

**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:** Paradigm lost? : "Europäische Religionsgeschichte", die Grundlängenkrise des "systematischen Religionswissenschaft" und ein Vorschlag zur Neubestimmung

**Autor:** Schlieter, Jan

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-893834>

### **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:** 28.01.2026

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

## Paradigm lost?

# „Europäische Religionsgeschichte“, die Grundlagenkrise der „systematischen Religionswissenschaft“ und ein Vorschlag zur Neubestimmung

Jens Schlieter\*

Zweifellos hat die systematische Erforschung der Religion in der Schweiz in den letzten Jahren einen grossen Aufschwung erleben können. Die Intensivierung der wissenschaftlichen Befassung mit Religion bzw. den Religionen hängt sicherlich nicht zuletzt mit der zentralen Bedeutung zusammen, die bestimmten Ausprägungen religiöser Vergemeinschaftungsprozesse im Feld globaler Politik heute zukommt. Dieser aktuellen Bedeutung gewisser Religionen wird auch am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern Rechnung getragen, an dem neben dem allgemeinen religionswissenschaftlichen Studienprogramm auch ein spezialisiertes Masterprogramm, „Religionskulturen: Historizität und kulturelle Normativität“, eingerichtet wurde, welches sich gezielt der Bedeutung von Religion bzw. Religionen im Feld der Globalisierung annimmt. Neben den religionswissenschaftlichen Studienprogrammen wird zudem ein Studiengang „Central Asian Studies“ angeboten, welcher unter anderem die Bedeutung der Religionen in Tibet und der Mongolei thematisiert. Da an anderem Ort in diesem Heft die Geschichte der religionswissenschaftlichen Institute behandelt wird, möchte ich auf eine ausführlichere Darstellung verzichten und im Folgenden die Vorteile – wenn nicht gar die disziplinäre Notwendigkeit – herausstellen, die der systematischen Religionsforschung durch den Einbezug der aussereuropäischen Religionsgeschichte erwachsen, und die in Bern (und andernorts) daher nicht nur als thematische Fokussierung auf asiatische Traditionen, sondern auch als theoretisches Anliegen verstanden wird. Um diesen Zugang zu verdeutlichen, möchte ich in drei Schritten vorgehen. Zunächst soll die Begründung des Anspruches der „systematischen Religionswissenschaft“ diskutiert werden (I.), um, daran anschliessend, die Problematik des Konzeptes der

„Europäischen Religionsgeschichte“ aufzuzeigen (II.), die meines Erachtens in einem dialektischen Bezug zur Bestimmung „aussereuropäischer“ Religionsgeschichten steht. Wird die „asiatische Religionsgeschichte“ originär berücksichtigt, hat dies, wie zuletzt ausgeführt werden soll, auch eine Neubestimmung der „systematischen Religionswissenschaft“ zur Folge (III.).

## I. Die Systematik der „systematischen Religionswissenschaft“

Grundlagenkrisen erschüttern die systematische Religionswissenschaft schon seit geraumer Zeit. Bekannt ist der Vorwurf, der Religionswissenschaft sei durch den Umstand, keine allgemein akzeptierte Definition für Religion vorlegen zu können, auch der Gegenstand abhandeln gekommen. Vorschläge zur Lösung dieser Krise, wie zuletzt jener, Religionswissenschaft sei in das grössere Ganze der Kulturwissenschaft aufzulösen, führen allerdings kaum weiter, da sie lediglich das Problem der Definition von „Religion“ durch das Problem der Definition von „Kultur“ ersetzen.

Tatsächlich benötigt die Religionswissenschaft also nicht nur einen theoretischen Vorbegriff von dem, was unter dem Kollektivsingular (R. Koselleck) „Religion“ verstanden werden soll, sondern auch einen Begriff von dem, was sie nicht als „Religion“ verstehen will. Jede Unterscheidung von legitimen und nicht legitimen Gegenständen der Religionswissenschaft setzt die Unterscheidung von Religion/Nichtreligion bereits voraus. Traditionell, und z.T. auch noch in der gegenwärtigen Religionssoziologie (etwa bei Niklas Luhmann), wurde diese Frage mit den Unterscheidungen heilig/profan bzw. transzendent/immanent bestimmt – ein Schema allerdings, das auf einen Binnenraum der Erfahrung (bzw. eine solche Semantik) rekurriert und damit implizit die Erschliessbarkeit beider Seiten der Dichotomie (also auch der Erfahrung des Heiligen und des Transzendenten) als intersubjektiv artikulierbare Erfahrung voraussetzt. Da die Religionswissenschaft nicht nur in und aus einer bestimmten historischen Semantik heraus die Erforschung eben jener Tradition betreibt, sondern sich mit einer Vielfalt von Traditionen befasst, die sich, und das ist entscheidend, mit dem Schema Transzendenz/Immanenz zum Teil nicht sinnvoll beschreiben lassen (wie etwa, was hier nicht

\* Universität Bern, Institut für Religionswissenschaft, Vereinsweg 23, 3012 Bern.  
E-Mail: [jens.schlieter@relwi.unibe.ch](mailto:jens.schlieter@relwi.unibe.ch)

**Jens Schlieter**, Dr. phil., ist seit 2009 a.o. Professor für systematische Religionswissenschaft und Leiter des Masterprogramms „Religionskulturen“ am Center for Global Studies der Universität Bern. Schwerpunkte: Ideengeschichte des indischen und tibetischen Buddhismus; Bioethik des Buddhismus; komparative Philosophie. J.S. studierte Philosophie, Vergleichende Religionswissenschaft, Tibetologie und Buddhismuskunde in Bonn und Wien, war wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten in München (LMU) und Bonn und ab 2005 Assistenzprofessor am Institut für Religionswissenschaft.

weiter ausgeführt werden kann, solche Traditionen, die auf eine durch Selbstkultivierung inaugurierte innerweltliche Transformation abzielen), kann die Religionswissenschaft sich nicht mehr auf eine solche Bestimmung stützen. Nun wird aber nach Hubert Seiwert erst durch die „systematische Religionswissenschaft das Fach als autonomes [konstituiert]“ (Seiwert 1977: 4). Sicherlich lässt sich die „systematische Religionswissenschaft“ als eine solche bestimmen, deren Systematik durch eine „Vergleichung des Materials“ (Rudolph 1992: 54) zustande kommt. Die Methode des Vergleichens (vgl. die Beiträge in Idinopulos et al. 2006) stellt jedoch selbst eine Form des theoriegeleiteten Beobachtens von Unterschieden oder Gemeinsamkeiten dar; sie besteht, wie Freiburger (2008: 23) treffend formuliert, in einem „vergleichenden Blick“ auf Religionsgeschichten, deren jeweiliges Verständnis als „Religion“ nicht zugleich in den Blick genommen werden kann. Die entscheidende Frage bleibt somit offen, ob sich die Systematik der „systematischen Religionswissenschaft“ ausweisen lässt, ohne dass dabei eine innere Systematik (bzw. Systematizität) des Gegenstandes „Religion“ vorausgesetzt wird. Kann diese „Systematik“ tatsächlich nur artikuliert werden, indem eine Dimension der inneren Kohärenz von „Religion“ behauptet wird, die in allen Religionen anzutreffen sei? Muss als Garant dieser Kohärenz eine wie auch immer geartete Bestimmung der Dichotomie Immanenz/Transzendenz vorgenommen werden, die damit einen transzendenten Referenzrahmen (als formale „Transzendenzlinien“, oder auch inhaltliche Bestimmungen wie „superhuman agents“) ansetzt? Auch wenn diese Dichotomie oft kritisch reflektiert wurde (vgl. z.B. Seiwert 1981: 5), ist eine eingehende Diskussion der Begriffsgeschichte dieses Schemas und seiner transkulturellen religionswissenschaftlichen Verwendbarkeit ein dringliches Desiderat der Forschung. Um in diesem Zusammenhang ein jüngstes Beispiel zu referieren: Nach Martin Riesebrodts substantialistischer Definition stellt Religion „einen Komplex sinnhafter Praktiken dar, also von Handlungen, die in einem relativ systematischen Sinnzusammenhang stehen“ (Riesebrodt 2007: 109). Die Systematizität jedoch stützt Riesebrodt auf die „religiöse Prämisse“, nämlich: „Kontaktaufnahme oder Zugang zu übermenschlichen Mächten“ (Riesebrodt 2007: 113), die auf die eine oder andere Weise bei allen Religionen anzutreffen sei.

Wenn also nicht darauf gesetzt werden kann, dass über Methode des Vergleichens problemlos zur Systematisierung des Materials, und von dort zur „Systematik“ der „Religion“ fortgeschritten werden kann, und auch eine voraussetzungsreiche „religiöse Prämisse“ keine Abhilfe verschafft – wäre dann nicht langfristig eine Überwindung der Qualifizierung der Religionswissenschaft als einer „systematischen“ Disziplin zu fordern?

Die Religionssoziologie als auch die Sozialanthropologie hingegen können insofern auf eine systematische Exposition des Gegenstandsbereiches „Religion“ verzichten, als sie über die Theoriebildung der allgemeinen Soziologie und Anthropologie auch über Theorien über nicht-religiöse Gegenstandsbereiche verfügen, die sie, wie die traditionelle religiöse Semantik, auf den Bereich der Religion anwenden. Zudem hat die Fokussierung auf die sozialen Funktionen von Religion in Sozietäten den Vorteil, dass in der Betrachtung der gesellschaftlichen Institutionalisierung die Frage nach der inneren Repräsentation von Religion (als Glaube, Erfahrung usw.) nicht gestellt und beantwortet werden muss, sondern, in funktionalistischen Entwürfen, bereits eine Antwort auf die Frage nach der „Leistung“ von Religion genügt. Dass in der Religionswissenschaft mit ihrem Selbstverständnis, die Ideen- und Repräsentationsgeschichte unterschiedlichster religiöser Traditionen Ernst zu nehmen, auch funktionalistische Theorien kontextualisiert werden, kann kurz am Beispiel der der massgeblichen funktionalen Definition von Religion als Kontingenzbewältigung (Lübbe, Luhmann u.a.) aufgezeigt werden, die auch von vielen Religionswissenschaftlern<sup>1</sup> und Theologen<sup>2</sup> favorisiert wird. Das Problem an der Bestimmung der Religion als Kontingenzbewältigung ist, dass Religion ebenso (und vielleicht gar ebenso oft) auch gegenteilig gewirkt hat: als Kontingenzerzeugung. Religionsgeschichtlich lässt sich gut zeigen, wie vormals nicht als kontingent wahrgenommene Lebenswelten durch eine neue religiöse Interpretation in einen Ort höchster Kontingenz transformiert wurden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Durch die Einführung der Begriffe von Karma und Wiedergeburt im Indien vor der Zeitenwende wurde eine zuvor eher als schicksalhaft determinierte Zukunft plötzlich als vom eigenen Handeln abhängig erfahren. Nur selten allerdings erläuterten religiöse Spezialisten der asketischen Traditionen Indiens in den klassischen Texten, wie zu erkennen sei, wie viel Karma jemand angesammelt habe, und wie es genau wirke – wodurch die Erfahrung des eigenen Lebens als ein „kontingen-

<sup>1</sup> Ein religionswissenschaftliches Beispiel der Rezeption: „Religion als Identitätsbildung steht gegen Religion als nicht zu erfüllender Norm. Die Formen der Alltagsreligion, die in anderen Religionen zur Bewältigung von Angst, Unsicherheit, Unglück und Krankheit jedem Einzelnen zur Verfügung stehen, sind in Europa als ‚Magie‘ verpönt und stehen unter religiöser Zensur“ (Auffarth 2000: 333).

<sup>2</sup> Beispielweise heisst es bei Friedrich W. Graf: „Religiöse Deutungskulturen sind eine Art Software, [...] ohne die soziale Systeme auf Dauer nicht erfolgreich zu funktionieren vermögen. Religion fungiert als tiefgreifend prägendes Element in Sozialisationsprozessen, ihre Symbole dienen immer auch dazu, das Leben des Einzelnen in einen letzten Deutungshorizont zu stellen [...]. Anders formuliert: Religion repräsentiert jene Deutungskultur, in der die riskanten Erfahrungen der Kontingenz individuellen Lebens sinnhaft gedeutet und in Notwendigkeit überführt werden können“ (Graf 2004: 207).

tes“ drastisch erhöht wird. Eine ebensolche „Zunahme der Kontingenz“ könnte am Beispiel der christlichen Ablehnung antiker Deutungsmuster der natürlichen Welt oder der Innovation der protestantischen Gnadenlehre aufgezeigt werden. Kurz: Am Beispiel des funktionalen Religionsbegriffs der Kontingenzbewältigung wird deutlich, dass die Religionswissenschaft eben auch dem Anspruch einer komparativen Aufarbeitung religiöser Ideengeschichte gerecht werden muss. Die Religionssoziologie hingegen kann sich mit Modellbildungen befassen, die sich aus dem eigenen Traditionskontinuum ergeben und in das eigene eingliedern lassen, aus dem sie somit auch ihre Plausibilität erhalten. Die Theorie religiöser „Kontingenzformeln“ wird, wie ich behaupten möchte, vor allem in Folge der Ideen der Aufklärung plausibel, etwa der in Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“ (*Du contrat social*; 1762) geäußerten Forderung, die bürgerliche Religion (*religion du citoyen*) müsse sich an ihren positiven Funktionen für die soziale Gemeinschaft erweisen. Auch É. Durkheim greift in seinen Funktionsbestimmungen für Religion auf Rousseau zurück.

Geschichtlich betrachtet erwuchs der Anspruch einer „Systematizität“ des Gegenstandes Religion vermutlich aus der „Systematischen Theologie“, die sich hierüber ebenfalls der Einheit ihres Gegenstandes versichert – als „Objektivität einer gemeinsamen Gebundenheit von grundlegenden Offenbarungen: das ist die Seele aller wirklichen geschichtlichen Religion“ (Troeltsch 1904: 133). Eine neuere Definition bestimmt Systematische Theologie wie folgt: als „eine Wissenschaft, die durch bestimmte, metho-

disch durchgeführte Akte des Wahrnehmens, Imaginierens und Denkens an Glaubensaussagen dazu beitragen soll, sich aufgrund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus besser im Leben (Ethik) und im Glauben (Dogmatik) zu orientieren“ (Leiner 2008: 29). In der Definition wird unmittelbar deutlich, dass die Faktizität als gültig erachteter Glaubensaussagen (bzw., in anderen Entwürfen, eine fundamentaltheologische Anthropologie) vorausgesetzt wird, deren normative Tragweite hingegen diskursiv und systematisch erforscht werden soll.

Die Prägung des Begriffes „systematische Religionswissenschaft“ als Bezeichnung einer akademischen Subdisziplin ist dem deutsch-amerikanischen Religionswissenschaftler Joachim Wach zu verdanken. In seinem Werk von 1924, „Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung“, entwickelte er die bis heute zentrale Unterscheidung zwischen der historischen und der systematischen Religionswissenschaft. Während die Religionsgeschichte *Religionen* in ihrer historischen Entwicklung oder, wie Wach sich ausdrückte, „längsschnittmässig“ erforscht, kommt der „systematischen Religionswissenschaft“ zu, *Religion* „querschnittmässig“ zu erfassen (Wach 1924: 21).

An dieser grundlegenden Unterscheidung zwischen Religionsgeschichte und systematischer Religionswissenschaft hält die Mehrheit des Fachs im deutschsprachigen Raum bis heute fest. Verschiedene Modelle sind vorgeschlagen worden, um die Arbeitsteilung bzw. wechselseitige Bezogenheit beider zu konkretisieren:

Historische Religionswissenschaft	Systematische Religionswissenschaft
diachrone Forschung (historische Längsschnitte)	synchrone Forschung (Querschnitte) (u.a. Wach 1924; Rudolph 1992; Figl 2003)
soziale Tatsachen	systematischer Vergleich (u.a. Michaels 1997, Auffarth 2004)
Arbeit am Besonderen; historische Individualität	Arbeit am Allgemeinen, Regel- und Gesetzmässigen (u.a. Seiwert 1977; Rüpe 2007)
Material	Typologisierung (u.a. Weber 1912; Lanczkowski 1991)
religiöse Phänomene	Wesenserfassung des Religiösen (u.a. Heiler 1956; Eliade 1957)

Die Methoden, derer sich die systematische Religionswissenschaft bedient, sind auf der Gegenstandsseite (historische Erscheinungsformen von Religionen) verortet. Das Zentrum der systematischen Religionswissenschaft wird von der grundlegenden Reflexion über die *Ergebnisse des Systematisierungsprozesses* (Typologisierungen, Vergleich, Wesensbestimmungen usw.) von Religion getragen, die

ihr Material aus der Peripherie erhält, welche Historiker, Philologen, Ethnologen etc. rekonstruieren.

Eine solche Unterscheidung von „historisch“ und „systematisch“ hat aber mit zahlreichen Problemen zu kämpfen. Zum einen beruht sie auf der Idee eines positiv vorzufindenden „Materials“, dessen innere Systematik nur noch durch die Methoden des Ver-



gleichs (vgl. noch Michaels 1997) oder der Typologisierung zu Tage gefördert werden bräuchte. Diese Unterscheidung beruht – selbst dann, wenn es als wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis (vgl. Seiwert 1977) konzipiert wird – auf einer Beobachtung erster Ordnung, die die Dominanz des theoriegeleiteten Beobachtens zu wenig herausstellt, nach dem sich das Material immer schon entsprechend der gewählten Perspektive und Untersuchungsmethodik präsentiert. Zweitens impliziert die Unterscheidung, dass die innere Systematik im Gegenstandsbereich „geschichtliche Religionen“ (links) allein vom Beobachterstandpunkt der „Religionswissenschaft“ schlüssig rekonstruiert werden könne. Systematische Religionswissenschaft wäre dann der Ort, an dem entschieden wird, welche Methoden aus dem Pool der Wissenschaften zu ihren Erkenntniszwecken verwendet werden sollen (vgl. Koch 2006). Die starke Vorannahme dieser Konzeption ist, dass sich in einer Gesellschaft Religion *grundsätzlich* als autonome Sinnsphäre ausdifferenziert, die für die Gesamtgesellschaft bzw. die kulturelle Welt *spezifische* Leistungen (Legitimation von Praktiken, Integration, Identität, Kontingenzbewältigung etc.) übernimmt.

Die Leitmetaphorik einer im Zentrum stehenden systematischen Religionswissenschaft, der die Nachbardisziplinen gleichsam das Material liefern, folgt also dem auf analoge Weise konstruierten Gegenstandsbereich: Religion als Sinngebung in der Mitte der Gesellschaft.

Mit der Übertragung der Zentrum/Peripherie-Metaphorik wird ihr, anders ausgedrückt, tendenziell dieselbe Rolle zugesprochen wie jene, welche die Religion funktional als Garantin für die Einheit einer Gesellschaft ansetzt. Während die systematische Theologie die Deutungshoheit über die Legitimität binnenreligiöser Geltungsansprüche erhält, reflektiere die Religionswissenschaft entsprechend die (axiomatisch vorausgesetzte) Faktizität religiöser Geltungsansprüche einer Gemeinschaft.

Entscheidend ist nun eine zweite Annahme, die die frühe Konzeption der systematischen Religionswissenschaft geprägt hat, nämlich, dass sie zentral auf authentische religiöse Erfahrungen der Transzendenz auszurichten sei. Um dies nochmals kurz an der Konzeption von Wach zu demonstrieren: Wach folgt hier Dilthey mit dem Postulat, dass es ein religiöses Erlebnis gebe, das allen Ausdrucksformen religiösen Lebens und der „Bildung von Religionen“ (Wach 1924: 191 f.) zugrunde liegen müsse. Der dynamische Gegenstand „Religion“ besteht somit kernhaft in einem spezifischen religiösen Erleben, das Wach als „Beziehung zum Absoluten“ definiert. Dieses religiöse Erleben sei der Impuls zur geschichtlichen Ausbildung unterschiedlichster religiöser Welten, oder genauer, des „religiösen Lebens“ in solchen Welten. Letztlich sei die „Verehrung“ das

„Herzstück aller Religion“ (Wach nach Flasche 1978: 56). Die Verehrung verfüge zugleich über die „Integrationskraft“, zeitweilige und dauernde Institutionen der Religion zu schaffen. Das Leitverständnis „Religion“ ist hier geprägt von der Metaphorik des kollektiven Organismus, dessen Überlebensinteresse in der Tradierung der Transzendenz Erfahrung besteht. Zeitlich am Anfang, systematisch aber in der Mitte der jeweiligen Religionen finden sich religiöse Persönlichkeiten und ihre Erfahrungen: „So sind die Religionen Schöpfungen einzelner Menschen und einzelner Augenblicke. Von einem schöpferischen Zentrum breiten sie sich strahlenweise aus“ (Wach zit. in Flasche 1978: 169).

Mit diesem Konstrukt – (a) Religion als kohäsive Mitte der Gesellschaft, (b) religiöse Erlebnisse als Anfang und Mitte der Religion, und (c) Verehrung des Transzendenten als Mitte der religiösen Erlebnisse – übernahm die systematische Religionswissenschaft in der Tat entscheidende Impulse der systematischen Theologie (vgl. Gladigow 2005: 24–26; Rüpke 2007: 26); es kann hier nur als These formuliert werden, dass eine genaue Lektüre zahlreicher zeitgenössischer Bestimmungen der „systematischen Religionswissenschaft“ zeigt, dass sie auf die eine oder andere Weise immer noch diesem Modell verpflichtet sind.<sup>3</sup> Um die Prämissen des Wach'schen Modells noch einmal herauszustellen: Mit der Annahme, Religion erfülle wesentliche Aufgaben für die Gesellschaft (a) – die Antworten reichen bekanntlich von Kontingenzbewältigung über Letztbegründung von Sinn und Werten bis hin zur gesamtgesellschaftlichen Integration – steht sie in der Kontinuität der systematischen Theologie, in der an dieser Stelle die Grundlagen des christlichen Glaubens als Ethik und Dogmatik reflektiert werden. Mit der Annahme der fundamentalen Bedeutung religiöser Erlebnisse als Initialzündung für Religion (b) geht sie von dem Modell der gestifteten Offenbarungstraditionen aus. Indem zuletzt (c) „Verehrung“ nochmals die Essenz des religiösen Erlebnisses

<sup>3</sup> Vgl. hierzu auch die Bestimmung des in der Religionsforschung vorherrschenden „impliziten Religionsmodells“ durch Beyer 2007: 137 f. „I suggest that these can be subsumed under the interconnected headings of *fundamental transcendent reference*, *programmatic reflexivity*, *differentiation*, *organization*, and *voluntarization*. Fundamental transcendent reference means that a religion is basically about God. [...] *Programmatic reflexivity* means that a religion has to have a defining and self-referential set of beliefs and practices which are deemed to be all about this getting to God. [...] *Differentiation* means that, even though religion has relevance to all aspects of life [...], it is nonetheless something distinct, not to be subsumed under other social categories or social institutions like culture, knowledge, society, law [...]. Perhaps the most subtly Christian characteristic of the model is the assumption that the communal dimension of religion expresses itself through *organization*. [...] Religion is therefore about something like churches, referring not just to buildings [...] but [...] to groups of people that are members of, or at least who identify with, an organization“.

darstellt, wird die religiöse Erfahrung als eine primäre, reine und unbedingte Hinwendung zu einem transzendenten Göttlichen angesetzt, dem gegenüber gesellschaftliche, politische oder ästhetische Dimensionen dieser „Erlebnisse“ immer nur als sekundär erscheinen können, da die ursprüngliche „religiöse Erfahrung“ in diesen schon die ersten „entfremdenden“ Adaptationsprozesse durchlaufen hat.

Eine „Systematik“ der Religionswissenschaft lässt sich nur behaupten, wenn eine spezifische innere Strukturiertheit des Gegenstandes „Religion/en“ aufgezeigt werden kann. Die systematische Theologie vermag dies, indem sie von einem Kern (Offenbarung) ausgeht, der jenseits subjektiver oder kulturspezifischer Ausprägungen Bestand hat. Die Religionswissenschaft kann hingegen in Anbetracht polymorpher religiöser Traditionen nicht in gleicher Weise von einer Systematik ihres Gegenstandes – und in Folge: einer gegebenen Systematik in der Architektonik ihrer Fächer und ihrer Methoden – ausgehen.

Dennoch ist Religionswissenschaft keine Disziplin, der ihr Gegenstand schlicht abhandeln gekommen wäre (vgl. hierzu Stolz 2000). Die vollständige Infragestellung des Begriffsinhalts von „Religion“ beruht auf der sprachphilosophisch naiven Position, die europäische Genese des Religionsbegriffs habe zu einem präzisen Religionsbegriff geführt, dem nun ausserhalb Europas aber nichts wirklich entspreche, wie dies gewisse Vertreter postkolonialer Theorien behaupten. Bei genauerer Betrachtung der Geschichte des europäischen Religionsbegriffs ist ein einheitlicher Begriffsinhalt für „Religion“ nicht einmal annähernd auszumachen. Erst im nachaufklärerischen Gebrauch des Kollektivsingulars „Religion“ wird ein Begriffsgebrauch fassbar, der als Ergebnis eines Aushandlungsprozesses von religionsinternen und religionsexternen Standpunkten ein Kollektiv von Religionen unter dem Oberbegriff „Religion“ zu subsumieren erlaubt. Dessen heuristische Erschliessungskraft im wissenschaftlichen Sprachgebrauch muss aber immer wieder durch die wechselseitige Konfrontation mit aussereuropäischen Begriffen, die in den emischen Wissensordnungen mögliche Äquivalente des Begriffes „Religion“ darstellen, erprobt werden. Bevor unten noch einmal zur Frage zurückgekehrt werden soll, wie sich nun eine „systematische Religionswissenschaft“ neu verorten kann, möchte ich im nächsten Schritt auf das Konzept der „Europäischen Religionsgeschichte“ eingehen, welches jüngst in den Rang einer eigenständigen Bestimmung der Methodik der Religionswissenschaft aufgestiegen ist.

## II. „Europäische“ versus „Aussereuropäische Religionsgeschichte“?

„Europäische Religionsgeschichte“ (ERG) benennt nicht nur eine besondere regionale Religionsgeschichte, sondern auch einen mit theoretischem Anspruch auftretenden Zugang zur Religionsgeschichte als solcher. In der Perspektive der „Europäischen Religionsgeschichte“ (als Theorie) zeigt sich „Europäische Religionsgeschichte“ (als singulärer Gegenstand) als jener epochale Geschichtsraum, der auf eine unvergleichliche Weise durch Diskursivität, Pluralität, wechselseitige Interferenzen zwischen verschiedenen religiösen und nicht-religiösen Systemen (Wissenschaft, Kunst, Politik usw.) gekennzeichnet sei. „Gerade die intensive Auseinandersetzung auf kleinen Räumen und die Fähigkeit, Formen der religiösen Gemeinsamkeit in lokalem Rahmen auszubilden, machen das ‚Europäische‘ aus“ (Auffarth 2006: 139). Mit der ERG als theoretischem Zugang ist direkt oder indirekt der Anspruch verknüpft, dass eben diese Europäische Religionsgeschichte in eine Aufklärung einmündete, die über die „Rhetorik der Rationalität“, die „Säkularisierung“ sowie die „Begrenzung des religiösen Bereichs“ (Auffarth 2006: 139) dazu beitrug, dass sich eine methodisch distanzierte Untersuchung von Religionen selbst überhaupt herausbilden konnte. Die Europäische Religionsgeschichte ist dann, anders ausgedrückt, Ermöglichungsgrund für die Entstehung der Religionswissenschaft, deren zuletzt erblühtes theoretisches Konzept dann wiederum die „Europäische Religionsgeschichte“ ist. Die letztere setzt sich dabei von der traditionellen christlichen Kirchengeschichtsschreibung ab, die vor allem eine Institutionen- oder Ideengeschichte der Mehrheitsreligion ausarbeitete, so dass in deren Perspektive die „mitlaufenden Alternativen“ oft nur als illegitime Ausdrucksformen von Religion (Heidentum, Ketzerei, Hexerei, Sektierertum, Esoterik usw.) erschienen. Sie erhält damit für die Religionswissenschaft auch eine fachpolitische Bedeutung, da sie eine bestimmte theologische Konzeption zu überwinden trachtet, nach der die Religionswissenschaft lediglich für alle jene nicht- und vorchristlichen Traditionen zuständig sei, die von der Kirchengeschichte als Disziplin nicht bearbeitet werden (vgl. Auffarth 2006: 139 f.).

Ebenso grenzt sich das Projekt der ERG von Deutungen ab, nach denen Religionen substantialistisch von ihren kultur-geografischen Entstehungszusammenhängen verstanden werden, so dass Christentum zur „orientalischen Religion“ wird, welche die „ursprünglichen“ europäischen Traditionen (keltische, germanische, griechische Religionen usw.) verdrängt habe (vgl. Auffarth 2000: 330). Diese Alternativen (z.B. polytheistische Auffassungen der Griechen und Kelten, oder Reinkarnationsvorstellungen), äussern sich dann in und über eigene Medien, die von den jeweils dominanten Traditionen

nicht mehr kontrolliert und unterdrückt werden (können) (vgl. Gladigow 1995). Beispiele solcher Medien sind etwa künstlerische Gestaltungsformen, die sich dann jeweils in nicht unmittelbar als ‚Religion‘ wahrgenommenen gesellschaftlichen Foren organisieren können. Es scheint, als habe B. Gladigow, der Begründer der ERG, diese Pluralismus-Theorie entwickeln können, indem er das Deutungsmodell des (griechischen) Polytheismus und das sich darin ausdrückende Konkurrenzmodell religiöser Praktiken (die „mediterrane Religionsgeschichte“) auf die in der Spätantike anhebende Vormachtstellung der romanisch-christlichen Kirchen anwendete, die in ihrer Selbstbeschreibung zum Teil bis heute als eine homogen monotheistische Tradition erscheint (vgl. Perkins 2004). Mit dem Deutungsinstrument des „Polytheismus“ erscheint wiederum ein theoretisches Konzept, welches zugleich und ursprünglich eine spezifische religionsgeschichtliche Epoche Europas charakterisiert (vgl. Gladigow 2002b).<sup>4</sup> Trotz der religionsgeschichtlichen Herleitung findet der Anspruch der Singularität der ERG jedoch erst in der Neuzeit seinen originären Ausdruck, d.h. in den Prozessen der Aufklärung, Säkularisierung und Individualisierung, aber auch in den Wechselbeziehungen zwischen den Religionssystemen und anderen gesellschaftlichen Systemen – insbesondere den Wissenschaften und den Rechtssystemen.

Das Modell der ERG mündet somit in der Moderne in eine freie parallele Zugänglichkeit der religiösen Alternativen, d.h., in eine „Wahlmöglichkeit von Sinnsystemen“ (Gladigow 1995: 27). Auch hier sind die Religionswissenschaft und andere Foren wissenschaftlicher Diskurse über Religion wiederum konstitutiv an der Erreichung dieses Status quo beteiligt, da sie zur Wiedererinnerung bzw. Repräsentation der mitlaufenden Alternativen geführt haben (das Stichwort der „Intellektuellenreligion“, aber auch Wissenschaft und Kunst).

Betrachtet man dieses Konzept der ERG als eine Summa der Sonderfälle, die in toto einen singulären „Sonderweg“ der europäischen Religionsgeschichte (inklusive der Ermöglichung der wissenschaftlichen Reflexion auf diese) zur Folge gehabt habe, so bleibt die aussereuropäische Religionsgeschichte(n) nicht etwa nur als ein „unmarked space“ aussen vor. Vielmehr werden diese als different markiert, wobei zumeist offen bleibt, in welchen Aspekten diese Differenz besteht. So heisst es in der Einleitung der

zweibändigen „Europäischen Religionsgeschichte“: „Ausgehend von der Beobachtung, dass Europa seit der Antike von einem religiösen Pluralismus geprägt ist, wird bei der Beschreibung einer religiösen Tradition stets auch das ‚Andere‘, das oft als Abgrenzungsfolie dient und dadurch Identitäten stiftet, mit in Rechnung gezogen. Nur in der jeweiligen Wahrnehmung und Abgrenzung entsteht ein spezifisches religiöses Feld, auf dem Identitäten und ‚Traditionen‘ gestiftet werden“ (Kippenberg, Rüpke, von Stuckrad 2009: 1).

Sicher ist, dass die Vertreter der „Europäischen Religionsgeschichte“ in irgendeiner Weise den hermeneutisch notwendigen Durchgang durch das Studium beispielsweise der asiatischen Religionsgeschichte durchlaufen haben müssen, um die Singularität der ERG behaupten zu können. Eine ausführlichere Würdigung des Konzeptes der ERG kann hier leider nicht geleistet werden. Da das Konzept aber einen systematischen Anspruch erhebt, sollen zumindest einige Überlegungen hierzu skizziert werden. Zunächst wäre die Frage zu stellen, ob sich eine „Europäische Religionsgeschichte“ überhaupt präzise von aussereuropäischen Entwicklungen abgrenzen lässt. Dies gilt nicht nur für die Frage der wechselseitigen Beeinflussung der antiken religiösen Traditionen, sondern auch für die Bestimmung des Judentums, des Islams und insbesondere, die jüngsten Entfaltungen der religionspluralen Moderne. Sicherlich lassen sich besondere Bedingungen eines Binnenraums europäischer Religionsdiskurse behaupten, aus deren Perspektive dann jeder Einfluss von aussen als Import erscheint; paradigmatisch etwa bei Gladigow: „gnostische Schemata und Erlösungsvorstellungen können Interferenzen mit asiatischen, über Philologien importierten Religionen eingehen, ein Monismus in einem christlichen Pantheismus aufgehen, oder eine neue Religion konstituieren“ (Gladigow 1995: 29). Eine solche Perspektive marginalisiert die Aus- und Wechselwirkungen „europäischer“ Traditionen mit ihrem Umfeld. Schwerer wiegt allerdings eine grössere konzeptionelle Problematik, die nun nicht mehr die Gegenstandsebene, sondern den Zugriff auf religiöse Traditionsgeflechte als solcher betrifft. Im Ausgang der Bestimmung der „multiplen Modernen“ (bei S.N. Eisenstadt und anderen) hat sich das Konzept einer Globalgeschichte entwickelt, die von einer Polyzentralität der verschiedenen kulturellen Traditionen ausgeht, ohne aber zugleich den Aspekt ihrer wechselseitigen dynamischen Beeinflussung in den Hintergrund zu stellen – kurz: eine globale Interaktionsgeschichte (vgl. Feldbauer/Komlosy 2003; Rothermund 2007).

Beispiele religionskultureller Transfers stellen etwa die arabisch geprägten islamischen Traditionen in Nord- und Mittelafrrika, buddhistische Traditionen in China, Tibet, Korea und Japan, oder christliche Tra-

<sup>4</sup> An die operative Funktion des (griechischen) Polytheismus kann eine spekulative Vermutung angeschlossen werden: Vielleicht ist die „Wahlmöglichkeit“ (Gladigow) zwischen verschiedenen Sinnsystemen, wie sie durch die Antikerezeption in der italienischen Renaissance anhub, aber besonders dann in der ‚exzentrischen‘ Antikerezeption der deutschen Klassik und der Philosophie des deutschen Idealismus Ausdruck fand, auch der Grund dafür, dass die ERG bislang besonders im deutschsprachigen Raum Verbreitung gefunden hat.



ditionen in Lateinamerika dar. Solche religionskulturellen Geflechte können nicht mehr primär aus europäischer Perspektive rekonstruiert werden, sondern stellen vielfältige „Modernen“ dar, deren Verständnis sich erst dann erschliesst, wenn die Vielzahl von Perspektiven der jeweils beteiligten Akteure berücksichtigt werden.

Von diesem Ansatz betrachtet müsste sich nun erweisen, dass die Besonderheiten der ERG tatsächlich an anderen Orten nicht angetroffen werden können. Trotz der grundlegenden Problematik der Übersetzung emischer Wissenssysteme und Begrifflichkeiten in europäische Terminologie scheint mir sehr deutlich zu sein, dass sich bestimmte „Spezifika“ der ERG sehr wohl auch in aussereuropäischen kulturellen Kondensationspunkten entwickelt haben. Um – aufgrund der persönlichen Vertrautheit des Autors – hier nur Beispiele aus der asiatischen Religionsgeschichte zu benennen: Verdrängte, aber gleichwohl mitlaufende alternative religiöse Sinnsysteme hat es in Asien überall dort gegeben, wo sich eine missionierende Tradition neu etablierte, wie z.B. der Buddhismus in Tibet gegenüber den vorbuddhistischen Traditionen sowie dem später systematisierten Bon, in Süd- und Südostasien gegenüber den Hindutraditionen, in Ostasien gegenüber Konfuzianismus, den Shinto-Traditionen etc.; Gleiches gilt für die Etablierung des Islams in Süd- und Südostasien. Die Verfügbarkeit eines taxonomischen Systems, welches erlaubt, religions-äquivalente Sinnsysteme struktural durchaus vergleichbar dem (polyvalenten) europäischen Begriff „Religion“ unter einer gemeinsamen Kategorie zu fassen, hat sich unter anderem sowohl in Indien (Skt. *dharma*, *darśana* u.a., vgl. Halbfass 1988), als auch in China oder der Mongolei entwickelt (vgl. Kollmar-Paulenz 2007), was beispielsweise in China, auch einen methodisch distanzierten Diskurs über den „Nutzen“ religiöser Traditionen ermöglichte. Sicherlich hat sich in der aussereuropäischen (wie auch in der europäischen) Vormoderne keine „Religionswissenschaft“ ausgeprägt, und doch kann die wissenschaftliche Befassung mit Religion in Ländern wie Japan inzwischen auf eine beachtliche Disziplingeschichte zurückblicken. Das Spezifikum der Aufklärung mag vielleicht die einzige Bastion sein, dessen Auftreten und Rezeption die europäische Religionsgeschichte für sich reklamieren kann. Selbst hier wäre freilich ausführlicher zu prüfen, inwiefern Vertreter bestimmter asiatischer philosophischer Traditionen – wie etwa des vormodernen Konfuzianismus, oder auch japanische Intellektuelle wie Tominaga Nakamoto (vgl. Pye 1990) – bestimmte proto-säkular-humanistische, religionskritische Argumentationsmuster entwickelt haben (vgl. Roetz 1992, Roetz 2009). Andererseits ist die „Aufklärung“ ein nur von bestimmten Eliten in den einzelnen Staaten Europas rezipiertes, und zudem spätes, Phänomen der europäischen Religionsgeschichte, welches

sich überdies schnell ausserhalb Europas ausbreitete. Wie sich zuletzt an der kritischen Diskussion der Diagnose der „Säkularisierung“ Europas zeigt, ist auch die gesellschaftliche Nachhaltigkeit der Aufklärung noch keineswegs erwiesen. Auf diese Einwände liesse sich erwidern, dass das Konzept der „Europäischen Religionsgeschichte“ auf „Europa“ nur im metaphorischen Sinne rekurriert und als eine Form des theoriegeleiteten Beobachtens eben dazu dienen kann, genau jene Zusammenhänge auch in der asiatischen Religionsgeschichte ausfindig zu machen. Dennoch bleibt, wie auch Angelika Rohrbacher (2009) feststellt, die Gefahr des Eurozentrismus bestehen. Leider greift ihre Abhandlung die Frage, wie ‚Religion‘ aus der Perspektive aussereuropäischer Wissenssysteme konzeptualisiert wird, nur cursorisch auf. Ein Ausweg aus dem Eurozentrismus der Religionswissenschaft (vgl. Ahn 1997) bestünde z.B. darin, die religionswissenschaftliche Komparatistik von den Einheiten abgeschlossener Religionen abzulösen und nun vielmehr die Systematik der „Diskurse“ an deren Stelle zu analysieren (vgl. Rohrbacher 2009: 42-44; 191 ff.). Jedoch wird in Rohrbachers Behandlung der Fallbeispiele, z.B. den indischen Parsen, ostasiatischen buddhistischen Schulen oder dem ersten Weltparlament der Religionen, deutlich, dass lediglich die westliche religionswissenschaftliche Repräsentation dieser historisch verstandenen ‚Religionsgemeinschaften‘ und Religionsdiskurse zu korrigieren bzw. „durch historisch besser kontextualisierte Beschreibungen religiöser [...] Diskursfelder zu ersetzen“ seien (Rohrbacher 2009: 191). Durch eine „Korrektur aller eurozentrische[n] Wahrnehmungsmuster“ würde sich „die Religionsforschung insgesamt [...] wahrscheinlich von selbst erübrigen“ (Rohrbacher 2009: 193); die Aufgabe der Religionswissenschaft beschränke sich in Bezug auf aussereuropäische Traditionen darauf, eine „Neubewertung aussereuropäischer Religionsysteme“ (Rohrbacher 2009: 191) zu initiieren. „Nicht-eurozentrische Impulse“ hingegen könnten „wohl nur von WissenschaftlerInnen aus jeweils anderen Kulturkreisen bzw. Kontinenten kommen“ (Rohrbacher 2009: 193). Diese zuletzt geäußerte Hoffnung ist, wie sich etwa am Beispiel der international lokalisierten „Buddhist Studies“ aufzeigen lässt, schon seit vielen Jahrzehnten ein reales Forschungsprozedere, in dem aussereuropäische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ihre spezifisch inkulturierten Perspektiven einbringen. Summierend lässt sich festhalten, dass das Konzept der „Europäischen Religionsgeschichte“, trotz seiner wichtigen Impulse, die offene Frage nach der „Systematizität“ des Gegenstandes der „Religion/en“ aufgrund seiner regionalisierten Perspektive nur unzureichend beantworten kann. Gleiches gilt, wie hier nicht eingehender diskutiert werden kann, auch für die neuen Ansätze der Religionsästhetik oder der „Material Religion“. Unbestreitbar mit den Vorzügen



einer Hinwendung zu den medialen Vermittlungsformen der Religionen ausgestattet, ist doch schwer ersichtlich, wie sich mit diesen Ansätzen beispielsweise ethisch-moralische Geltungsansprüche und Handlungsorientierungen religiöser Traditionen erforschen lassen.

### III. Ein Vorschlag zur Neuordnung des bislang dichotomischen Gegenübers von Religionsgeschichte und systematischer Religionswissenschaft

Wie zuletzt ausgeführt, ist meines Erachtens der Zugang, über den die Religionswissenschaft zur aussereuropäischen Religionsgeschichte verfügt, für die Disziplin, solange sie kulturübergreifende oder komparatistische Aussagen trifft, immer noch ein konstitutiver Bestandteil. Dazu sollte jedoch die „Gegenstandsseite“, die Religionsgeschichte, nicht in „Europa und die anderen“ unterteilt, sondern als multizentrische, globale Interaktionsgeschichte bestimmt werden.

Wie aber kann der Gegenpart des dichotomen Feldes, die „systematische Religionswissenschaft“, diesem dynamischen Gegenstandsfeld, insbesondere im Kontext der global anzutreffenden religiösen Transformationsprozesse, angepasst werden? Hier scheint es von Vorteil, den Begriff „systematische Religionswissenschaft“ langfristig in drei Bereiche auszudifferenzieren:

Als a) *Religionstheorie (theory of religion)* kann aus dieser Perspektive ein Modell bestimmt werden, das bestimmte Relationen (wie Funktionen) zwischen Institutionen, Akteuren, Diskursen, Sinndeutungen usw. als „Religion“ veranschaulicht und mit anderen Institutionen usw. im gewählten Untersuchungsfeld in Beziehung setzt. Solche Modelle können der Religionssoziologie, -ökonomie, -ästhetik, -psychologie usw. entstammen. Entscheidend ist, dass die Religionstheorie auch einen Beobachterstandpunkt zweiter Ordnung einzunehmen erlaubt, aus dem beobachtet werden kann, wie diese Modelle in ihren Untersuchungsbereichen „Religion“ ausgrenzen, und welche blinden Flecke dabei jeweils entstehen. Auch die notwendige Reflexion der eigenen Erkenntnisinteressen hätte hier ihren systematischen Ort.

Davon kann b) eine *religionswissenschaftliche Methodenlehre* unterschieden werden, die die Methoden aus dem wissenschaftlichen Fächerkanon auswählt und an den Fragestellungen der religionswissenschaftlichen Forschung ausrichtet. Hierunter fallen z.B. ebenso sozialwissenschaftliche Methoden der qualitativen Sozialforschung wie auch text-, ritual-, oder kognitionswissenschaftliche Methoden.

Mit c) schliesslich, der *Theorie der Religionswissenschaft*, kann das Zusammenspiel von Religionstheorie und Methodenlehre in den Blick genommen werden. Hier ist zu erörtern, welche Erkenntnisinteressen

sen bzw. Leitfragen im Feld der *Religionstheorie* artikuliert werden, und mit welchen Methoden diese wiederum im Feld überprüft und heuristisch ausgeschöpft werden können. Im Bereich der Theorie der Religionswissenschaft wäre auch die Rolle zu reflektieren, die die Religionswissenschaft im Feld der gesellschaftlichen Akteure einnehmen soll. Unübersehbar hat die Disziplin eine zunehmende gesellschaftliche Bedeutung erhalten. In Fragen zu den Rechten religiöser Minderheiten, zum Status religiöser Symbole und Gebäude im öffentlichen Raum, zur Legitimität in wahrsten Sinne des Wortes einschneidender religiöser Praktiken oder zur Frage des nicht-konfessionellen Religionsunterrichts wird sie von anderen gesellschaftlichen Akteuren zunehmend auch in normativer Hinsicht zur Stellungnahme aufgefordert. Trotzdem ist die Diskussion um eine Neubestimmung des überkommenen Paradigmas der wertfreien Religionsforschung bislang eher zurückhaltend geführt worden. Gerade hier ist die Religionswissenschaft auf eine eng verzahnte Zusammenarbeit mit benachbarten Disziplinen wie z.B. der Sozialanthropologie oder der praktischen Philosophie angewiesen, denn es wäre meines Erachtens verfehlt, wenn von der Religionswissenschaft erwartet werden würde, dass sie unmittelbar selbst als ethisch-normative Disziplin – wie einige ihrer Vertreter im Modell einer sog. „praktischen Religionswissenschaft“ vorschlagen – auftreten sollte.

Um die skizzierten Forschungsperspektiven auch im Studium der Religionswissenschaft an der Universität Bern zu verankern, wurde, wie erwähnt, am *Center for Global Studies* das Masterprogramm „Religionskulturen“ ins Leben gerufen. Es vermittelt Kenntnisse und Kompetenzen, um den Beitrag religiöser Traditionen in weltweiten Prozessen der Globalisierung und Lokalisierung zu erforschen. Im Unterschied zu anderen Studienprogrammen werden hierzu gezielt zwei unterschiedliche Perspektiven eingenommen und aufeinander bezogen: Einerseits haben Religionen, geschichtlich betrachtet, diese Globalisierungsprozesse in wichtigen Aspekten geformt oder sogar mit ausgelöst („Historizität der Religionskulturen“). Andererseits nehmen Religionen auch heute zentralen Einfluss auf die Gestaltung der jeweiligen Moderne: z.B. auf Konzeptionen von Kultur, Ethnizität und Nationalität; Staatlichkeit und Rechtsformen; politische wie militärische Konfliktlösungsversuche, auf die Haltung zur Umwelt und den Umgang mit technologischen Innovationen wie beispielsweise der Biomedizin. Diese aktuellen Aspekte behandelt das Studienprogramm in seinem zweiten Teilbereich unter dem Oberbegriff der „kulturellen Normativität der Religionskulturen“. Studierende werden angeleitet, in einer globalhistorisch ausgerichteten Perspektive an Fallbeispielen zu erforschen, wie „Religionen“ als Katalysatoren für territoriale Ausbreitung bestimmter Kulturen fungieren, auf

innergesellschaftliche Transformationsprozesse Einfluss nehmen, oder kulturübergreifende mediale Räume und Kommunikationszusammenhänge eröffnet haben. Das Untersuchungsfeld der „kulturellen Normativität“ konzentriert sich auf die Funktionen religiöser Traditionen in der Legitimation von Herrschaftssystemen sowie Wirtschafts- und Rechtsordnungen, deren fördernden wie auch hemmenden Einfluss auf die Entfaltung von Staatlichkeit, Aufklärung und Modernisierung, wie zuletzt die Plausibilisierung von moralischen Handlungsanweisungen und Ethiken im Umgang mit anderen gesellschaftlichen Systemen (z.B. Wissenschaften oder Technologien). Studierende können sich z.B. in Einzelstudien anhand von historischen Quellen den Ausgangspunkten religionskultureller Konfigurationen widmen: den Zeugnissen von und über neu entstehende religiöse Traditionen, Reform- und Protestbewegungen sowie über die durch Religionskontakte ausgelösten Interaktionsprozesse. Sie werden angeleitet, diese Zeugnisse in den grösseren Rahmen der politischen, wirtschaftlichen wie kulturellen Globalisierungsprozesse einzuordnen. Ein Schwerpunkt

liegt in der genauen Analyse religionskultureller Sinndeutungen, Ethiken und Legitimationsstrategien. Über die im Masterprogramm vermittelten methodischen Kompetenzen werden Absolventinnen und Absolventen zudem dazu befähigt, mit sozialanthropologischen und sozialwissenschaftlichen Methoden die zeitgenössischen Akteure und Institutionen selbst aufzusuchen, zu befragen und die Ergebnisse mit geeigneten methodischen Instrumenten auszuwerten. So werden Absolventinnen und Absolventen gezielt dazu befähigt, mit fokussierten Instrumenten die Bedeutung der Einflussgrösse „Religion“ in gesellschaftlichen Transformations- und Globalisierungsprozessen zu analysieren. Auch in der Schweiz bestimmen die Existenz globaler Verflechtungen und die zunehmende Präsenz aussereuropäischer Religionskulturen in zahlreichen gesellschaftlichen Handlungsfeldern den beruflichen Alltag. Eben jene Berufsbereiche, die an der Schnittstelle der Begegnung unterschiedlicher Religionskulturen arbeiten, bieten sich daher auch als künftiges Betätigungsfeld an. –

## Literatur

- Ahn, Gregor (1997), „Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft“, in: *ZfR* 5, 1997, 41-58.
- Auffarth, Christoph (2000), „Europäische Religionsgeschichte“, in: ders., Jutta Bernhard, Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, Bd.1, 330-336.
- Auffarth, Christoph (2006), Art. „Europäische Religionsgeschichte“, in: Auffarth, Christoph (et al., Hg.) (2004), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 2006, 139 f.
- Beyer, Peter (et al., Hg.) (2007), *Religion, Globalization and Culture*, Leiden: Brill, 2007.
- Eliade, Mircea (1957), *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, Hamburg: Rowohlt, 1957.
- Figl, Johann (Hg.) (2003), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck: Tyrolia, 2003.
- Feldbauer, Peter; Komlosy, Andrea (2003), „Globalgeschichte 1450-1820: Von der Expansions- zur Interaktionsgeschichte“, in: Hans-Carl Hauptmeyer (et al., Hg.), *Die Welt querdenken*. Festschrift für Hans-Heinrich Nolte zum 65. Geburtstag. Frankfurt/M. 2003, 59-94.
- Flasche, Rainer (1978), *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin; New York: de Gruyter, 1978.
- Freiberger, Oliver (2009), *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*. Harrassowitz: Wiesbaden 2009.
- Gladigow, Burkhard (1995), „Europäische Religionsgeschichte“, in: Kippenberg, Hans Gerhard, Brigitte Luchesi, et al., Hg., *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal-Verlag 1995, 71-92.
- Gladigow, Burkhard (2001), „Der alte und der neue Polytheismus. Historischer und ‚absoluter‘ Polytheismus bei Max Weber“, in: F.W. Graf, H.G. Kippenberg (Hg.), *Max Webers Religionsystematik*, Berlin 2001, 131-150.
- Gladigow, Burkhard (2002a), „Polytheismus und Monotheismus – zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative“, in: J. van Oorschot (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster 2002, 3-20.
- Gladigow, Burkhard (2002b), „Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte. Zur Genese eines Fachkonzepts“, in: van Straten (Hg.), *Kykeon. Studies in Honour of H.J. Versnel. Religions in the Graeco-Roman World*, Leiden: Brill, 2002, 49-68.
- Gladigow, Burkhard (2005), *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004), *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C.H. Beck, 2004.
- Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europe*, SUNY: Albany, 1988.
- Heiler, Friedrich (1956), *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1956.
- Idinopulos, Thomas A., Wilson, Brian C. et al. (Hg.) (2006), *Comparing Religions. Possibilities and Perils?* Leiden: Brill, 2006.
- Kippenberg Hans G., Jörg Rüpke, Kocku von Stuckrad (Hg.) (2009), *Europäische Religionsgeschichte: ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Koch, Anne (2006), „The Study of Religion as THEORIENSCHMIEDE for Cultural Studies: A Test of Cognitive Science and Religious-Economic Modes of Access“, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 18.3 (2006) 254-272.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2007), *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*. Akademievorträge, Heft XVI, Bern 2007.
- Lanczkowski, Günter (1991), *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Leiner, Martin (2008), *Methodischer Leitfaden Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, UTB: Göttingen 2008.

- 
- Michaels, Axel (Hg.) (1997), *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: C.H. Beck, 1997.
- Perkins, Mary Anne (2004), *Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative since 1789*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004.
- Pye, Michael (Trl.) (1990), *Tominaga Nakamoto. Emerging from Meditation*. Duckworth, London 1990.
- Riesebrodt, Martin (2007), *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck.
- Roetz, Heiner (1992), *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1992.
- Roetz, Heiner (2009), „Konfuzianischer Humanismus“, in: Jörn Rüsen, Henner Laass (Hg.), *Interkultureller Humanismus*, Schwalbach/Taunus: Wochenschau, 2009, 89-114.
- Rohrbacher, Angelika (2009), *Eurozentrische Religionswissenschaft? Diskursanalytische Methodik an den Grenzen von Ost und West*. Marburg: Tectum-Verlag 2009.
- Rothermund, Dietmar (2007), „Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte. Von der aussereuropäischen Geschichte zur Globalgeschichte“, in: Schäbler, Birgit (Hrsg.), *Area Studies und die Welt. Weltregionen und neue Globalgeschichte*. Wien 2007, 194-216.
- Rudolph, Kurt (1992), *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: E.J. Brill, 1992.
- Rüpke, Jörg (2007), *Historische Religionswissenschaft: eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Seiwert, Hubert (1977), „Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 61, 1: 1-18.
- Seiwert, Hubert (1981), „Religiöse Bedeutung als wissenschaftliche Kategorie“, in: *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5: 43-99.
- Stolz, Fritz (2000), „Religionswissenschaft nach dem Verlust ihres Gegenstandes“, in: E. Feil (Hg.), *Streitfall ‚Religion‘. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster 2000, 137-140.
- Troeltsch, Ernst (1904), „Religionsphilosophie“, in: Wilhelm Windelbandt (Hg.), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*. Bd. 1, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 104-162.
- Wach, Joachim (1924), *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1924.
-