüche nach sich, wodurch die Kirchengeschichte in eine innertheologische Opposition zu solchen dogmatischen Ansprüchen geriet, die sich historisch nicht fundieren ließen. Über diesen Umweg macht die Kirchengeschichte ihre potentiell theologische Prägung zu einem Gegenstand der innertheologischen Debatte.

Dieser Weg zu einer „fundamentaltheologischen“ Funktion der Kirchengeschichte wird seit der historisch-kritischen Forschung der Frühen Neuzeit gegangen. Dazu gehört die philologische Textkritik seit dem 15. Jahrhundert (Gianozzo Manetti, Lorenzo Valla) oder im 19. Jahrhundert die Kontextualisierung der Christentumstradition in die antiken und altorientalischen Kulturen.¹² Beide Konfessionen haben, mit zeitlichen Verschiebungen, im

⁹ Hubert Wolf, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zur Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie, in: *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hg. v. W. Kinzig u.a., Leipzig 2004, 53-65.

¹⁰ Victor Conzemius, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin, in: *RQ* (80) 1985, 31-48, S. 37.

¹¹ Vgl. Conzemius, ebd., 33-36, und Wolf: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?

¹² Zu den schon im 16. Jahrhundert dramatischen Wirkungen der Historisierung vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Spiritualistische Exegese im Streit. Brenz, Soto,*

19. und 20. Jahrhundert den historisch-kritischen Paradigmenwechsel vollzogen: Der Protestantismus begann in seinem liberalen Wissenschaftsflügel mit der historisch-kritischen Exegese und der Religionsgeschichtlichen Schule, die katholische Kirche folgte vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Anerkennung der Geschichtlichkeit der Kirche und der Akzeptanz der historisch-kritischen Methoden. Damit ist die Spannung zwischen theologischer und nichttheologischer Kirchengeschichtsschreibung ein integraler Teil der Reflexion über die Stellung der Kirchengeschichte an theologischen Fakultäten.

Diese (potentielle) theologische Dimension des Selbstverständnisses der Kirchengeschichtsschreibung wird wissenschaftstheoretisch kontrovers diskutiert. In einem weberianischen Wissenschaftsverständnis,¹³ in dem normative Positionen nicht in die wissenschaftliche Methodologie, sondern in das Subjekt des Forschers gehören, kann man der Kirchengeschichte das Wissenschaftsverständnis grundsätzlich absprechen, wenn sie theologische Voraussetzungen und nicht nur Wertungen beansprucht. Akzeptiert man hingegen, dass jedes Fach Interessen besitzt und sie offenlegen und in den Konsequenzen für den Forschungsprozess reflektieren muss, ohne diese normativen Positionen prinzipiell eliminieren zu können, also einen unabschließbaren Reflexionsprozess auf die Erkenntnisinteressen konzidiert, dann ist die Kirchengeschichte eine Variante der Reflexion auf das Erkenntnisinteresse. Sie hält dann der allgemeinen Geschichte und der Religionswissenschaft in exponierter Weise die Dialektik von Erkenntnis und Interesse vor Augen, die jedwedes wissenschaftliche Vorgehen impliziert.

Die Kirchengeschichte kann allerdings in diesem Wissenschaftsverständnis ein Sonderfall sein, wenn die theologischen Grundlagen als prinzipiell nicht revidierbar betrachtet werden. Darin unterscheidet sich die Kirchengeschichte von allen anderen Verfahren historischer Analyse, und daran entzündet sich die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Kirchengeschichte und letztlich der Theologie überhaupt. Jedenfalls wird immer dann ein Ideologieverdacht geäußert, wenn Fächer der Theologie die theologische Bindung nicht reflektieren. In der Pragmatik des Wissenschaftsbetriebes keimt dieser Verdacht bereits, wenn sie diese Bezüge nicht schon in besonderer Schärfe reflektieren. Nun liegt auch in anderen Fächern die Steuerung von Forschungsinteressen durch forschungsfremde Normen auf der Hand, aber die potentielle Irreversibilität einer theologischen Grundlegung, also die genannte Verlagerung von theologischen Normen aus den Wertungen in die Voraussetzungen, bleibt ein Punkt, an dem die Kirchengeschichte Anfragen nichttheologischer Disziplinen gewärtigen muss.

Schwenckfeld, Flaccius (¹2002), in: ders., *Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichte und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2007, 23-51.

¹³ Diese Variante der Wissenschaftstheorie mit ihrer Verlagerung normativer Fragen ins forschende Subjekt hat mit der Wiederentdeckung Max Webers in den letzten Jahren an Boden gewonnen. Allerdings kann man Wissenschaft auch Form systematisierter Generierung und Deutung von Wissen verstehen; dann wird die Werturteilsfrage Teil einer wissenschaftsinternen Debatte.

5. Religionsgeschichte im Rahmen der Religionswissenschaft

Zwischen den gerade genannten großen Akteuren der geschichtswissenschaftlichen Forschung, der allgemeinen Geschichte und den Kirchengeschichten in den theologischen Fakultäten, entstand am Ende des 19. Jahrhunderts die Religionsgeschichte, die sich erst langsam zur Religionswissenschaft erweitert hat¹⁴. Angesichts der besetzten historischen Forschungsfelder und der Herkunft vieler Fachvertreter aus der (protestantischen) Theologie überließ sie die Christentumsgeschichte und überhaupt die europäische Religionsgeschichte den etablierten Fächern und konzentrierte sich auf die außereuropäischen Religionen, neben den „Naturreligionen“ vor allem auf Buddhismus und Hinduismus sowie auf den Islam, wo die Religionswissenschaftler in Deutschland respektive die religionshistorisch arbeitenden Philologen ein hohes Niveau erreichten. Aber für die europäische Religionsgeschichte fiel die religionswissenschaftliche Religionsgeschichte als Deutungsangebot weitgehend aus.

Dies ändert sich in den letzten zehn Jahren, in denen die Religionswissenschaft die europäische Religionsgeschichte entdeckt. Diese Entwicklung hat viele Väter und Mütter: von der religiösen Globalisierung, die regionale Identitäten thematisierte, über die gesellschaftliche Pluralisierung der religiösen Landschaft, die die Frage nach der historischen Pluralität stellen ließ, über die drittmittelrelevante Eröffnung neuer Forschungsfelder bis zu den persönlichen Interessen von Religionswissenschaftlern. Bemerkenswerterweise begann die religionswissenschaftliche Erforschung europäischer Religionskulturen bei dissentierenden Gruppen: der (gescheiterte) Antrag auf einen Sonderforschungsbereich Esoterikgeschichte an der Universität Erfurt gehört ebenso dazu wie die Forschungen zu minoritären Religionsgemeinschaften in Europa, wie sie Christoph Auffahrt (Bremen) durchführt.¹⁵ In dieser Neuausrichtung der Religionswissenschaft über „Rand“themen spiegeln sich mehrere Momente: Es geht um Versuche, die europäische Religionsgeschichte von den leeren Forschungsstellen her zu erforschen; es geht auch um eine kritische Gegenlektüre der kirchenhistorischen Forschung, bei der man die Ausgrenzung nichthegegonialer Gruppen oder der „dunklen“ Seite der Kirchengeschichte sieht; schließlich ist die Religionswissenschaft ein kleines Fach, dem die manpower fehlt, um in den großen, elaborierten Forschungsfeldern mit der allgemeinen und der Kirchengeschichte zu konkurrieren. Allerdings ändert sich auch hier die Situation. Die Einrichtung einer Professur für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt „Religionen in Europa“ an der Universität Fribourg oder die hälftige Umwidmung des ehemaligen Max Planck-Instituts für

¹⁴ Umbenennung des Dachverbandes, der „Deutschen Gesellschaft für Religionsgeschichte“, in „Deutsche Gesellschaft für Religionswissenschaft“ erst 2005.

¹⁵ Transregio-Sonderforschungsbereich 1907: „Religiöser Pluralismus in Europa“ (Universitäten Erfurt/Bremen), 2000; Christoph Auffahrt u.a., Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte, Berlin/Münster 2007.

Geschichte in Göttingen in ein religionswissenschaftliches Forschungsinstitut sind dafür Indizien.¹⁶

Häufig stärker als über Inhalte hat die Religionswissenschaft über ihr Selbstverständnis debattiert, und dies anhand von drei Komplexen:

(1.) Religionsdefinition. Die Debatte um das begriffliche Zentrum der Religionswissenschaft war eine „unendliche“ Geschichte, weil angesichts der Heterogenität der Religionen kein einheitlicher Begriff möglich war und der Religionsbegriff als Produkt der neuzeitlichen Christentumsgeschichte identifiziert wurde. Unterschiedliche Fremd- und Selbstbezeichnungen stehen heute nebeneinander. Für die disziplinpolitische Debatte ist dieser Befund allerdings fast irrelevant geblieben.

(2.) Methoden. Auf der Methodenseite übernahm die historisch arbeitende Religionswissenschaft die Verfahren von Nachbarfächern: von den Philologien die historisch-kritische Methode, von der Ethnologie die teilnehmende Beobachtung, von den kulturhistorisch arbeitenden Fächern die hermeneutischen Verfahren, von der Soziologie die empirische Sozialwissenschaft, von der Philosophie die religionsphilosophische Reflexion. Der Versuch, mit der Religionsphänomenologie eine eigene Methodik zu entwickeln, traf nach einer Hochphase der Akzeptanz in den 1930er bis 1950er Jahren auf zunehmende Kritik innerhalb der Religionswissenschaft. Man warf den Phänomenologen vor, bei der Identifizierung ähnlicher Phänomene in unterschiedlichen Kulturen die historischen Kontexte ungenügend oder nicht zu berücksichtigen, ein Konstrukt von Religion diesen religionsphänomenologischen Sammlungen zugrunde zu legen und ein Derivat der idealistischen Philosophiegeschichte Europas zu schaffen. Von dieser Kritik hat sich die Religionsphänomenologie bis heute nicht erholt, Optionen, sie in eine komparative Religionskunde zu überführen, sind bislang nur zögerlich gegangen worden.¹⁷ Kritisch wird seit langem auch die Bindung der (älteren) Religionsgeschichtsschreibung an Deutungskonzepte des 19. Jahrhunderts, namentlich an die Evolutionslehre, gesehen, die aus der Religionsgeschichte eine Fortschrittsgeschichte gemacht hatte. Im Ergebnis lebt die Religionswissenschaft historiographisch von den gleichen Methoden, die auch allgemeine

¹⁶ Parallel vollzieht sich eine Aufweitung des Themen- und Methodenkanons der Religionswissenschaft namentlich in systematischen Fächern, etwa mit der Etablierung der Religionssoziologie, -ethnologie, -psychologie, -philosophie oder der Religionsgeographie, die die Religionswissenschaft zu einem vergleichbar enzyklopädischen Fach macht wie die Theologie. In meiner Konzentration auf die historische Dimension der Religionswissenschaft bleiben diese Entwicklungen unberücksichtigt.

¹⁷ Vgl. zur Kritik Kippenberg, Hans Gerhard / Stuckrad, Kocku von, Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe, München 2003, 32, die „das Ende“ der Religionsphänomenologie postulieren, zu den Versuchen einer Relecture Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft (¹2002), Darmstadt ²2006, 54-78, oder, gegenstandsbezogen, Bertram Schmitz, Vom Tempelkult zur Eucharistiefeier. Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht, Münster 2006.

Geschichte und Kirchengeschichte benutzen. Und wie auch für die Kirchengeschichte gilt auch bei der religionswissenschaftlichen Religionsgeschichte, dass die methodischen Innovationen in anderen Fächern erfolgten.

(3.) Der für die Religionswissenschaft schwierigste Punkt betrifft das normative Selbstverständnis, das aus historischen, nicht aus systematischen Gründen in Deutschland bis heute sehr stark eine Frage der Abgrenzung von der Theologie ist. Dies hängt mit der Entstehung der Religionswissenschaft zusammen, die um 1900 institutionell aus theologischen Lehrstühlen an protestantischen Fakultäten entstand, entweder durch die Umwidmung von bestehen theologischen oder durch die Schaffung von neuen, religionswissenschaftlich umschriebenen Lehrstühlen.¹⁸ Damit war eine theologische Imprägnierung des neuen Fachs verbunden, die zu scharfen Debatten über die normativen Implikate der Religionswissenschaft geführt hat. Diese Debatte ist intrikat, weil wissenschaftstheoretische und existenzielle Auseinandersetzungen ein verschlungenes Argumentationsknäuel bilden.

- Die Religionswissenschaft löste sich von den normativen Grundlagen der Theologie und trat damit der allgemeinen Historiographie zur Seite. Intentional suchte sie eine doppelte Distanz zum Gegenstand ihrer Forschung, eine doppelte epoché (Joachim Wach) zum eigenen Standpunkt wie zudem ihres Gegenstandes. Dabei wurden immer wieder Ansprüche erhoben, im Gegensatz zur Theologie objektiv Religionsforschung zu betreiben. So konnte Hans-Jürgen Greschat die Religionswissenschaft mit einem „unbeteiligten Zuschauer“ vergleichen, der, wenn er das beteiligte Ich „abgeschaltet“ habe, „wahrhaft objektiv“ wahrnehme¹⁹, oder die Religionswissenschaft mit dem Anspruch aufladen, „fremden Glauben voraussetzungslos zu erforschen“²⁰. Neben solche Sprünge aus dem hermeneutischen Zirkel heraus finden sich immer wieder Aussagen, die der Theologie respektive Kirchengeschichte mit dem Hinweis auf die theologische Deutungsdimension ihre analytischen Fähigkeiten eingrenzen oder absprechen.²¹ Von theologischer Seite hingegen wird Religionswissenschaftlern eine

¹⁸ Hans Gerhard Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997; Kurt Rudolph, *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft*, Berlin 1962; Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leiden/Boston 2005.

¹⁹ Hans-Jürgen Greschat, *Was ist Religionswissenschaft?*, Stuttgart u.a. 1988, 136. 138.

²⁰ Ebd. 130.

²¹ Vgl. Max Deeg, Stellungnahme in der mailing-Liste Yggdrasil, 20.11.2006, mit Blick auf die protestantische Fakultät an der Universität Wien: Hier „kann man ... mit RW [Religionswissenschaft] nur dann etwas anfangen, wenn sie im Sinne einer Ueberempathie und einer substantialistischen RW theologisch uebertuencht (oder gar reingewaschen) ist“.

„implizite Parteinahme“ unterstellt.²² Die Religionswissenschaft gilt in der theologischen Kritik dann entweder als verkappte religiöse Akteurin oder als Versuch, eine Urteilebene über den Religionsgemeinschaften einzunehmen. Letztlich gilt für die Religionswissenschaft wie für jede universitäre Wissenschaft, dass sie nicht voraussetzungslos arbeitet, sondern „Vorurteile“ (im Verständnis H. G. Gadamer) benötigt und normative Voraussetzungen besitzt, etwa in der Wahrnehmung von Religion, in der Anlage eines Forschungsdesigns oder in der Biographie eines Forschers.²³ Auch die Religionswissenschaft bewegt sich innerhalb des hermeneutischen Zirkels von Erkenntnis und Interesse.

- Inhaltlich blieb die Religionswissenschaft vielfach auf die Theologie verwiesen, vor allem in einem christentumshistorisch geprägten Religionsbegriff, dessen Anwendbarkeit auf andere Religion intensiv diskutiert wird. In der außereuropäischen Perspektive erscheint die Religionswissenschaft leicht als Derivat der (westlichen) Christentumsgeschichte. Auch bei anderen Begriffen (etwa Opfer, Religionsgemeinschaft, Kanon – um nur drei Beispiele zu nennen) liegen Vorprägungen durch die christliche Theologie vor, deren Reflexion in vollem Gang ist. Aber indem die Christentumsgeschichte zum Gegenstand der Religionswissenschaft wird, tritt die Religionswissenschaft in Konkurrenz zur Theologie, weil die Religionswissenschaft mit der Theologie den Gegenstandsbereich teilt. Zugleich wird die Beziehung zur Theologie enger und konfliktträchtiger, weil die theologische Innenperspektive Gegenstand der religionswissenschaftlichen Außenperspektive wird, die Theologie mithin auf der Objektebene (nicht aber auf der Deutungsebene) den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft liefert. Indem die Religionswissenschaft die negative Selbstdefinition über nichtchristliche, das heißt außereuropäische Themen beendet, konkurriert sie mit der Theologie auf ihrem ureigenen Feld und wird, wie schon die allgemeine Geschichtswissenschaft, zu einer institutionalisierten Außenperspektive auf die Theologie.

²² Die theologische Kritik bei Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr des Religiösen. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 243. Dies trifft sich mit Selbstwahrnehmungen von Religionswissenschaftlern. Von Stuckrad etwa sieht, dass auch die Religionswissenschaft im Rahmen eines diskurstheoretischen Ansatzes zu einer „Akteurin innerhalb eines Diskursfeldes“ wird; Kocku von Stuckrad, „Christen“ und „Nichtchristen“ in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft, in: *Hairesis* (Festschrift Karl Hoheisel), hg. v. M. Hutter u.a. (= *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Erg.Bd. 24), Münster 2002, 184-202, S. 197.

²³ Weitere „Metabeschränkungen“ nennt der an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin lehrende Religionswissenschaftler Andreas Grünschloß, *Religionswissenschaft und Theologie – Überschneidungen, Annäherungen und Differenzen*, in: *Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekanntes Disziplin*, Frankfurt a.M. 2000, hg. v. G. Löhr, 123-158, S. 143-146.

- Kompliziert wird es auf der biographischen Ebene. Die ersten Religionswissenschaftler waren nicht nur überwiegend protestantische Theologen, vielmehr dokumentierten die ersten Generationen von Religionswissenschaftlern, dass die methodische Neutralität in Spannung zur persönlichen Religiosität geriet. Rudolf Ottos Definition von Religion als der Erfahrung des Heiligen ist nicht nur ohne Schleiermacher nicht zu denken, sondern beruhe, wie Otto jedenfalls berichtete, auf persönlichen Erfahrungen; Gershom Scholems Kabbala-Forschung gehört in den Kontext des Historismus und Scholems persönlicher religiöser Bewältigung der historischen Kritik; kulturhistorisch vergleichbar ist das Werk Mircea Eliades zu situieren, und die Begründung der Esoterikforschung bleibt ohne die spirituellen Interessen Henri Corbins unverständlich.²⁴ Bis heute spielt die Religiosität von Religionswissenschaftlern eine beträchtliche Rolle bei der dem Umgang mit Forschungsthemen. Zu hohen Spannungen kommt es dann, wenn eine religionskritische, meist christentumskritische Haltung zum Tragen kommt. Die Identifizierung dieses Faktors ist allerdings schwierig, da Religionswissenschaftler beanspruchen, methodisch wertneutral vorzugehen und den Zusammenhang von persönlichen Haltungen und wissenschaftlicher Arbeit eher im persönlichen Gespräch artikulieren als in den schriftlichen Prolegomena ihrer Arbeiten. Nun kennt jedes Fach das Verhältnis von persönlichen Haltungen zum Wissenschaftsgegenstand als eine Dimension der Dialektik von Erkenntnis und Interesse, die allgemeine Geschichtswissenschaft nicht weniger als die Theologie und die Religionswissenschaft, aber in der aktuellen Phase der Erweiterung der Religionswissenschaft auf die europäische Religionsgeschichte sind die Spannungen wieder stärker sichtbar und sind die Interessen von Religionswissenschaftlern an einer ausgewiesenen methodischen Neutralität besonders groß, in denen die faktischen Wertbindungen oft verschwinden oder verdeckt bleiben. Von der Normalität anderer Länder in Europa und Amerika, wo bekennende Atheisten, Christen, Hindus, Juden oder Muslime religionswissenschaftliche Lehrstühle besetzten und unter offener Reflexion auf das Verhältnis von Biographie und Wissenschaftsgegenstand forschen, sind wir in Deutschland noch entfernt.
- Inzwischen ist das Verhältnis der Religionswissenschaft zur Theologie auch zur Machtfrage geworden, in der es um finanzielle Mittel und Lehrstühle und insofern um Deutungsmacht geht. Als Anfang des Jahres 2007 eine Information kursierte, wonach die Evangelische Kirche beabsichtige, schon vorhandene Lehrstühle in religionswissenschaftliche umzuwidmen, um an jeder theologischen Fakultät

²⁴ Zu Scholem Elisabeth Hamacher, Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte, Berlin u.a. 1999, und Steven Wasserstrom, Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Princeton 1999; zu Eliade Florin Turcanu, Mircea Eliade, der Philosoph des Heiligen oder: Im Gefängnis der Geschichte, Schnellroda 2006.

Religionswissenschaft anzubieten, wurden in der religionswissenschaftlichen Mailing-Liste Yggdrasil massive Proteste gegen diese kircheninternen Überlegungen vorgebracht, weil man befürchtete, dass damit die Chancen für die Einrichtung nichtkirchlicher religionswissenschaftlicher Lehrstühle schwinden. Dahinter steht die disziplinpoltische Befürchtung, dass die Stärke der Theologien im Bereich der Religionsforschung zunehmen könnte und die staatlichen Finanzmittel für Religionswissenschaft kaum für eine theologisch-religionswissenschaftliche Doppelstruktur zur Verfügung stehen würden. All dies vollzieht sich in einer fachpolitisch schwierigen Situation, da die Religionswissenschaft im Rahmen der Neuregelung des Universitätsstudiums im Bolognaprozess massiv umstrukturiert wird. So ist in Tübingen einer der größten religionswissenschaftlichen Fachbereiche von vier Lehrstühlen auf einen zusammengebrochen, während in Bochum und Heidelberg neue Schwerpunkte entstehen.

Mit den drei bislang genannten Fächern ist der Bereich der Religionsforschung nicht abgedeckt. Strukturell analog zur Kirchengeschichte gibt es, sofern sie konkordatär verankert werden, Forschungen zu Judentum und Islam, analog zur allgemeinen Geschichte und zur religionswissenschaftlichen Religionsgeschichte die bestehende Judaistik und Islamwissenschaft sowie diejenigen Fächer, die religionskundliche Fragen mitbehandeln (etwa: Ägyptologie, Byzantinistik, Hethitologie, Indologie). Da sich deren konzeptionelle Ausrichtung nicht grundlegend von der allgemeinen Geschichtswissenschaft unterscheidet, gehe ich darauf nicht weiter ein.

6. Neue Wege: Esoterikforschung und europäische Religionsgeschichte

Eine Matrix der Transformation der Religionsforschung ist ein Forschungsfeld, das keines der großen religionskundlichen Fächer breit thematisiert hatte: Die Erforschung vermeintlich oder real „marginaler“, inzwischen vielfach unter dem Begriff „Esoterik“ rubrizierter Phänomene. Dieser Bereich dokumentiert die unterschiedlichen Formen disziplinärer Betriebsblindheit: Für die allgemeine Geschichte galt der Gegenstand als unseriös, für die Theologien lag die Esoterik im dogmatischen Abseits, und die Religionswissenschaft besaß keine europäische Perspektive.

Die Etablierung dieses Faches ²⁵ an der Sorbonne gründete denn auch in einer interdisziplinären Konstellation ohne Beteiligung der großen Fächer. Der religiös ausgesprochen „musikalische“ Islamwissenschaftler Henri Corbin hatte entscheidenden Einfluss auf die Einrichtung eines Lehrstuhls zur „Histoire de l’Esotérisme chrétien“ im Jahr 1964 für François Secret, einem Spezialisten für die christliche Kabbala. Nach dessen

²⁵ Faivre, Antoine: Ein neues Feld europäischer Religionsgeschichte, in: Zeitenblick. Onlinejournal für die Geschichtswissenschaften, 5/2006 (www.zeitenblicke.de/2006/1/Interview/ [letzter Aufruf: 6.12.2007]).

Emeritierung wurde der Lehrstuhl 1979 in eine „Chaire d’histoire des courants ésotériques et mystiques dans l’Europe moderne et contemporaine“ für den Germanisten Antoine Faivre umgewidmet. Aus ebendiesem Grund liegt die Stiftung eines Lehrstuhl für „Hermetische Philosophie und verwandte Strömungen“, den Wouter Hanegraff seit 1999 in Amsterdam innehat, quer zum akademischen Betrieb: Er ist aus privaten Mitteln finanziert. In Deutschland wiederum entstand ein erster Forschungsschwerpunkt in den 1990er Jahren in der allgemeinen Geschichte im Rahmen der Aufklärungsforschung in Halle am Lehrstuhl von Monika Neugebauer-Wölk.

In der Esoterikforschung zeigt sich exemplarisch, was passiert, wenn sich die Religionsforschung ohne Rücksicht auf klassische Fächergrenzen neu organisiert:

- Konfessions- und Kirchengrenzen fallen, Synkretismen und weltanschauliche Hybridisierungen gehören zum Alltag esoterischer Konzepte.
- Die normativen Grenzen religiöser Gemeinschaften geraten ins Rutschen, insbesondere auf biographischer Ebene, etwa wenn einer der meistgelesenen protestantischen Autoren der frühen Neuzeit, Johann Arndt, ein Kirchenvater des Spiritualismus, als Hermetiker identifiziert werden kann.²⁶
- Grundlegende Fragen, etwa nach der Definition des Gegenstandes, werden neu gestellt. So wird aktuell diskutiert, welchen Bereich der Begriff der Esoterik eigentlich umfasst, konkret, ob der 1828 erstbelegte Begriff auch auf Phänomene vor dem 19. Jahrhundert anwendbar ist, etwa auf die Hermetik.²⁷
- Die enge Verknüpfung von Religion und Institution, die für die europäische Religionsgeschichte prägend war, fällt. Hermetiker waren offenbar besonders häufig trans- oder nichtinstitutionell orientiert.
- Kulturelle Wechselwirkungen werden zu zentralen Faktoren, sowohl zwischen europäischen als auch mit nichteuropäischen Religionsgemeinschaften (etwa in der Theosophischen Gesellschaft).
- Die Abgrenzungen von hegemonialer und marginaler Kultur verschwinden, wo klar wird, dass das vermeintlich randständige Denken mitten in der „Hochkultur“ – wengleich oft verdeckt – gegenwärtig ist: etwa bei Goethe, Hegel, Kandinsky, Bloch, um nur einige für den deutschen Sprachkreis signifikante Beispiele zu nennen.
- Die klassischen Fächergrenzen spielen keine konstitutive Rolle mehr. Signifikanterweise kommen die Forschungsbeiträge von Germanisten (Antoine Faivre), Kunsthistorikern

²⁶ Geyer, Hermann, *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“* als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, 3 Teile in 2 Bde., Berlin/New York 2001

²⁷ Augenblicklich dominieren chronologisch weitgreifende Ansätze, etwa bei Antoine Faivre, *Accès de l’ésotérisme occidental* (¹1986), 2 Bde., Paris ²1996; Monika Neugebauer-Wölk, *Esoterik und Christentum vor 1800. Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz*, in: *Aries N.S.* (3) 2003, 127-165, oder bei Kocku von Stuckrad, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004.

(Marty Bax), Allgemeinhistorikerinnen (Monika Neugebauer-Wölk), Kirchenhistorikern (Herrmann Geyer), Vertreterinnen der Europäischen Ethnologie (Sabine Doering-Manteuffel) oder Religionswissenschaftlern (Kocku von Stuckrad).

- Die Sprachgrenzen der scientific community fallen. So werden in der wichtigsten Fachzeitschrift, *Aries*, Artikel in vier großen Sprachen der westlichen Welt (auf deutsch, englisch, französisch und italienisch) publiziert. Dies ist auch ein Ausdruck der Tatsache, dass gerade die Esoterik sich nicht an nationalstaatliche Grenzen gehalten hat.

Die Esoterikforschung war vielleicht gerade deshalb in der Lage, neue Wege einer europäischen Religionsgeschichte zu gehen, weil sie keinen Ort in der etablierten Religionsforschung besaß. Das muss allerdings nicht bedeuten, sie als eigenes Fach zu begründen. Esoterikforschung ist, wie Religionsforschung generell, vielmehr ein disziplinübergreifender Gegenstand *par excellence* (s.u.).

Disziplinpolitisch war die Esoterikforschung der Türöffner für eine europäische Religionsgeschichte, und zeitigte eine überaus wichtige Konsequenz: Die Pluralität in der Religionsgeschichte Europas rückte methodisch und inhaltlich ins Zentrum der Forschungsinteressen. So werden die Kirchen als ehemalige Monopolisten zum Teil eines Beziehungsnetzes, in dem esoterische Strömungen (oder auch andere Religionen) einen neuen Stellenwert erhalten; in der Deutung religiöser Biographien als Hybriden erscheint das Modell einer vereindeutigten religiösen Orientierung als christliche Theologie, während rational choice-Theorien marktförmiges Verhalten und damit eine kombinatorische Zusammenstellung religiöser Gehalte nahe legen;²⁸ oder Säkularisierung kann als Ausdruck von Pluralisierung gedeutet werden, die nur in christlicher Tradition Säkularisierung heiße und so dem religiösen Feld entfremdet worden sei.²⁹

In solchen Debatten ist die Auseinandersetzung um die europäische Religionsgeschichte auch eine Auseinandersetzung um Deutungshegemonien. Die Kirchengeschichte neigt *grosso modo* dazu, das Christentum in einer zentralen Position zu sehen und seine Leistungen, bei aller Thematisierung von problematischen Bereichen zwischen Kreuzzügen, Hexenverfolgung und Deutschen Christen, positiv einzuschätzen. Die religionswissenschaftliche Perspektive relativiert diese Deutung oder kehrt sie um. Die ausgegrenzten Gruppen werden ihr zum Schlüssel eines neuen Blick auf die europäische Religionskultur, die repressiven Dimensionen der Christentumsgeschichte erfahren eine besondere Beachtung. Beide Positionen implizieren normative Elemente, die politische Konsequenzen besitzen, wenn etwa die Frage gestellt wird, welche Traditionen Europas Geltungsansprüche beim Menschenbild, Fragen der Ethik oder der Organisation des Gemeinwesens besitzen sollen.

²⁸ Roger Finke / Rodney Stark, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley / Los Angeles 2000.

²⁹ Burkhard Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte*, in: *Lokale Religionsgeschichte*, hg. v. H. G. Kippenberg / B. Luchesi, Marburg 1995, 21-42, S. 35.

7. Religion als Gegenstand transdisziplinärer Forschung

Letztlich ist die Geschichte der Esoterik ein Indikator, dass die Christentumsgeschichte zur Religionsgeschichte erweitert wird. Die aktuellen Versuche, eine europäische Religionsgeschichte zu konstituieren, sind Ausdruck dieses Abschieds von klassischen Wegen der Christentumsgeschichte. Die Konsequenzen reichen weit: Neben das Christentum treten die anderen Religionen in den Fokus der Interessens, und neben die großen Kirchen die Dissentergemeinschaften. Religionssoziologisch kommt es zu einer Relativierung der klassischen Organisationsform der Kirche als Modell für religiöse Vergemeinschaftungen: Religiöse Bewegungen und Strömungen sowie die nichtorganisierten Formen von Religion oder Religiosität werden nicht mehr als defizitäre oder Ausnahmeformen, sondern als andere Formen religiöser Vergesellschaften gelten.

Schließlich müssen arbiträre Ausgrenzungen oder Abwertungen, die auf dogmatischen Vorgaben beruhen (wie Mantik, Magie, Aberglaube), in einer Religionsforschung, die keine theologischen Wertungen in den Voraussetzungen mehr impliziert, neu situiert und auf ihr Verhältnis zu den sie bedingenden Religionstraditionen reflektiert werden. Die Reflexion auf die normativen Prägungen der europäischen Religionstradition wird dabei ein wichtiges Feld werden: Schon der Begriff „Religion“ lässt sich von den Problemstellungen der europäischen Geschichte wohl nicht lösen,³⁰ aber er bleibt unverzichtbar, obwohl er auf außereuropäische Religionskulturen oft nicht anwendbar ist.

Auch die fachpolitische Konstellation wird sich ändern. Mit dem Ende des Oligopol von Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichtswissenschaft in der Deutung der Christentumsgeschichte werden beide Fächer Deutungsanbieterinnen unter anderen sein, gleichwohl aufgrund ihrer ausgebauten Forschungsstrukturen eine dominierende Rolle spielen. Aber ihre normativen Vorannahmen und Subtexte werden zu einem Gegenstand externer Forschung werden, und die Kirchengeschichte wird Subjekt und Objekt der Religionsforschung sein. Mehr noch: Religion wird zu einem Gegenstand aller kulturwissenschaftlichen Fächer. In diesem Prozess hin zu einer transdisziplinären Religionskunde³¹ sollten die Fächergrenzen an Bedeutung verlieren. Religion ist ein klassisches Querschnittsfach, das sich nicht auf spezialisierte Fächer begrenzen lässt. Es gibt kein Fach, von dem aus sich Religionsforschung nicht betreiben ließe. Die Kulturgeschichte der Religion wird profitieren, wenn Germanistinnen den religiösen Goethe, europäische

³⁰ Vgl. aber die Versuche, strukturäquivalente Bereiche zu identifizieren, bei Karénina Kollmar-Paulenz, *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*, Bern 2007.

³¹ Vgl. etwa entsprechende Plädoyers bei Urs Altermatt, Namensänderung als Ausdruck der kulturgeschichtlichen Wende, in: *ZSKG* (96) 2002, 173-175, S. 173, oder bei Volkhard Krech, Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (58) 2006, 97-113.

Ethnologen die Medialisierung von Religion im Fernsehen und Mathematikhistorikerinnen die religiösen Hintergrundannahmen von Georg Cantors Mengenlehre diskutieren.

Eine so aufgestellte Religionsforschung hat alle Chancen, Religionsgeschichte von einem neuen archimedischen Punkt aus zu betreiben, nämlich als „Problemgeschichte“. ³² Mit diesem Terminus lassen sich transdisziplinäre Fragen stellen, die nicht von traditionellen Gegenständen, etwa Institutionalisierungen, dogmatischen Identitäten oder Orthopraxien, sondern von historischen Problemlagen ausgehen.

Ein Beispiel: Die Religionsgeschichte um 1900 lässt sich als Reaktion auf den Historismus lesen, also zum einen auf die Relativierung der europäischen Deutungskulturen durch die Präsenz neuer (antiker und außereuropäischer) religiöser Systeme, und zum anderen durch die Dekonstruktion der etablierten europäischen Deutungstraditionen durch die historische Kritik, in der die Bibel als historisch gewachsener Text und mit ihren Bindungen an eine Vielzahl von Kulturen erkennbar wird. In dieser Perspektive lassen sich religiöse Prozesse neu kartieren: Die theologische Bibelwissenschaft an den Universitäten kann man als Produzentin und Opponentin dieser Historisierung lesen, wobei dann liberale und orthodoxe Theologien nicht mehr als Exponenten einer die Kirchen „immer schon“ prägenden Differenzierung in selbstreflexive und dogmatische Flügel erscheinen, sondern als Antwort auf eine neue, historistische Interpretationsoption der christlichen Traditionen, die zwar Wurzeln bis in die Antike besitzt, aber erst im der Neuzeit zu einer hegemonialen Interpretationsmöglichkeit wurde. Sodann erscheint die Pluralisierung der religiösen Landschaft und die Entstehung vieler kleiner religiöser Gemeinschaften nicht nur als Effekt traditioneller (protestantischer) Segmentierung und (katholischer) Binnendifferenzierung und als ein Produkt der zivilgesellschaftlichen Umstrukturierung der europäischen Gesellschaften im 19. Jahrhundert, sondern wird im historistischen Kontext auch als Reflex der extern, durch die Begegnung mit nichteuropäischen Kulturen angestoßenen Pluralisierung sichtbar. Oder: Die Weltanschauung einer transnationalen religiösen Gemeinschaft wie der Theosophischen Gesellschaft wird man dann nicht einfach mit dem Etikett „Neognosis“ auf eine europäische Tradition reduzieren, sondern sie auch als Versuch lesen, asiatische und europäische Religionstraditionen in einem synkretistischen Weltanschauungsangebot aufzuheben. Und die aktuelle Faszination buddhistischer Meditationstechniken lässt sich als Angebot einer transhistorischen Erfahrung lesen, die gerade die Unsicherheiten der historischen Kritik umgehe. Klassische methodische und inhaltliche Ansätze sowie disziplinäre Ansprüche treten hier zugunsten des identifizierten „Problems“ zurück. Dabei kommt es zu einer weiteren Revision. Organisationen, Ideen und Praktiken werden weniger von ihren Gegensätzen als

³² Das Problem der Problemgeschichte 1880-1932, hg. v. O. G. Oexle, Göttingen 2001. In dem Band wird deutlich, dass der Begriff seine Wurzeln in einem phänomenologischen Ansatz im Umfeld Husserls hat, in dem diachron stabile Fragen gestellt werden. Im Rahmen des historisch-kritischen Denkens sind Problemlagen aber gerade als zeitbedingte Identifizierung von Problemstellungen zu deuten.

vielmehr von ihren Interdependenzen her gelesen, an die Stelle der Metapher der Grenze tritt diejenige des Netzes.

In einem künftigen Schritt muss man in einer Problemgeschichte auch die Problemstellen neu bestimmen. Wenn wir beispielsweise akzeptieren, dass der Religionsbegriff zu seiner distinktiven Schärfe in der Neuzeit gefunden hat, ist zu fragen, ob vorneuzeitliche und überhaupt außereuropäische Gemeinschaften unter diesen Begriff zu fassen sind. Die Religionswissenschaft hat deshalb mit der Rücknahme der Konstruktion des „Hinduismus“ zugunsten von hinduistischen Religionen auf die Einsicht reagiert, dass erst der Export des europäischen Religionsbegriffs einen Singular namens Hinduismus geschaffen hat. Der Plural nimmt der eurozentrischen Konstruktion ihre Schärfe, verlagert aber nur die Probleme – etwa fehlender Zugehörigkeitskriterien oder religionsübergreifender Hybridisierungen, weil „der Hindu“ klassische neuzeitlich-europäische Zugehörigkeitsmerkmale zu einem Religionsverein (den es so in Indien nicht gibt) nicht besitzt und er plurale Götterbeziehungen haben kann. Oder: In der Interpretation der Geschichte von Judentum und Christentum als unterschiedliche Religionen sind einlinige Entwicklungsschemata, etwa der organologischen Metapher von Mutter und Tochter oder einer Wurzel-Zweig-Hierarchisierungen folgend, zu relativieren (also nicht: aufzuheben).³³ Und wenn sich die Forschungen zum Corpus Coranicum³⁴ bestätigen und der vermeintlich kontextlose Koran in die Geschichte der spätantiken Transformation der religiösen Landschaft eintritt, fällt auch hier die dogmatische Distinktion zu den Religionen Judentum und Christentum (und damit eine Voraussetzung der Islamwissenschaft).

Wenn die Esoterikforschung die transdisziplinäre Religionsforschung vorantreibt oder gar die Problemgeschichte ein Paradigma der europäischen Religionsgeschichte wird oder zumindest die tradierten Sach- und Fächergrenzen zugunsten kultureller „Problemlagen“ fallen, werden sich viele der in diesem Aufsatz analysierten Fragen erledigen, weil disziplinpolitisch motivierte Eigenheiten und Differenzen an Relevanz verlieren. Das bedeutet nicht, die etablierten Fächer zu eliminieren, sondern Religion radikal als transdisziplinären Gegenstand in der Wissenschaftslandschaft zu implementieren. Wir benötigen weiterhin „Spinnen“ im Netz der Religionsforschung, aber nicht als Monopolistinnen, sondern als Koordinatorinnen. Weil damit die theologischen Perspektiven Konkurrenz erhalten, auch durch neue Selbstdefinitionen in der Kirchengeschichte, werden Außenperspektiven auf Religion zunehmen. Dies wird Religion in der Außenperspektive sowie in einem differenzierungstheoretischen Verständnis der Moderne von Universalitätsansprüchen lösen:

³³ Vgl. Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2004.

³⁴ Angelika Neuwirth, Michael Marx, Nicolai Sinai; das Forschungsprojekt ist angesiedelt an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/Coran/de/Startseite [letzter Aufruf: 6.12.2007]).

Religion wird als kulturelles Zeichensystem ein Spezialfall der kulturhistorischen Forschung
– in möglichst allen kulturwissenschaftlichen Fächern.