Zeitschrift: Bulletin / Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden = Association Suisse des Enseignant-e-s d'Université

Herausgeber: Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden

Band: 36 (2010)

Heft: 1

Artikel: Religionswissenschaft : zur Geschichte, Problematik und Profilbildung einer komparativen Wissenschaftsdisziplin mit Blick auf die Universität Basel

Autor: Mohn, Jürgen

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-893831>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religionswissenschaft: Zur Geschichte, Problematik und Profilbildung einer komparativen Wissenschaftsdisziplin mit Blick auf die Universität Basel

Jürgen Mohn*

Zur Religionswissenschaft: Marginalien zu einer marginalen Wissenschaft

Jede wissenschaftliche Disziplin kennt ihre unterschiedlichen und einander widerstrebenden Konzeptionen. So auch die Religionswissenschaft. Je nach dem, wie sich ihre Vertreterinnen und Vertreter konzeptionell zum Religionsbegriff (also zum Gegenstandsbereich ihrer Wissenschaft), zum Wissenschaftsverständnis (also zur wissenschaftlichen Sichtweise auf diesen Gegenstand) und zur Aufgabenstellung (also zu den eigenen religionsbezogenen Forschungsprojekten) der Religionswissenschaft stellen, ergeben sich auch ganz andere Sichtweisen auf die Geschichte, die problematischen Seiten und die je erwünschte Profilbildung der Religionswissenschaft. Die Religionswissenschaft ist zwar ein älteres akademisches Fach als beispielsweise die Soziologie, die mittlerweile eine eigene Subdisziplin Religionssoziologie ausbilden konnte, aber auch ein quantitativ in jeder Hinsicht viel kleineres Fach. Die Religionswissenschaft hat sich daher im Gegensatz zur Soziologie als Wissenschaftsdisziplin trotz ihres potentiell umfangreichen Gegenstandsbereichs kaum ausdifferenzieren können und fristet nach wie vor ein marginales Dasein an den Universitäten. Viele Wissenschaften von der Theologie über Soziologie, Psychologie bis neuerdings hin zur Hirnforschung und Wirtschaftswissenschaft erheben den Anspruch, Religion zu traktandieren. Aber nur eine Disziplin erhebt den nominellen Anspruch, *die* wissenschaftliche Perspektive auf den Gegenstand Religion zu vertreten. Und damit stehen selbstredend die wissenschafts-

theoretischen, aber auch die gesellschaftsbezogenen Probleme ins Haus. Können andere Disziplinen keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben? Das ist ihnen schwer abzusprechen. Muss der Disziplinen-Name daher im Plural als Religionswissenschaften geführt werden, um die verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven im Sinne einer universitätspolitischen Organisationseinheit zusammenzuführen? Dann braucht es keine eigene Disziplin Religionswissenschaft. Und wer spricht wissenschaftlich kompetent in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, wenn es um Probleme der Religion geht? Da hört man Theologen, Islamwissenschaftler oder Rechtswissenschaftler bis hin zu medizinischen Spezialisten für Hirn und Spiritualität ihre autoritativ verbalen Zeigefinger erheben.

Die Religionswissenschaft könnte also abgeschafft werden, so marginal erscheint sie im kakophonischen Chor der selbsternannten wissenschaftlichen Religionspezialisten; - an denen es überdies nicht mangelt, seitdem von der Wiederkehr der Götter und der Religion feuilletonistisch gemunkelt und katedral spekuliert wird. ‚Religion‘ verspricht mediale Aufmerksamkeit, öffentliche Relevanzzugeständnisse und letztlich universitäre Gelder für Zentrenbildung. Alle wollen sich von dem Religionskuchen eine Scheibe abschneiden. Wie vermag sich hier die Religionswissenschaft zu profilieren? Sie muss die historische Genese der wissenschaftlichen Behandlung von Religion nachzeichnen, um hier ihre eigene Perspektive auszumachen. Sie muss ihren Gegenstand reflexiv bestimmen und Unterscheidungen einführen, die die anderen Disziplinen nicht kennen und die eine spezifische Sichtweise auf den Gegenstand Religion ermöglichen. Letztendlich muss sie aus ihrer marginalen Positionierung in Universität, Wissenschaftskanon und Gesellschaft eine Tugend generieren: die Kunst des marginalen Blicks auf Religion. Ein Blick, der mehr und anderes sieht als die anderen Disziplinen.

Die erste Unterscheidung des religionswissenschaftlichen Blicks besteht darin, zwischen religiösen und wissenschaftlichen Religionsdiskursen zu unterscheiden. Und auch wissenschaftliche Diskurse können religiös sein. Hierzu braucht es einen marginalen, abständigen und reflexiven, letztlich auf verschiedenen Ebenen angesiedelten Religionsbegriff. Aus der Sicht des Randes, der sich als Zuschauer des gesellschaftlichen Religionsdiskurses positioniert, ist die gesellschaftliche und auch die im Kontext der unterschiedlichen Wissenschaften auf-

* Universität Basel, Departement Religionswissenschaft, Nadelberg 10, 4051 Basel.

E-mail: juergen.mohn@unibas.ch
www.religionswissenschaft.com

Jürgen Mohn, Dr. phil. habil., ist seit 2006 Ordinarius für Religionswissenschaft an der Universität Basel und seit 2008 Vorsteher des neu gegründeten bifakultären Departements Religionswissenschaft. Arbeitsschwerpunkte sind: Religionstheorie; Religionsästhetik; Buddhismusrezeption im Westen; Europäische Religionsgeschichte; Wissenschaftsgeschichte; Mythos-, Zeit- und Geschichtstheorien. J.M. studierte von 1984-1991 Religionswissenschaft, Psychologie, Ägyptologie, Japanologie, Philosophie und Kunstgeschichte in Marburg und Bonn; 1992-1995 Stipendiat und Promotion am Graduiertenkolleg für „Interkulturelle Studien“ der Universität Bonn; 1997-2003 Wissenschaftlicher Assistent für Religionswissenschaft an der LMU München; 2003 Habilitation an der LMU München; 2003-2006 Professor für Theorie und Methodik der Religionswissenschaft an der LMU München (Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft).

tauchende Verwendung des Wortes (bzw. des Begriffs) ‚Religion‘ kein wissenschaftlich zureichendes Kriterium für die Konstituierung des wissenschaftlichen Gegenstandsbereichs Religion in seiner ganzen Breite. Gesellschaftliche Religionsdiskurse, die sich vollmundig auch des Wortes Religion bedienen, sind nur ein reflexiver Teilbereich des religiösen Feldes. Die Religionswissenschaft befragt diesen Bereich: Was wird verhandelt, wenn über Religion dort gesprochen wird, wo der Begriff für relevant gehalten wird: von der Religionskritik über die Religionsindifferenz bis hin zur apologetischen Wiederkehr-Rhetorik. Warum reden Europa, der Westen und darüber hinaus die durch den Westen beeinflussten Kulturen so ambivalent über Religion? Aber auch in anders strukturierten, nicht eurogenen Semantiken gibt es ähnlich gelagerte, religionsähnliche und ebenso weit, ambivalent und konkurrierend verwendete Worte bzw. Begriffe: Wie und warum wird dort beispielsweise über (Arabisch) *dīn*, über (Chinesisch) *dao*, über (Sanskrit) *dharma* oder *śruti* oder über (Japanisch) *shūkyō* verhandelt? Religiöse Religionsdiskurse treten kulturdifferent und multilingual auf.

Der Gegenstand der Religionswissenschaft geht jedoch in den semantischen Religionsdiskursen und ihren gesellschaftlichen Pragmatiken nicht auf. Es sind religionsreflexive Diskurse wie sie in vielen Kulturen als selbstreflexives Epiphänomen umfassenderer religiöser Diskurse auftreten, die als Welt-, Ordnungs-, Geschichts- und Sinnstiftungs-, aber auch als Gegendiskurse des Bruches und der Diskontinuität von Ordnung gekennzeichnet werden können. Sie gehören in ein weiter zu bestimmendes Feld dessen hinein, was nur metasprachlich, also *religionswissenschaftlich* als Religion, eben als Gegenstand der Religionswissenschaft bestimmt werden kann.

Diese Unterscheidung bestimmt also zum Teil den Blick der Religionswissenschaft, was jedoch für eine Profilbildung nicht zureichend ist. Hinzu muss kommen, dass die Religionswissenschaft diesen doppelten Gegenstandsbereich (religiöse Diskurse und Religionsdiskurse) von ihrem eigenen Standpunkt unterscheiden können muss. Wenn sie nicht in einem reflexiven Mahlstrom an Reflexion untergehen will, muss sie sich in Abständigkeit zu ihrem Gegenstand bemühen, muss sie eine Sensibilität dafür entwickeln, wann Religionsdiskurse mit religiösen Anliegen gekoppelt werden. Sie muss wie die Marginalie zum Text der Religionsgeschichte diese ihre marginale Beobachterperspektive reflektieren und versuchen, sie beizubehalten. So schwer das im einzelnen auch durchzuhalten sein mag, um nicht zwischen der Skylla eines naiven Religionsneutralismus und der Charybdis einer postmodernen Beliebigkeit in Sachen Religion (*religious studies*) unterzugehen, bleibt das eine regulative und sensibili-

sierende Aufgabe religionswissenschaftlicher Theoriebildung.

Letztlich kann sie diesen Standpunkt nur einnehmen, wenn sie konsequent versucht, komparativ vorzugehen und zu argumentieren: selbst in lokalhistorischen Perspektiven und gegenwartsbezogenen Untersuchungsbereichen. Die Generierung ihrer reflexiven Begriffssprache, die gerne auch als Metasprache bezeichnet wird, muss sich konsequent formalisieren und von den religiös kontaminierten Inhalten des spezifischen Untersuchungsgegenstandes absehen. Der Vergleich muss implizit immer mitgedacht werden.

Diese Punkte können dann das Profil einer wissenschaftlichen Disziplin auszeichnen, die als Religionswissenschaft im Singular erhobenen Hauptes wird auftreten können. Wobei nicht vergessen werden darf, dass die Religionswissenschaft gerade deswegen eingebunden bleibt in einen grösseren wissenschaftlichen Forschungsverbund, der sich aus politikwissenschaftlicher, theologischer, soziologischer, psychologischer, medizinischer, ethischer, philosophischer und lokalhistorischer Perspektive mit Religion beschäftigt. Jedoch nur dann, wenn sie einen eigenen Standpunkt, eine eigene Perspektive und Fragestellung mitbringt, ist die Religionswissenschaft soweit profiliert, dass sie auch die nicht-religionswissenschaftliche wissenschaftliche Religionsforschung und den gesellschaftlichen Religionsdiskurs bereichert.

Zur Geschichte der Religionswissenschaft als Geschichte des komparativ konstituierten Gegenstandsbereichs ‚Religion‘

Jede wissenschaftliche Disziplin hat ihre *Gegenstandsgeschichten*. Diese werden aber unterschiedlich bestimmt und erzählt: je nach wissenschaftlichem Standpunkt und Interesse am Gegenstand, je nach gesellschaftlichem Gegenwartsinteresse und disziplinärer Zukunftsvision. Viele weitere Faktoren mögen eine Rolle spielen. „Was ist der Gegenstand der Religionswissenschaft?“ ist dann eine Frage, die vielleicht, wenn sie auf diese Weise ‚objektivistisch‘ und zu pauschal formuliert wird, falsch gestellt sein mag. Aber diese Frage ist nichtsdestoweniger zentral und zugleich auch unbequem, weil anderen wissenschaftlichen Zugängen tendenziell widerstreitend, wenn es eine eigenständige Wissenschaftsdisziplin Religionswissenschaft im dezidierten Singular an den Universitäten und im traditionellen Spektrum ihres Fächerkanon geben soll. Stellt eine Disziplin innerhalb der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften nicht mehr die Frage nach dem, was sie - und auf ihre Weise nur sie - eigentlich untersucht, hat sie bereits ihr Proprium innerhalb des Wissenschaftskanons fahrlässig aufgegeben und als eigenständige Nachbar-

disziplin kläglich versagt. Die Religionswissenschaft muss sich ihr *Nomen proprium* im Prozess der Gegenstandskonstitution immer wieder reflexiv erarbeiten. Die folgenden Überlegungen zur Religionswissenschaft schliessen sich daher an das zuvor skizziert vorgeschlagene Proprium der Religionswissenschaft an und wissen dabei genau, dass andere Vertreterinnen und Vertreter dieser Disziplin das ganze anders sehen. Das ist nicht nur gut so, sondern der Normalfall selbstkritischer Wissenschaft. Wenn ein Beitrag zur Religionswissenschaft auf diese selbstproblematisierende Weise kokettiert, dann scheint aber doch auch etwas faul zu sein im Staate der Religionswissenschaft. Und so ist es auch: Seit ihrer Entstehung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die Religionswissenschaft gezwungen, sich gegenüber ihrem Gegenstand Religion zu positionieren und ist den Ansprüchen der anderen religionsbezogenen Disziplinen gegenüber in Rechtfertigungsnot und Abgrenzungskämpfe verwickelt. Sie etablierte sich als „Allgemeine Religionsgeschichte“ im Gegensatz zu den lokalen Religionsgeschichten, sie disziplinierte sich als „Vergleichende Religionswissenschaft“ im Gegensatz zu den Religions-Theologien, die unter dem Etikett der Missions- und Religionswissenschaft oder der Systematischen Theologie an den evangelisch-theologischen Fakultäten und unter der Bezeichnung Fundamentaltheologie (oft mit dem Appendix Religionswissenschaft versehen) an den katholisch-theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum beheimatet waren und sind. Die Religionswissenschaft institutionalisierte sich also an den philosophischen Fakultäten und grenzte sich in ihrem vergleichenden Anspruch hinsichtlich der beschreibenden Rekonstruktion von Religion deutlich von ähnlichen Unternehmen im Kontext der Theologien und der lokalen Religionsgeschichten ab.¹

An den Universitäten entstehen ganz unterschiedliche Traditionen, *Religion* begrifflich zu bestimmen, wissenschaftliche Standpunkte gegenüber Religion als gesellschaftlichem oder kulturellem Teilbereich zu begründen und einzunehmen und sich gegenüber anderen Forschungsperspektiven zu behaupten. Aber nur dort, wo Abgrenzungen nötig waren, hat sich auch ein eigenständiges Profil einer Wissenschaft herausgebildet, deren primäres und sogar

einziges Thema Religion darstellt und die einen wissenschaftlich-vergleichenden Anspruch in Bezug auf Religion/Religionen/Religiöses erhebt. Hierzu benötigte diese entstehende Disziplin immer wieder den Versuch, aus einer eigenen Perspektive heraus, Religion anders zu bestimmen als dies in den Theologien oder in den anderen religionsbezogenen Disziplinen wie der Soziologie, der Ethnologie oder der Psychologie - trotz vieler Gemeinsamkeiten - der Fall war. Lange Zeit beherrschte hierbei die Religionsphänomenologie das deutschsprachige und skandinavische Wissenschaftsfeld und begründete im engen Kontakt mit den lokalen, meist ausser-europäischen Religionsgeschichtsschreibungen den wissenschaftlichen Sonderanspruch auf das Phänomen ‚Religion‘. Mit der Neuperspektivierung der Religionswissenschaft innerhalb und als eine der Kulturwissenschaften an den philosophischen Fakultäten wurde jedoch die Religionsphänomenologie (spätestens während der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts) von ihrem Thron gestossen. Ihre Kritiker befanden, sie sei zu theologielastig, unhistorisch, textbezogen, religionssubstantialistisch, kontextvergessen und letztlich religioïd vorgegangen. In ihren Texten spiegele sich nur die eigene Religiosität des Forschers wieder und sie verwechselte daher den Gegenstand der Religionen selbst (das Göttliche, Transzendente, Heilige) mit dem eigenen Gegenstand, der ja nur die Rede über der das Göttliche, nicht aber das Göttliche selbst sein könne.

Im Kontext kulturwissenschaftlicher Beschreibungsparadigmata wurde versucht, die religionswissenschaftliche Beschreibungssprache wissenschaftstheoretisch neu zu begründen und dabei doch den vergleichenden Anspruch aufrecht zu erhalten. Jedoch führte die Auflösung des Gegenstandsbereichs Religion in kulturwissenschaftliche Beschreibungsparameter zu einer gefährlichen Tendenz, den Gegenstand Religion selbst in Kultur aufzulösen. Die durchaus bestehenden Definitionsprobleme wurden nicht angegangen, sondern verdrängt und an den nicht weniger problematischen Kulturbegriff weitergereicht. Damit wurde der spezifische Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft schwer abgrenzbar und somit kulturwissenschaftlich in Frage gestellt. Diese Bedrohung unterließ dann aber auch den Anspruch, Religion kompetenter als andere Disziplinen zu erforschen.

Die Autonomiefrage der Religionswissenschaft steht also weiterhin vor der Aufgabe, ihren Gegenstand zu bestimmen, sich wissenschaftstheoretisch zu disziplinieren und den religiösen wie lokalhistorischen Anliegen und Kompetenzen eine spezifisch vergleichende Forschungskompetenz an die Seite zu stellen. Und diese Aufgabe entsteht bereits bei der Reflexion auf den Gegenstandsbereich und dessen Konstituierung: also bei der Frage „Was ist der Gegenstand der Religionswissenschaft?“. Die-

¹ In Frankreich etablierte sich hingegen eine Religionsforschung im Rahmen der entstehenden Sozialwissenschaften (einschliesslich der Ethnologie) und der Erforschung der lokalen Religionsgeschichten im Rahmen der Philologien. Im englischsprachigen Raum entwickelt sich ein oft profilloses Sammelsurium an „Religious Studies“, in das sich dann auch die Tradition der „Comparative Religion“ einfügte. In Japan wurde die Religionswissenschaft an der Universität Tokio unter ganz anderen gesellschaftlichen und religionsgeschichtlichen Bedingungen bereits im Jahr 1905 und damit früher als beispielsweise in Deutschland eingerichtet.

ser Frage kann die Religionswissenschaft weder bei der Beschreibung ihrer Geschichte noch bei der Profilbildung aus dem Weg gehen. Auch wenn eine substantialistische Bestimmung oder gar Definition von Religion weder bei der Wissenschaftsgeschichtsschreibung, bei der wissenschaftstheoretischen Begründung und auch nicht im Rahmen der Universitätspolitik hilfreich sein mag, muss doch immer wieder eine heuristische Reflexion des Religionsbegriffs im Sinne der Bestimmung des eigenen Gegenstandsbereichs der Forschung vorgenommen werden.

Ausgangspunkt muss also die heuristische Setzung des Gegenstandsbereichs sein. Diese kann explizit erarbeitet werden, wird jedoch zumeist implizit vorgenommen und dann unterschwellig, wenn nicht unbewusst gehalten. Bei diesen Setzungen, die oft nur zwischen den Prosazeilen der einzelnen Forscher herausgelesen werden können, spielen viele Faktoren eine Rolle. Persönliche, gesellschaftliche, aktualitätsbezogen-modische ebenso wie manchmal eben auch religiöse oder gar theologische. Eine solche Gegenstandsbeschreibung muss aber zudem flexibel sein, sie muss heuristisch und spezifisch, aber auch diskursfähig vorgenommen werden. Zwei Dimensionen sind zu berücksichtigen: der zu erblickende Gegenstand Religion und der religionswissenschaftliche Blick. Und es muss von allgemeinen zu spezifischeren Bestimmungen vorgegangen werden. Dabei ist zu beachten, dass diese theoretischen Bestimmungen letztlich der Forschungspraxis, also den vielen Einzelgegenständen der religionswissenschaftlichen Forschung dienen müssen. Wir müssen den vielfach variierten Spruch Kants auch in dieser Hinsicht hochhalten: Religionstheorie ohne (historische oder gegenwartsbezogene) Forschungspraxis ist blind, eine religionsbezogene Forschungspraxis ohne Religionstheorie ist naiv. Der Gegenstand Religion ist als ein Faktor gesellschaftlicher, kultureller und damit immer auch individueller Phänomene zu fassen, der Blick hierauf ist ein genuin komparativer, der Standort ein dezidiert nicht-religiöser. Die Geschichte der Religionswissenschaft fängt also 1. mit einer komparativen und 2. religiös desinteressierten Hinblicknahme auf 3. Phänomene namens Religion an, die situativ im Prozess der Hinblicknahme konstituiert werden.

Dabei ist sozusagen implizit immer ein universalhistorischer und - um ein Modewort zu verwenden - globaler Ansatz verbunden: ein die Kulturen und Gesellschaften übergreifender Vergleichsansatz. Nur ‚offenbart‘ sich das zu vergleichende Phänomen Religion nicht aus der Fülle des Gegebenen oder der Möglichkeiten von sich aus, sondern muss durch den wissenschaftlichen Blick konstituiert werden. Die Selbstbezeichnung oder Ablehnung der Bezeichnung Religion durch spezifische Akteure stellt keinerlei Kriterium für diesen Ansatz dar. Denn

das würde Kulturen ohne Verwendung des Religionsbegriffs ausschliessen, es berücksichtigt nicht die polemische oder spezifisch religiöse Begriffsverwendung von Religion und schliesst Phänomene aus der Forschung aus, die nicht in der Verfügbarkeit von Sprecherpositionen stehen (z.B. die Erforschung von Artefakten in der Archäologie). Jeder Gegenstandsbereich komparativer Forschung verlangt einen konstruierten, verallgemeinernden Zugriff, der sich dann in der Einzelarbeit bewähren und korrigieren sollte. Wer anders meint vorgehen zu können, täuscht sich selbst.

Die mögliche Bewährungsperspektive dieser Position ist natürlich das Problem. Was sind die Kriterien einer solchen sich selbst bewährenden Forschungspraxis? Das ist und bleibt die Crux komparativer Forschungen, die immer ein zeitlicher und zirkulärer Prozess zugleich sind. Die Nichteinhaltbarkeit des Ideals von Konstituierung und Bewährung ist aber noch lange kein Grund zu dessen Infragestellung. Komparative Heuristik arbeitet mit einem regulativen Ideal der Veränderbarkeit des zwischen Beobachtung und Beobachteten changierenden Forschungsprozesses, der gesellschaftlich und individuell rückgebunden bleibt. Die Konstituierung eines *tertium comparationis* und dessen ständiger Korrektur im Prozess einer kulturübergreifenden Religionsforschung ist das Ideal. Dieser Prozess ist aber nicht zu verwechseln mit der wissenschaftlichen Forschungsideologie des Fortschreitens von Erkenntnis oder mit dem Annäherungsmythos an eine vermeintliche Wahrheit als Telos dieses Prozesses. Die Korrektur ist selbst ein Aushandlungsprozess innerhalb der *Scientific Community* und hat keinen archimedischen Kontrollpunkt, basiert also keinesfalls auf einer Korrespondenztheorie vermeintlicher Wahrheit. Dies vorausgeschickt muss der Gegenstand im Kontext von Kultur und Gesellschaft beschrieben werden. Hierzu gibt es unterschiedliche funktionale und substantielle Bestimmungsmöglichkeiten von Religion, die mittlerweile sicherlich schon in die Hunderte gehen. Beim Gesellschafts- oder Kulturbegriff oder bei der Bestimmung von Leben (Live Sciences oder Biologie) oder bei Politik oder Recht oder auch bei der Bestimmung von Ritual oder Mythos oder Wirtschaft sehen die Probleme ähnlich aus. Alle Disziplinen, die sich diesen Grossforschungsbereichen widmen, müssen bei der diskursiven Verallgemeinerung von Forschungsergebnissen mit heuristischen Begriffsbestimmungen vorgängig und nachgängig zum Forschungsprozess umgehen, ohne dabei endgültige Festlegungen vornehmen zu können.

Auch die Grenze von Religion und Nichtreligion ist nie gegeben, sondern immer unterschiedlich zu bestimmen. Wie sie bestimmt werden kann, hängt auch von dem zweiten Punkt ab: es dürfen nicht religiöse Unterscheidungen zur Unterscheidung von

Religion herangezogen werden. Es muss eine Abständigkeit gewahrt werden, die die religionswissenschaftliche Distanzsprache von der religiös valorisierten Eigensprache der religiösen Phänomene unterscheidet. Sonst würde es zu einer Verallgemeinerung bestimmter religiöser Inhalte kommen. Die Differenz von heilig und profan beruht auf einer Unterscheidung, die religionsintern in der Antike als Strukturierung des Raumes auftaucht. Wird das Heilige mit dem Tempelbezirk und damit mit dem göttlichen Bereich identifiziert, wird eine spezifisch inhaltliche religiöse Wahrnehmung des Raumes verallgemeinert. Man fängt sich damit Probleme dergestalt ein, dass es in der Religion allgemein um das Heilige ginge und dass das Profane ausserhalb des religiösen Bereiches liegen würde. Wird nun unter dem Vorzeichen dieser Differenz eine vergleichende Religionsgeschichte geschrieben, wie das der rumänische Religionshistoriker Mircea Eliade vorgeschlagen hat, wird die religiöse Gegenstandssprache in die wissenschaftliche Distanzsprache hinein erweitert und die religionswissenschaftliche Kategorienbildung zu einer religiösen. Anders und formaler sähe es aus, würde die Setzung der Differenz von markiertem Raum zu nicht-markiertem Raum zu einem Suchkriterium religiöser Weltwahrnehmung erhoben. Dann läge das Profane nicht ausserhalb des Heiligen und damit des Religiösen, sondern dichotomische, qualitative Raumwahrnehmungen, die unterschiedliche Abstufungsmöglichkeiten zulassen, könnten dann eines der heuristischen Kriterien für religiöse Raumwahrnehmungen sein. Die Setzung grundlegender Raum- oder Zeit- oder Sozial- oder Handlungseinteilungen wäre eine mögliche formale Bestimmung desjenigen Faktors, der als Religion im komparativen Forschungsprozess beschrieben und verglichen werden könnte. Eine solche Bestimmung von Religion als Orientierungssetzung hätte weitere Voraussetzungen zu berücksichtigen und Erweiterungsmöglichkeiten auszutesten. Wenn Religion primäre Orientierung ermögliche, dann setzt sie mit den grundlegenden Differenzpunkten eine Ordnung in die wahrnehmbare Welt. Die Orientierungsleistung müsste also auf ihre Ordnungsimplicate hin befragt werden. Wenn Ordnungen gesetzt werden, sind Grenzen und Grenzverletzungen impliziert, sind in sozialer Hinsicht Inklusion und Exklusion beteiligt. Wenn Religion mit Ordnungssetzungen zu tun habe, dann ist ihr Thema selbstredend gerade auch das Gegenteil, das sie zu verhindern trachtet: Un-Ordnung oder Chaos. Wenn aber der Prozess der Ordnungssetzung immer auch Umbrüche mit sich führt, die Neuordnung die Umordnung alter Ordnungen impliziert, ist sie auch an dem Prozess der Zerstörung und Auflösung, der Dekonstruktion und Destruktion beteiligt, in zeitlicher Hinsicht an der Kontinuität von Tradition ebenso wie an Diskontinuität durch beispielsweise ‚Reformation‘ oder ‚Renaissance‘. Wo-

bei die beiden letztgenannten Begriffe wiederum die bereits inhaltlich religiöse Ausdeutung eines solchen Prozesses darstellen und auf die ‚Reformation‘ und die ‚Renaissance‘ als historische Epochenbezeichnungen verweisen, die deutliche Bewertungen im Kontext der Religionsgeschichte Europas darstellen.

Religionswissenschaftliche Beschreibungssprache muss also bereits bei der Konstituierung des Gegenstandsbereichs, der untersucht werden soll, darauf achten, dass in die formale Beschreibungssprache hinein nicht vorschnell Inhalte bestimmter Religionen verallgemeinert werden. Nur in dieser Formalisierung kann sie ihren komparativen Status, der immer auch kulturübergreifende Überlegungen impliziert, plausibel aufrechterhalten. Nicht-religiöse Gegenstandskonstituierung führt also zu systematischen und reflexiven Fragestellungen: Wie hängen die Begriffe und die solcherart konstituierten und zu untersuchenden Phänomene zusammen? Wie kann sich die Begriffssprache formalisieren und aus der religiösen (im Kontext des europäischen Christentums) und zumeist theologisch kontaminierten Sprachlichkeit lösen? Das Problem stellt sich bei der Verwendung von Begriffen wie *heilig*, *transzendent*, aber auch bei den Begriffen *Orientierung* und *Ordnung* oder *Chaos*. Die reflexive Vorsicht muss also in die systematisierende Beschreibungssprache übernommen werden. Die Religionswissenschaft muss theoretisch ebenso bewusst und sprachsensibel vorgehen, wie sie sich in selbstverständlicher Weise im Forschungsprozess je nach Fragestellung und Quellenbereich unterschiedlicher Methoden bedienen muss. Religion zu beschreiben ist also immer dann, wenn es ein komparatives Vorgehen ist, ein auf der Ebene der wissenschaftlichen Sprache tendenziell systematisches Unternehmen. Die Religionswissenschaft ist deswegen aber nicht, wie in älteren Bestimmungen oder in einigen Professuren-Bezeichnungen suggeriert, eine systematische Disziplin. Die Systematizität ihrer Begriffsarbeit ist ihrem komparativen Anspruch nachgeordnet, ergibt sich erst sekundär aus ihrem religionsvergleichenden Anliegen.

Aus dieser Selbstpositionierung ergibt sich nun auch eine spezifische Bestimmung des Disziplinsingulars: im Folgenden kann nur eine „*Komparative Religionswissenschaft*“ als Religionswissenschaft verstanden werden. Hierzu braucht sie allerdings nicht mehr die qualifizierende adjektivische Bestimmung explizit hervorzuheben. Denn der zu konstituierende Gegenstand selbst verbürgt bereits den komparativen Anspruch einer jeglichen Religionsforschung, die als Religionswissenschaft wird auftreten können. An der Universität Basel wird insofern eine bestimmte Tradition der Religionswissenschaft fortgeführt, die sich einem nicht-religiösen und explizit komparativen Verständnis von Religi-

onswissenschaft verpflichtet sieht. Daher gehören in die Wissenschaftsgeschichte dieser Tradition auch nicht solche Behandlungen von Religion, die entweder religiös oder bloss religionsgeschichtlich bzw. nicht-vergleichend sind.

Zur Genese des Religionsbegriffs und zur Geschichte der Religionsforschung in Basel

Die Entstehung der vergleichenden Religionsforschung, die dann in die Ausbildung der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin mündete, ist ein Folgeprodukt der Transformationen der Religionsverständnisse und damit der Religionsbegriffe gegen Ende des 18. und im Laufe des 19. Jahrhunderts. ‚Religion‘ im heutigen Sinne ihrer Verständnisse ist eine Neuerfindung des 18. und 19. Jahrhunderts. Diese Erfindung betrifft die Semantik, mit der bestimmte Phänomene öffentlich, vorwiegend politisch und wissenschaftlich, rechtlich und kulturell, aber auch neu in der traditionellen christlichen Sprache verhandelt wurden. Die religionsgeschichtlichen Entwicklungen des 18. und 19. Jahrhunderts haben sich in und mit dem Religionsbegriff zugleich zum Ausdruck gebracht. Da sich diese Phänomene und Strukturen äusserst disparat entwickelt haben, hat sich auch eine entsprechende Disparität und Widersprüchlichkeit in den Religionsbegriff selbst eingeschlichen. Unter Religion wurde vieles und unvereinbares verstanden. Die breite einsetzende weltanschauliche Pluralisierung und Individualisierung, die auch eine zunehmende Fragmentierung der christlichen Konfessionen bedingte und sich zum Teil selbst aus dieser christlichen Diversifizierung herleitete, steht in einem breiteren religionsgeschichtlichen Diversifikationsprozess, der weit über die christlichen Gestalten von Religion hinausreicht. Zu den Phänomenen, die unter Religion verstanden und öffentlich verhandelt wurden, zählen seit dem 18. und 19. Jahrhundert weiterhin auch, aber eben nicht mehr exklusiv die Monotheismen: die Konfessionen und christlichen Denominationen, das Judentum und der Islam. Hierzu gehören auch der randständige Atheismus und Pantheismus und das früher so genannte polytheistische Heidentum und der Aberglaube sowie zunehmend die Religionen, die durch den Kolonialismus als primitive Religionen in den europäisch-westlichen Horizont aufgenommen wurden. Hierzu gehören weiterhin der mit erheblichen Verständnisschwierigkeiten nur zögerlich als Religion identifizierte Buddhismus. Aber nicht nur die später so genannten grossen Weltreligionen und ihre Randphänomene werden als Religion bezeichnet, sondern auch - und das ist neu gegenüber den Verwendungen des Religionsbegriffs in der römischen Antike und auch noch in der frühen Neuzeit - viele weitere zunächst disparate Phänomene: so die politischen Religionen der modernen Nationalismen und die individuell akzentuierten Kunstreligionen sowie die Debatten über die ‚Religion der

Zukunft‘; eine Bezeichnung, mit der der angebliche Religionskritiker Feuerbach seine eigene Philosophie bezeichnete. Weiterhin werden unter dem Etikett Religion verhandelt: die Wissenschaftsreligionen wie der Haeckelsche Monismus, die Theosophie, die Esoterik und der Okkultismus und die Versuche der Repristinierung gnostischer und paganer Religionen. Durch diese disparaten Religionsdiskurse sind zugleich die Pluralisierung und Individualisierung des Religiösen, des als Religion Vermeinten oder sich als Religion selbst Bezeichnenden, ins Bewusstsein der Öffentlichkeiten getreten. Die Diversifikation des Religiösen in seinen gesellschaftlichen (insbesondere politischen und wissenschaftlichen) Diskursen wurde zur Möglichkeitsbedingung, (überraschend) neu und öffentlich von Religion zu reden. Mit dem polysemantischen Religionsbegriff tritt in die Öffentlichkeit der intellektuellen Diskurse ein ambivalenter, sowohl existentiell und politisch aufgeladener wie polemisch-kritisch eingesetzter Begriff, der zum Stachel im Fleisch der traditionellen Religionen wird. Der entstehende Kollektivsingular Religion lässt sogar trotz oder auch wegen seiner theologischen Verwendungen in semantischer Hinsicht die monotheistisch etablierten und institutionalisierten Religionen als ein Spezialfall einer allgemeineren und abstrakteren (Menschheits-)Religion hinter sich. Wenn diese neuen Religionsbegriffe jedoch zu einem Signum der plural gewordenen Religionsgeschichte wurden, als Fremd- und als Eigenbezeichnung scheinbar nur wenig zu vereinbarende Phänomene bezeichneten, stellte sich als wissenschaftliche Fragestellung das Problem: Was verbindet diese historischen und die verschiedensten Gesellschaften und Kulturen übergreifenden Phänomene, die mit der Bezeichnung Religion belegt wurden?

Die vergleichende Religionswissenschaft, die diese Frage kulturvergleichend explizit aufgenommen hat, ist daher ein Produkt der modernen Religionsgeschichte, einer Religionsgeschichte, die in dem Religionsbegriff ihr ganz spezifisches Medium und Signum gefunden hat, die in und durch den Religionsbegriff in die intellektuelle Öffentlichkeit trat. Und damit ist auch impliziert, dass im 19. Jahrhundert genau dann die reflexiven Strukturen in die Religionsgeschichte gekommen sind, als sie sich auf eine spezifische Weise als Religionsgeschichte (und eben beispielsweise nicht mehr als Heilsgeschichte) begreift. Ein Ort dieses Reflexivwerdens besteht in der Einrichtung von akademischen Disziplinen, die sich der allgemeinen Religionsgeschichte zuwenden und von öffentlichen Vortragsreihen, Kongressen und Gesellschaften, die ihre akademische Identität als spezifische Diskurse eben genau diesem herausfordernden Religionsbegriff verdanken.

In der Geschichte der Religionsforschung an der Universität Basel wurden ebenfalls komparative

Ansätze und Begriffe zur Thematisierung von Religion im 19. Jahrhundert entwickelt. Die Lehre von der *Potenz der Religion* bei Jakob Burckhardt zeigt bereits reflexive, abständige und komparative Nuancen in der religionsbezogenen Begriffswelt, auch wenn diese Potenzenlehre wohl eher in die Vorgeschichte der Religionswissenschaft gehört.² Lange vor den Kongressen zur allgemeinen und vergleichenden Religionsgeschichte hat sich Burckhardt allgemein-vergleichend über Religion geäußert und diese selbst wie den Begriff dem radikal historisierenden Blick des Skeptikers unterworfen. Zwar war er sich 1871 gegenwartsdiagnostisch nicht sicher, ob er und seine Zeit am „Eingang einer grossen religiösen Krise“ stünden, aber das „Kräuseln auf der Oberfläche“ meinte er schon erahnen zu können. Religion ist für ihn neben dem Staat und der Kultur eine der Potenzen der Geschichte, aber eine, die - obwohl sich die Religionen selbst je für stabil und ewig halten und mit universaler Geltung ausgestattet sehen (29) - genauso wandelbar sei wie die beiden anderen. Burckhardt leitet früh die Kulturation von Religion ein, d.h. die Bedingtheit der Religion durch Kultur (152), indem er sie ebenso wie die anderen Potenzen der Wandelbarkeit des wühlenden Geistes unterwirft (7-8). Aus dieser Distanz heraus vermag der humanistische Seismograph deswegen eine religiöse Krise zu erahnen, weil die Kirchen nicht mehr dem Religionsverständnis der damaligen Zeit entsprächen. Das Christentum könne in seiner Rolle als öffentliche Anstalt das von Burckhardt in der Nachfolge Schopenhauer mit dem Begriff „metaphysisch“ bezeichnete Bedürfnis nicht mehr befriedigen. Es würde durch die kulturellen Entwicklungen seiner Zeit zudem dreifach in Frage gestellt: 1. durch die Egalisierung der heiligen Schriften mit anderen Schriften in der Wissenschaft und Philosophie, 2. durch die Loslösung und Autonomisierung der Moral von der Religion (die fortschrittsorientierte Philanthropie sei ein Korrelat des diesseitigen Erwerbssinnes und die Lebensrätsel wöllten unabhängig vom Christentum gelöst werden), 3. durch ein Weltleben, das durch Arbeit, freie geistige Tätigkeit und die Wohltaten der neueren Kultur gekennzeichnet sei. Überdies bemerkt Burckhardt, dass die Kunst, diese „Verräterin“, die Inhalte der Religion ausgeschwatzt hätte (155); so lebe die Religion bereits seit der italienischen Renaissance „wesentlich nur noch als Kunst fort“ (156). Burckhardt historisiert wissenschaftlich als Historiker und kulturalisiert kritisch als Christentums-skeptiker den Religionsbegriff. Er zeigt also paradigmatisch, wie der wissenschaftliche und potentiell vergleichende Religionsbegriff im Kontext ‚religiöser‘ Auseinandersetzungen gewonnen wurde.

Am Ende der akademischen Entwicklung der vergleichenden Religionsforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts illustriert sich diese These paradigmatisch in dem *II. Internationalen Kongress für Allgemeine Religionsgeschichte*, der 1904 an der Universität Basel stattgefunden hat. Während der Kongresstage des ersten internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte bedauerte man im Paris der Weltausstellung von 1900 das Fehlen der deutschsprachigen Forschung. In privaten Gesprächen, wie dem Bericht des Organizers über die Vorgeschichte und die Vorbereitungen zum Basler Kongress zu entnehmen ist, stellte sich aus nahe liegenden Gründen schnell Basel als nächster Austragungsort des zweiten Kongresses heraus.³ Der einzige deutschsprachige Vertreter in Paris war Basler Professor und die deutsch-schweizerischen Städte hatten damals bereits seit längerer Zeit im Gegensatz zu den reichsdeutschen Universitätsstätten allgemeine Religionsgeschichte in die Lehrpläne aufgenommen. So wurde der Basler Teilnehmer des Pariser Kongresses, Alfred Bertholet, damals noch ausserordentlicher, ab 1905 ordentlicher Professor für Altes Testament an der Universität Basel, von Albert Réville im März 1902 offiziell angefragt, den zweiten internationalen Kongress auszurichten. Immerhin wurden weltweit 1500 Gelehrte mit einer Einladung angeschrieben. Aber es galt ja auch, wie es im Einladungsschreiben bereits damals formuliert wurde, „einer so erfreulich aufstrebenden jungen Wissenschaft wie der allgemeinen Religionsgeschichte“ Unterstützung zuzusprechen. Man könne zwar in Basler Bescheidenheit den Vergleich mit den „grossen Centren“ nicht aufnehmen, Basel könne aber gerade mit seinem „ruhigere[n] Charakter [...] der Konzentration der Interessen auf den stillen Ernst der gemeinsamen Arbeit zu Gute kommen“ (6). Und man vergass auch nicht, darauf hinzuweisen, dieser Kongress solle einen „wissenschaftlichen Charakter tragen und der rein historischen Erforschung der Religion dienen; alle konfessionelle Polemik soll[e] prinzipiell unterlassen bleiben.“ (6) Der Basler Alttestamentler Carl von Orelli übernahm schliesslich als Präsident, gleichzeitig mit Alfred Bertholet als erster Sekretär, den Vorsitz des Organisationskomitees, dem auch Franz Overbeck angehörte. Aber auch der Öffentlichkeit wurde angesichts der schon damals empfundenen Bedeutsamkeit des Themas ein Forum eingeräumt: den Herren der Presse wurde ein eigenes Arbeitszimmer reserviert und für die gesamte Dauer des Kongresses wurde ein besonderes Post- und Telegraphenbureau eingerichtet. Der Pariser Albert Réville liess es sich bereits am zweiten Abend des

² Burckhardt, Jakob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. von Rudolf Marx, Stuttgart 1963: Körner, S. 39-57.

³ Vgl. für die folgenden Ausführungen: *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel*, 30. August bis 2. September 1904, Basel 1905: Helbig & Lichtenhahn.

Kongresses in einer Rede nicht nehmen, von einem „Paradiese“ zu reden, „von dem sich forschenden Religionshistorikern hier wieder ein Stück erschlossen habe, einem Paradiese, in dem es wohl freundliche Engel aber keine Schlange und keine verbotene Früchte gegeben habe!“ (21) Die vom Basler Maler Burkhard Mangold entworfene Teilnehmerkarte zeigte „die unter die Last des Erdendaseins gebeugte Menschheit, die in heissem Ringen Blicke und Arme aufwärts richtet, um vom Glanz der Lichter am Himmel überströmt zu werden.“ Jedoch hinter diesem akademischen Festrationalen und Beschönigungsrhetoriken verbargen sich Differenzen, die das Religionsthema nicht wertneutral in den Blick nehmen liessen. Schon von aussen wurden solche Kongresse spöttisch als „Schützenfeste der Wissenschaft“ wahrgenommen. Waren auch die behandelten Themen auf diesem Kongress historisch ruhig gestellt und nach geographischen oder ethnographischen Gesichtspunkten scheinbar neutral eingeteilt und klassifiziert, knisterte es am Rande: Während Conrad von Orelli auf die gesteigerte Aufmerksamkeit der Wissenschaften „der Religion“ gegenüber hinwies, einem Schlüssel zu manchem Geheimnisse dieses Lebens (51), wie er sie apostrophierte, so wurde zugleich Religion und Nation, das bereits genannte Einteilungskriterium der Kongressvorträge, vom ihm in einem engen Zusammenhang gebracht. So sei die Religion für das „geistige Eigenleben jeder Nation“ verantwortlich und sie sei ein besonders schwieriger Gegenstand der Erkenntnis, weil sie das „Innerlichste“ des Lebens eines Volkes ausmache und ihr Geheimnis aus der Subjektivität des Forschers heraus „be-lausch[t]“ werden müsse. Er spricht deutlich aus, dass die damalige Menschheit „stark“ von „religiösen Problemen“ umgetrieben, von „religiösen Motiven bestimmt“, von „religiösen Gegensätzen beherrscht“ sei (52-53). Und er lädt auch die Feuerbach- und Haeckel-Jünger ein, die die Religion als eine Verirrung des menschlichen Geistes und als Kinderkrankheit der Menschheit ansahen und die von einem pathologischen Interesse an einer rätselhaften Krankheit motiviert seien. Er lädt Religionsgegner genauso ein, sich an der wissenschaftlichen Erforschung der Religion zu beteiligen, wie diejenigen, die in ihr den „höchsten und edelsten Vorzug der Menschheit erkennen“ (55). Aber Orelli grenzt den Basler Kongress auch deutlich von solchen Kongresstypen ab, wie er sie im Weltparlament der Religionen von 1893 in Chicago erblickt, wo, wie er sagt, „Bekenner verschiedener Religionsgenossenschaften eine gemeinsame religiöse Basis suchen, um sich darauf zu erbauen, vielleicht gar eine künftige Einigung der verschiedenen Bekenntnisse vorzubereiten. Je freier sich der Kongress von solchen religiösen Tendenzen halten wird, desto förderlicher wird es für seine streng geschichtliche Aufgabe sein.“ (55-56) Der Rektor Carl

Burckhardt jedenfalls meinte, es ginge bei dem Kongress um die Erforschung der göttlichen Dinge und des Erhabensten, „was dem Menschen verliehen“ sei, obwohl doch gerade sein Vorredner Conrad von Orelli bereits betont hatte, dass auch wenn sich die Religionsgeschichte vor unseren Augen wie ein Spektrum entfalte, in dem sich die Lichtstrahlen in mannigfachen Farben brechen, die Sonne selbst nicht der Gegenstand einer heutigen, auf Empirie gegründeten Wissenschaft sei.

Das Religionsverständnis war bereits 1904 in Basel ebenso disparat wie uneinheitlich; und nur langsam konnte sich ein wissenschaftliches Forschungsverständnis von einem religiösen Religionsverständnis lösen. Der Vertreter der Vereinigten Staaten von Amerika, Paul Haupt aus Baltimore, mahnte die Teilnehmer, an der Trennung von Kirche und Religion festzuhalten, und erwartete überdies von der Wissenschaft, die sich mit Religion beschäftige, Aufklärung aus dem Ideal der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; denn ebenso wie es keine katholische Mathematik geben könne, müsse eine Wissenschaft von den religiösen Schriften umso mehr die Suggestion von Religionsstiftern berücksichtigen, die zum Teil neuropathische Personen gewesen seien. Die Eröffnungsreden des Kongresses zeigen, dass die akademische Verhandlung der Religionsproblematik ein Thema mit Sprengwirkung war, ein Thema, das nur schwer auf einen Nenner zu bringen ist, das selbst die um Kühle bemühten Wissenschaftler heiss werden lässt, wenn sie in die akademische und bürgerliche Öffentlichkeit hinein sprechen. Warum ist bis heute der Gegenstand Religion so widersprüchlich und emotional in den ihm gewidmeten Diskursen infiziert? Ein Grund mag in der Diversifikation der Religionsgeschichte liegen, die zu neuen Widerstreiten im 19. Jahrhundert führte. Ein anderer Grund mag darin liegen, dass unter der Chiffre Religion das existentielle und kollektive Selbstverständnis der Vormoderne und der Moderne und auch der Postmoderne oder, allgemeiner formuliert, in der jüngeren Geschichte bis in die Zeitgeschichte hinein ausgehandelt wird. Religion ist ein verbales Zeichen und Anzeichen dafür, dass es bei der Verwendung dieses Begriffes um etwas geht, das das Privateste und Öffentlichste zugleich ist, um etwas, das - in der altbekannten und doch so treffenden Metaphorik des Goetheschen Faust, der hiermit das Objekt seiner innersten Begierde markiert, formuliert - „die Welt im Innersten zusammenhält“. Es handelt sich bei der Religionsfrage um die Gretchenfrage in einem weit über göttliche Dinge hinausgehenden Sinne. Religion, egal in welcher Variante ihres Verständnisses, ist das Signal dafür, dass die Diskurse, die nun beginnen, ans Eingemachte heranreichen. Hieraus erklärt sich, dass dieser Begriff eine solche Dignität als Würdestellung und Tumor zugleich gewonnen hat. Und hieraus

erklären sich auch die wissenschaftstheoretischen Probleme der Religionswissenschaft, wenn sie aus einer marginalen Position heraus über ein gar nicht marginales Phänomen forschen will.

Zur neueren Situation: Die Universität Basel führt die Religionswissenschaft ein

Vor den skizzierten systematischen und historischen Problemlagen muss die zunehmende Einführung von religionswissenschaftlichen Professuren und religionsbezogenen Studienprogrammen dann nicht erstaunen, wenn in der öffentlichen Wiederkehr-Rhetorik dem Religionsbegriff und den vielfältigen Phänomenen, die sich hinter ihm verbergen mögen, wieder die Rolle eines die gesellschaftlichen Problemlagen bündelnden Zentralmediums zukommt. Unter diesen Vorzeichen steht auch noch über 100 Jahre später die Situation der Religionswissenschaft in Basel. Als Nebenfach des Lizentiatsstudiums gab es die Vergleichende Religionswissenschaft, bevor eine Professur für Religionswissenschaft an der Universität Basel eingerichtet wurde. Erst im Jahr 2006 konnte innerhalb der Theologischen Fakultät und auf deren Initiative hin der weitergehenden Schritt unternommen werden, eine bestehende Professur für Neues Testament und Ältere Kirchengeschichte, die auf den Nietzsche-Freund und randständigen Theologen Franz Overbeck zurückgeht, explizit in die erste Professur für Religionswissenschaft umzuwidmen. Dieser Schritt ist mutig für eine Theologische Fakultät und heutzutage, wo die Thematisierung von Religion aufmerksamkeitsökonomisch ein geschicktes Aushängeschild gesellschaftspolitischer Relevanzansprüche von Wissenschaft darstellt, zugleich bezeichnend.

Die Studierendenzahlen und Betreuungsverhältnisse sind mittlerweile zu Kriterien avanciert, denen die Theologischen Fakultäten quantitativ nicht mehr entsprechen können. Auch die wissenschaftliche Profilierung der Theologien ist nicht einfacher geworden: handelt es sich um Geistes- und Kulturwissenschaften oder kann es konfessionell gebundene Wissenschaft prinzipiell nicht geben? Dabei ist zu bedenken, dass sich die Theologien selbst unterschiedlich verstehen, sich teils an bestehende Wissenschaftsverständnisse anlehnen und sich in die üblichen Diskurse einfügen, andererseits aber auch versuchen, eine eigenständige und besondere Wissenschaft zu sein. Die Religionswissenschaft hat zwar die Theologien als Reflexionsinstanzen von Religion prinzipiell im Gegenstandsbereich von Religion zu untersuchen, hat aber kein Recht, sich in diese binnentheologische Diskurs einzumischen. Religionswissenschaft kann an einer theologischen Fakultät gut und sinnvoll verankert sein, wenn die Differenzen gesehen und hochgehalten werden. Dann kommt es zu fruchtbaren Diskursen und wis-

senschaftlichen Austauschprozessen, die von beiden Disziplinen in der Forschung geschätzt werden. Curricular sieht das anders aus. Studierende der Religionswissenschaft müssen an einer philosophischen Fakultät ausgebildet werden und dort auch ihre Wissenschaftstheorie, Methodologie und Religionswissenschaft erlernen. Auch das ist an der Universität Basel so, weswegen ein bifakultäres Departement Religionswissenschaft gegründet wurde, dem auch die Jüdischen Studien und die Islamwissenschaft zugeordnet sind. Die Professuren sind vollwertige Mitglieder beider Fakultäten. Die religionswissenschaftliche Ausbildung geschieht also im Rahmen der Studienordnungen der Philosophisch-Historischen Fakultät bis hin zum Doktorat. Und die Bezeichnung der Studienfächer und des im Jahr 2011 kommenden Studiengangs begeht keinen Etikettenschwindel, wenn sie schlicht und einfach als „Religionswissenschaft“ benannt sind.

Unter diesen Voraussetzungen kann sich eine Religionswissenschaft entwickeln, die im Sinne ihres komparativen Gegenstandsbereichs Schwerpunkte im Bereich der Religionstheorie, der Wissenschaftsgeschichte und der europäischen Religionsgeschichte setzt. Auf all diesen Gebieten kann sie mit ihren Nachbardisziplinen erfolgreich zusammenarbeiten und doch ihr spezifisch komparatives Profil bewahren. So ergibt sich dann ein neuer Blick auf die Religionsgeschichte Europas, wenn der komparative Ansatz zu einer Neubeschreibung religiöser Phänomene führt, die im Vergleich mit religionsgeschichtlichen Strukturen und Entwicklungen in asiatischen Ländern sich anders ausnehmen. Europa ist kein Sonderfall einer monolithischen Christentumsgeschichte als einziger Religionsgeschichte. Die Problematik und der Sonderfall von Monobekenntnissen sind gerade im Vergleich zwischen der japanischen und der neuzeitlich europäischen Religionsgeschichte besonders erkenntnisreich herauszuarbeiten. Nur eine Religion oder eine Konfession zu leben, ist nicht der Normalfall der Religionsgeschichte. Das zeigt nicht nur die asiatische, sondern gerade auch die vergleichend neu beschriebene europäische Religionsgeschichte. Auch selbstreflexive Strukturen christlicher Religionsgeschichte wie die Theologiegeschichte (als Text- und als Sozial- bzw. Institutionengeschichte) im engeren Sinne sehen nochmals anders aus, wenn sie mit reflexiven Strukturen buddhologischer Selbstreflexionen aus den Religionsgeschichten Asiens verglichen werden. Wichtig sind ebenfalls die zwischenreligiösen Interferenzen, die in den Rezeptionsprozessen antiker Religionen oder asiatischer Religionen auftreten. Aber auch die Interferenzen zwischen Religion einerseits und Recht, Politik, Wirtschaft oder Kunst andererseits sind zentrale Bereiche komparativer Forschungen, über die eine Neubeschreibung der europäischen Religionsgeschich-

te erreicht werden kann. Lokale Religionsgeschichten sind also in ihren Beziehungsgefügen und Feldstrukturen komparativ und mit einer formalisierten Beschreibungssprache auf eine Weise zu erforschen, wie sie nur die Religionswissenschaft leisten kann. Nicht zuletzt gehört hierzu die verwickelte Geschichte zwischen religiöser Wissenschaft und wissenschaftlicher Religion. Das soll in Basel paradigmatisch an den Prozessen der Verwissenschaftlichung des Religionsbegriffs im 19. und 20. Jahrhundert geleistet werden. Wie genau sieht die Geburt der Religionswissenschaft aus dem Geist der europäischen Religionsdiskurse aus? Wie weit bleibt die Religionswissenschaft an die Religionsgeschichte rückgebunden, kann sich Wissenschaft überhaupt von Religion emanzipieren? Das bleibt ein reflexives Projekt religionswissenschaftlicher Selbstaufklärung.

Zur Profilbildung der Religionswissenschaft im Gegenüber zur Theologie (in Basel)

Es ist immer wieder zu lesen, dass die Religionswissenschaft ihren Ursprung auch in der Theologie habe. Das ist falsch, denn es geht von einem unzutreffenden Verständnis der Herkunft, des Anliegens und des Profils der Religionswissenschaft aus. Allerdings gibt es eine wissenschaftliche Thematisierung von Religion innerhalb der Theologie. Und es gibt immer schon ein theologisches Interesse am Begriff Religion. Hierbei ist es den Theologien heute angelegen, als Wissenschaft aufzutreten. Da Wissenschaft unterschiedlich bestimmt werden kann, gibt es keinen vorschnellen Grund, der Theologie Wissenschaftlichkeit abzuspochen. Teilweise arbeitet sie wie die philologisch-historischen Fächer, teilweise wie Philosophie oder Geschichte und teilweise setzt sie Voraussetzungen, die andere Wissenschaften allesamt so nicht setzen. Theologie bildet also ein ganz eigenes Wissenschaftsverständnis aus und führt diesen Diskurs genauso kontrovers und in Verbindung zu anderen nichttheologischen Wissenschaften wie auch diese mit der Theologie den die Disziplinen übergreifenden Diskurs pflegen. Religion ist also Thema der Theologie als Wissenschaft. Und Religion bedeutet in den verschiedenen Theologien durchaus unterschiedliches. Die Religionswissenschaft im engeren Sinne ist jedoch im Kontext der nichttheologischen Fakultäten entstanden. Warum? Weil nur hier eine nichtreligiöse Perspektive auf Religion ausgebildet werden konnte. Und weil theologische Perspektiven per se dezidiert religiöse Perspektiven sind, gehören sie nicht in die Vorgeschichte der Religionswissenschaft.

Religionswissenschaft entsteht dort, wo komparative Sichtweisen entwickelt werden. Dies geschah in der Ethnologie, den lokalen Kulturwissenschaften, in der Geschichte und der frühen Soziologie, in der

Philosophie (die sich teils aber auch mit einem dezidiert religiösen Interesse an das Thema Religion heranschleicht) und insbesondere in der vergleichenden Sprachwissenschaft. Auch hier sind sicherlich religiöse Tendenzen und Anliegen zu finden. Aber sie sind versteckt und aus heutiger Neukonstituierung des Gegenstandes erst ersichtlich. Die Religionswissenschaft hat also auch eine versteckt religiöse Vorgeschichte, aber eben keine dezidiert theologische. Problematisch war diese Vorgeschichte nicht nur, sie ist es auch heute noch. Wie sie geschrieben werden könnte und wie Religion und Wissenschaft jeweils auseinanderzuhalten sind, ist eine offene und schwierige Aufgabe, aber diese Anliegen dezidiert auseinanderhalten zu wollen, ermöglicht es überhaupt erst, eine disziplinäre Profilbildung in der Religionswissenschaft vorzunehmen. Das gehört zu ihrem Credo - und das besagt bereits andeutend, welche Schwierigkeiten es ihr bereitet. Hierzu braucht sie allerdings eine selbstreflexive Religionstheorie und den Dialog mit den Theologien (aber beispielsweise auch den religiösen Buddhologien). Denn nur hier zeigt sich in reflexiver Abgrenzung, wie sie ihren Gegenstand anders konstituiert. Am idealiter imaginierten Anfang der Religionswissenschaft steht also ein Wille: nicht religiös, sondern dezidiert komparativ Phänomene zu beschreiben, die theoretisch als Religion ausgewiesen werden können.

Es kann daher auch ein Vorteil für die Religionswissenschaft sein, an einer Theologischen Fakultät den Reibungsprozessen und Konkurrenzen hinsichtlich der wissenschaftlichen Behandlung des Religions-themas ausgesetzt zu sein. An der Universität Basel hatte bereits Franz Overbeck aufgrund seines ambivalenten Verhältnisses zum Christentum eine etwas marginale Stellung an der Theologischen Fakultät eingenommen. Eine auf ihn, der bereits dem Organisationskomitee des Basler Kongresses von 1904 angehörte, zurückgehende Professur in eine für Religionswissenschaft umzuwidmen, ist nicht nur eine Verpflichtung für ihre jetzigen und künftigen Inhaber, es war insbesondere ein hell-sichtiger und zugleich mutiger Schritt gewesen, der bezeugt, dass eine Theologische Fakultät marginale Positionen benötigt und auch verträgt, um sich selbst in der akademischen Öffentlichkeit kommentieren und damit reflektieren zu können. Das setzt seitens einer Religionswissenschaft, die mit einem Bein in dieser Fakultät verankert bleibt, eine Loyalität in ihrer Rückbezüglichkeit auf diese Fakultät voraus, die genau der bereits geforderten Marginalie zum Haupttext der Religionsgeschichte gleichkommt, einer Marginalie zu einem sich fortschreibenden Haupttext, der sein Selbstbewusstsein und auch einen Teil seines Sinnpotentials wiederum erst aus seinen Marginalien, nicht bloss aus seinen heiligen und kanonischen Fussnoten bezieht. In die-

sem Sinne kann die Religionswissenschaft die spannungsreichen, aber loyalen Randgänge von Franz Overbeck an der Theologischen Fakultät und in der Universität Basel zum Gewinn beider Seiten fortführen.

Der Zusammenhang von öffentlichem Religionsdiskurs und Religionswissenschaft bleibt ein spannungsreicher, der den jeweiligen Nerv der Zeitläufte trifft, aber auch ein unabschliessbarer, und er muss im Sinne eines über seine historischen, institutionellen und auch ethischen Voraussetzungen aufgeklärten Diskurses fortgesetzt werden. Dabei muss jedoch immer der eigene disziplinäre Ort in einer Wissenschaftsgesellschaft, die in einer durch Religion gekennzeichneten Gesellschaft und Kultur eingebettet ist, mit bedacht werden. Das hat an den Universitäten und damit in der Wissenschaftsgesellschaft entsprechend universitätspolitische, fächerpolitische und wissenschaftstheoretische Konsequenzen, aber es hat auch gesellschaftspolitische Implikationen.

Universitätspolitisch muss die Unabhängigkeit von religiösen und damit theologischen Anliegen in der religionswissenschaftlichen Behandlung von Religion eingefordert bleiben. Die Religionswissenschaft gehört nicht in die theologischen Disziplinen, aber kann durchaus an theologischen Fakultäten ihren Dialog aufnehmen. Curricular muss sie aber völlig unabhängig von den Theologien bleiben. *Fächerpolitisch* bedeutet das, dass die Religionswissenschaft ein spezifisches Fachprofil entwickeln muss und den Gegenstand Religion anders zu behandeln hat, als es die Soziologie, die Psychologie, die Ethnologie oder die Kulturwissenschaft können. Religionswissenschaft muss von ihrem Gegenstand her denken und diesen als autonomen konstituieren. Das ist keine Wesensbestimmung, sondern ein experimentell-heuristisches Unterfangen. *Wissenschaftstheoretisch* muss daher die Religionswissenschaft ihre Religionstheorie heuristisch-konstruktiv und damit als Theorie ihrer eigenen Gegenstandskonstitution, also der Bestimmung von Religion betreiben.

Das sind alles keine einfachen Aufgaben. Aber verkompliziert werden sie durch *gesellschaftspolitische* Hintergründe: Religion im öffentlichen Diskurs wird zumeist durch ein religiöses und damit zumeist durch ein theologisch geprägtes Vorverständnis bestimmt. Hier muss die Religionswissenschaft andere, innovative und subversive Perspektiven einbringen. Sie muss die Interessenspolitiken aller religiösen Sprecher aufzeigen, die mit oder gegen den Begriff Religion operieren. Die Gesellschaft muss verunsichert werden, wenn sie meint, allgemein von Religion zu reden, wo sie doch zumeist nur bestimmte Varianten derselben meint. Religion ist ein viel breiteres und komplexeres Phänomen als gemeinhin gedacht und rhetorisch verlautbart wird. Hierzu und für den notwendigen Blick über die eu-

rozentrischen Grenzen hinaus braucht die Universität als gesellschaftliche Reflexionsinstanz eine komparativ vorgehende Religionswissenschaft. –