



# Religionskontakte in Geschichte und Gegenwart: Aspekte eines Forschungsprogramms

Volkhard Krech

Veröffentlicht am 08.04.2024

## Zusammenfassung

Religiöse Traditionen entstehen, sie etablieren und entwickeln sich in wechselseitiger Abhängigkeit. Dies ist zumindest die Hauptannahme des internationalen Forschungskollegs „Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa“ an der Ruhr-Universität Bochum. Der Artikel stellt zunächst konzeptuelle und methodische Überlegungen an, um sodann ein Spektrum möglicher Typen des Religionskontakts zu entwerfen. Für die Religionsforschung sind Religionskontakte nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil sie einen besonders guten Fall des Religionsvergleichs in der Empirie darstellen. Von dort aus kann der religionswissenschaftliche Vergleich auf metasprachlicher Ebene erfolgen.

---

## 1. Ausgangspunkt<sup>1</sup>

Untersuchungen zu Religionskontakten sind in religionswissenschaftliche Diskurse eingebettet und versuchen, daraus Schlüsse zu ziehen. Sowohl die disziplinäre als auch die interdisziplinäre Religionsforschung steht seit einiger Zeit vor einer Reihe von Herausforderungen. Hier seien nur die folgenden Schwierigkeiten explizit genannt:

- Erstens wissen wir spätestens seit den Arbeiten von Edward Said (1978), Talal Asad (1993; 2003) und anderen, dass die westliche Sicht auf den „Orient“ vom Nahen Osten bis Japan im Wesentlichen ein Konstrukt – teils mit erheblichen Verzerrungen – ist. Aber auch das „christliche Abendland“ wurde – und wird – oft als politisch aufgeladener Begriff verwendet. Analog zum „Orientalismus“ ist in jüngster Zeit auch der „Okzidentalismus“ Gegenstand von Debatten. Die geopolitischen Konsequenzen dieser Konfrontation, die angeblich – nicht nur, aber wesentlich – religiös begründet sind, liegen auf der Hand und gipfeln in Samuel Huntingtons These vom „Kampf der Kulturen“. Aber die kulturellen Einheiten, die als „Orient“ und „Okzident“ bezeichnet werden, sind weder homogen und waren es nie, noch haben sie sich ohne gegenseitige Beeinflussung gebildet. Die globalen Interdependenzen, die heute zu sehen sind und die oft als „Globalisierung“ bezeichnet werden, haben ihren Ursprung in der

---

<sup>1</sup> Bei dem folgenden Artikel handelt es sich um die Übersetzung und leichte Modifikation von Krech 2012a.

Korrespondierender Autor: Volkhard Krech, Ruhr-Universität Bochum.

Um diesen Artikel zu zitieren: Krech, Volkhard. 2024. „Religionskontakte in Geschichte und Gegenwart: Aspekte eines Forschungsprogramms.“ *ARGOS* 3 (1), 1-30. 10.26034/fr.argos.2024.4894.

 Lizenz durch *ARGOS* und den Autor. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

Entstehungsphase der großen kulturellen und religiösen Traditionen. Die Erkenntnisse des Dekonstruktivismus haben deutlich gemacht, dass es nicht möglich ist, von religiösen Traditionen wie dem „Christentum“ oder „Buddhismus“ als einzelnen, klar definierten Einheiten zu sprechen. Die Schwierigkeit, Traditionen klar voneinander abzugrenzen, ist eine, die die Religionsforschung mit den Kulturwissenschaften im Allgemeinen teilt. Ebenso wie es schwierig ist, einzelne unterschiedliche Formationen zu definieren, stellt sich die Frage, wie man den Kulturtransfer im Allgemeinen und den religiösen Transfer im Besonderen beschreiben und analysieren kann.

- Zweitens hat die Religionsforschung, sei es in historischer oder gegenwärtiger Perspektive, aufgrund von erkenntnistheoretischen und postkolonialen Überlegungen ihren Gegenstand aus den Augen verloren. Wenn man einen Szientismus vermeiden möchte und nicht nur eine einzige modern-westliche Perspektive einnehmen will, ist es schwierig, Religion empirisch zu identifizieren. Während Religion in der Öffentlichkeit vieler Länder ganz oben auf der Tagesordnung steht, scheint die Selbstverständlichkeit dieses Begriffs zunehmend zu schwinden. In den Feuilletons werden viele verschiedene Arten von Überzeugungen, Praktiken und Gefühlen als religiös bezeichnet, während in der interdisziplinären Forschung der Geistes- und Sozialwissenschaften Religion und Religiosität als eurozentrische Konzepte (Asad 1993) oder zunehmend als akademische Fiktion (McCutcheon 2007; Smith 1982) dekonstruiert, nur im Plural genannt oder in „Kultur“ aufgelöst werden (Fitzgerald 2000; Kippenberg/Stuckrad 2003; McCutcheon 2007).
- Drittens wird in der Religionswissenschaft seit Langem über den Begriff der Religion nachgedacht. Doch die Frage nach ‚der‘ Geschichte der Religionen – ihrer Einheit innerhalb der verschiedenen Prozesse, die Frage, was das religiöse Feld (im Sinne von Pierre Bourdieu [2000]) in Zeit und Raum konstituiert und was es in seinem innersten Kern zusammenhält, wird an den Rand gedrängt. An großen religionsgeschichtlichen Entwürfen mangelt es freilich nicht (für den deutschen Kontext siehe Antes 2006; Dammann 1989). Aber sie hinken empirisch und methodisch hinter dem Forschungsstand der Kulturwissenschaften hinterher. Insbesondere die Ansätze des *Cultural Flow* und der *Global History* sind hier zu nennen.

Die Aufgabe, Beiträge zu einer globalen Religionsgeschichte in kulturvergleichender Perspektive zu liefern, hat das Käte Hamburger Kolleg *Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa* zwischen 2008 und 2022 in Angriff genommen.<sup>2</sup> Die Grundannahme besteht darin, dass die Entstehung, Etablierung, Verbreitung und Weiterentwicklung der großen religiösen Traditionen<sup>3</sup> (wie auch anderer religiöser Traditionen) durch wechselseitige Einflüsse geprägt

---

<sup>2</sup> Es war von 2008 bis 2022 an der Ruhr-Universität Bochum angesiedelt und wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung gefördert.

<sup>3</sup> Unter großen religiösen Traditionen verstehe ich jene verdichteten Gebilde, die einen großen historischen und kulturellen Einflussfaktor haben. Dies kann, muss aber nicht unbedingt eine geografische Ausbreitung und einen hohen Populationsumfang beinhalten.

sind und dass die formale Einheit der Religionsgeschichte im Wesentlichen aus religiösen Kontakten besteht, d.h. aus der gegenseitigen Wahrnehmung religiöser Traditionen als religiöse Gebilde, die regionale religiöse Felder konstituieren und langfristig zu einem globalen religiösen Feld führen. Das Forschungskolleg betrieb daher vor allem Forschung zu inter- und intrareligiösen Beziehungen zwischen Asien und Europa vom 1. Jahrtausend v.u.Z. bis in die Gegenwart.

## 2. Konzeptionelle und methodische Überlegungen

Jede Analyse religionsgeschichtlicher Dynamiken sollte auf einem vergleichenden Ansatz beruhen, der mindestens den folgenden historischen und methodologischen Aspekt umfasst:

1. Im Hinblick auf historische Entwicklungen wurden im Forschungskolleg exemplarische Studien über die Entwicklungen der großen religiösen Traditionen durchgeführt, nämlich Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus, wobei der Schwerpunkt auf Fragen der gegenseitigen Beeinflussung lag. Die Mittel, Situationen und Themen der Kontakte reichten von intellektuellen Auseinandersetzungen bis hin zu Migrantenreligionen. Einzelne Fallstudien beleuchteten die Bedeutung wiederkehrender Muster von Austausch- und Abgrenzungsprozessen zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen.
2. Was die Methodik betrifft, so wurde eine offene Liste mit Kandidaten für ein *tertium comparationis* erstellt, das den Vergleich heterogener Sachverhalte ermöglicht. Die Vergleichspunkte beruhen nicht nur auf wissenschaftlichen Überlegungen, sondern sind auch kultur- und religionsgeschichtlich geprägt und eingebettet; etwa dann, wenn Traditionen reformiert werden, weil ihre bisherigen Überzeugungen und Praktiken in Frage gestellt werden, oder wenn sie durch den Einfluss fremder religiöser Traditionen thematisch werden. Die Vergleichspunkte ergeben sich aus dem Zusammenspiel von materialer, philologischer und historischer Forschung mit systematischen, sozialwissenschaftlichen und philosophischen Überlegungen. Das langfristige wissenschaftliche Ziel ist die Erstellung einer Theorie des religiösen Transfers auf der Grundlage einer Typologie von Religionskontakten im Spektrum zwischen Anpassung und Abgrenzung. In diesem Zusammenhang wurde ein hermeneutischer Ansatz der transkulturellen Verständigung aufgegriffen und weiterentwickelt, der zu gesellschaftlichen Diskursen über gegenseitige Akzeptanz und Anerkennung beiträgt (Taylor 1992; für den chinesischen Kontext Roetz 2002).

Die Kombination dieser beiden Aspekte des religionsgeschichtlichen Vergleichs bietet Einblicke in Fragen nach dem *genus proximum* der Religion (d.h. ihrer Intension, aber nicht als Bestimmung ihres raum- und zeitlosen Wesens, wie es der phänomenologische Ansatz der Religionskomparatistik bestimmt, sondern im Kontext ihrer historischen Entstehung und Weiterentwicklung) sowie in die *differentiae specifica*e der verschiedenen positiven Religionen (d.h. die Extension des Begriffs Religion durch kulturelle Variationen).

Das Forschungsprogramm des Kollegs bestand aus vier miteinander verknüpften Schwerpunkten. Erstens analysierte es die *Konsolidierung* der großen religiösen Traditionen durch Kontakt, sowohl diachron als auch synchron, anhand von exemplarischen Untersuchungen. Zweitens führte es Fallstudien zu religiösen Kontakten in den Phasen der *Institutionalisierung, Verbreitung und Diversifizierung* der großen religiösen Traditionen durch. Drittens wurde die Entwicklung des *Kollektivsingulars* Religion untersucht, ebenso wie die Entstehung und Entwicklung grundlegender religiöser Konzepte. Viertens wurden Religion und ihre Reflexionen (z.B. in Form des Säkularismus) im Kontext von *Kolonialismus und Globalisierung* erforscht. Diese Schwerpunkte waren nicht nur chronologisch angelegt, sondern spiegeln auch die unterschiedlichen kulturgeographischen Fragestellungen wider: (1) regionale Formierung, (2) die Ausbreitung bzw. räumliche Ausdehnung und (3) die teilweise deterritorialisierten Beziehungen dieser Traditionen unter den Bedingungen der Globalisierung.

Die Hauptprämisse ist, dass das religiöse Feld von Akteurinnen und Akteuren geformt und reproduziert wird, die ein Bewusstsein für das entwickeln, was man als Religion bezeichnen kann. Religion ist also keine bloße wissenschaftliche Erfindung. In Anlehnung an Pierre Bourdieu bestand im Forschungskolleg allerdings kein substantielles, essentialistisches Verständnis des Begriffs des religiösen Feldes. Vielmehr ist eine der grundlegenden Konstituenten des religiösen Feldes die intra- und interreligiöse Kontroverse um dessen Inhalt und Grenzen. Die Möglichkeit, dass die wissenschaftliche Metasprache in der empirischen Objektsprache gründet, besteht überall dort, wo sich die Akteure im Kontakt gegenseitig wahrnehmen und zu verstärkter Reflexion angeregt werden. Die Religionsforschung kann diese Reflexion aufgreifen, freilich ohne die kategoriale Differenz zwischen religiöser Innen- und wissenschaftlicher Außenperspektive zu vernachlässigen. Um Zusammenhänge zwischen Objekt- und Metasprache herzustellen, ist pragmatisch und abduktiv vorzugehen: d.h., dass zunächst Hypothesen aufzustellen, zweitens aus den Hypothesen Prognosen abzuleiten (Deduktion) und drittens die Annahmen empirisch zu überprüfen sind (Induktion). Im Falle einer Falsifikation der Annahmen ist von vorne zu beginnen, indem neue Hypothesen aufgestellt werden. Hier muss sich die Religionsforschung die Arbeitsteilung zunutze machen. Während die Sozialwissenschaften und die Philosophie eher für die Hypothesenbildung zuständig sind, haben die historischen Wissenschaften und die Philologie die Aufgabe, die vorgeschlagenen Hypothesen am Untersuchungsgegenstand zu überprüfen. Wenn sie sich als falsch erweisen, sind die Hypothesen zu modifizieren oder neu zu formulieren und erneut mit dem Material abzugleichen usw.

Bei der Oszillation zwischen Deduktion und Induktion stehen wir allerdings vor dem vieldiskutierten Problem des hermeneutischen Zirkels. Wie können wir Begriffe identifizieren (und die in ihnen zum Ausdruck kommenden komprimierten Semantiken und sozialen Umstände) als religiös bezeichnen, ohne einen universellen Religionsbegriff vorauszusetzen und dem Material aufzuzwingen? Wenn wir einen (z.B. modernen und westlichen) Religionsbegriff auf historisches Material in verschiedenen religiösen Kulturen anwenden würden, wüssten wir

bereits, was sich diachron und interkulturell unterschiedlich entwickelt haben soll, und ein ergebnisoffener Forschungsprozess würde unterminiert werden.<sup>4</sup>

Dieser hermeneutische Zirkel ist unter anderem der Hintergrund für die Spannung zwischen empirischer Forschung und Systematisierung. Frei nach Immanuel Kant sind Begriffe ohne Empirie leer, und Empirie ohne Begriffe ist blind. Der Kreis lässt sich nicht prinzipiell (und vermutlich nie ein für alle Mal) durchbrechen, sondern nur prozedural entfalten. Im besten Fall lässt er sich in eine Erkenntnisspirale umwandeln, in der wir immer mehr oder bessere Einsichten gewinnen, indem wir unsere eigenen Annahmen schrittweise revidieren, um die Empirie besser zu verstehen, oder dass sich die Annahmen als vorläufig erweisen, indem wir sie an der Empirie testen.

Drei Spannungen bilden die Grundlage für den Versuch, die Entstehung von regionalen religiösen Feldern und eines globalen religiösen Feldes durch Fallstudien zu Religionskontakten zu beschreiben. Zwischen den Polen der jeweiligen Spannungen muss eine Balance gefunden werden:

1. Der Wechsel zwischen der Bildung von Hypothesen und der empirischen Forschung
2. Die wissenssoziologische Verbindung von Semantiken und sozialen Strukturen
3. Korrespondenzen zwischen der religiösen Objektsprache und der wissenschaftlichen Metasprache

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Objekt- und Metasprache fußt das Forschungsprogramm auf den folgenden Hypothesen (Krech 2012b: 21):

1. Die Metasprache kann am besten mit religionsgeschichtlichem Material korrespondieren und einen sterilen Szientismus vermeiden, wenn sie an die abduktiv als religiös identifizierte Reflexion anschließt, in der ein objektsprachliches Bewusstsein für das Religiöse entsteht und gefördert wird.
2. Die intrareligiöse Reflexion wird immer dann verstärkt, wenn
  - a. überlieferte Traditionen thematisch werden, d.h. kompiliert, reformiert oder verworfen werden (diachronisch angeregte religiöse Reflexion);
  - b. verdichtete oder sich verdichtende religiöse Traditionen mit anderen in Kontakt kommen (synchron stimulierte religiöse Reflexion).

### 3. Forschungsorganisation

Wie ich an anderer Stelle dargelegt habe (Krech 2006), funktioniert die Religionsforschung am besten, wenn die Religionswissenschaft als interdisziplinäres, integratives Forum fungiert, das die institutionelle Form von Forschungseinheiten annimmt, die die Grenzen der verschiedenen

---

<sup>4</sup> Dies ist vielleicht eines der einzigartigen Merkmale der interkulturellen Religionsforschung. Im Gegensatz dazu hat die Wirtschaftsanthropologie zum Beispiel kein Problem damit, sowohl den Handel mit Waren auf der Basis von Kaurimuscheln als auch die Verwendung von Kreditkarten als wirtschaftliche Aktivitäten zu bestimmen.

Disziplinen teils überschreiten. Gemäß dieser Annahme war das Forschungskolleg ein gemeinsames Unternehmen der folgenden Disziplinen: Religionswissenschaft, Klassische Philologie, Evangelische und Katholische Theologien, Südasiastudien, Judaistik, Islamwissenschaft, Sinologie, Koreanistik, Japanologie, Geschichtswissenschaft, Philosophie und Sozialwissenschaften.<sup>5</sup>

Das Forschungskolleg war in vier Forschungsbereiche gegliedert. Die Forschungsbereiche eins und zwei führten Fallstudien zur Entstehung und Ausbreitung der wichtigsten religiösen Traditionen durch. Die Forschungsfelder drei und vier untersuchten die Entwicklung des Religionsbegriffs und der religiösen Grundkonzepte sowie die religiösen Begegnungen in Zeiten von Kolonialismus und Globalisierung.

### Die Entstehung verdichteter religiöser Traditionen durch diachrone und synchrone Kulturkontakte

Etwa 2000 Jahre nach der Entwicklung der ersten „Hochkulturen“ begann im 1. Jahrtausend v.u.Z. die Formierung der ersten der religiösen Traditionen, die im 19. Jahrhundert als „Weltreligionen“ bezeichnet wurden (Auffarth 2005; Hutter 2005; Masuzawa 2005). Eines der Merkmale dieses Prozesses ist die ausdrückliche Abgrenzung dieser Traditionen von früheren Vorstellungen und Praktiken, die sie zu reformieren oder zu revolutionieren versuchten. Dadurch schufen sie ein Bewusstsein der Unterscheidbarkeit, während sie zugleich bestehende Praktiken (etwa Opferkulte) kritisierten. Sie taten dies, indem sie ein besonderes Transzendenzkonzept entwickelten. Bei spezifisch religiöser Transzendenz handelt es sich um eine Transzendenz zweiter Ordnung, um „Transcendence‘ (with a capital, T‘) or ‚Absolute Transcendence‘“ (Dalferth 2012: 155). Im Rahmen des Forschungskollegs fragten wir nach der Bedeutung und Relevanz dieser „Entdeckung der Transzendenz“ für die Herausbildung der großen religiösen Traditionen in ihrem kulturellen Kontext und für die Entstehung der Religionskritik, die durch diese „Entdeckung“ ermöglicht wurde.<sup>6</sup> Diese Frage beinhaltet auch die Abgrenzung der religiösen Traditionen von ihrer kulturellen und sozialen Umwelt und die Herausbildung einer Selbstreflexion der Religion als einer eigenständigen sozio-kulturellen Sphäre. Vor diesem Hintergrund analysierten exemplarische Forschungsprojekte den Einfluss von Kulturkontakten und der Auseinandersetzung mit verschiedenen Denkweisen auf die Herausbildung der großen

---

<sup>5</sup> Das Forschungskolleg war integraler Bestandteil des Zentrums für Religionswissenschaftliche Studien (CERES), einer Forschungseinrichtung der Ruhr-Universität Bochum, die Aktivitäten in den Bereichen Lehre, Forschung, Nachwuchsförderung und Wissenstransfer initiiert und koordiniert. (Für weitere Informationen siehe [www.ceres.rub.de](http://www.ceres.rub.de)). Das Forschungskolleg wurde unter dem Namen Käte Hamburger Kolleg vom Bundesministerium für Bildung Forschung von 2008 bis 2022 finanziert.

<sup>6</sup> Karl Jaspers' Achsenzeittheorem (1949) konzentriert sich auf die „Entdeckung der Transzendenz“ (zur Diskussion dieses Konzepts siehe Eisenstadt 1987-1992), das von Shmuel Eisenstadt zu einem Konzept der „multiplen Modernitäten“ weiterentwickelt wurde (Eisenstadt 2000; 2003). Das Theorem der Achsenzeiten wird im Rahmen des ersten Schwerpunktes des Forschungskonsortiums auf seine Relevanz für die Dynamik der Religionsgeschichte hin diskutiert.

religiösen Traditionen.<sup>7</sup> Weitere Forschungsfragen betrafen die Auswirkungen interkultureller Kontakte auf das Verhältnis von Kultur, Religion und Philosophie sowie die Auswirkungen der sich herausbildenden Differenz zwischen ritueller und ethischer religiöser Praxis (Weber 1988) auf die Entstehung der verschiedenen religiösen Traditionen. Das Forschungskolleg analysierte die Bedeutung von diachronen und synchronen Kulturkontakten für die Entstehung und Ausprägung der großen religiösen und ethischen Traditionen anhand von exemplarischen Fallstudien. Ein wichtiger Schwerpunkt – insbesondere des ersten Forschungsbereichs – lag auf der Frage, wie religiöse Traditionen entstehen, wie sich verschiedene Elemente in ihnen verdichten, wie sie sich von anderen Traditionen abgrenzen und wie sich ihre Grenzen wieder auflösen.

### Religionskontakte während der Zeit der Institutionalisierung und Ausbreitung der Religionen

Ein zweiter Forschungsbereich untersuchte verschiedene Konstellationen religiöser Kontakte in den Zeiten der Institutionalisierung und Ausbreitung der wirkmächtigen religiösen Traditionen. Dieser Schwerpunkt stützte sich ebenfalls auf die oben erwähnte Annahme, dass religiöse Traditionen nach ihrer Entstehung und vor allem in Zeiten ihrer Expansion vielfältige Beziehungen (einschließlich Abgrenzungen) zueinander hatten und nie als isolierte monolithische Blöcke existierten.

Neben den „horizontalen“ (synchronen) Kontakten wurden auch „vertikale“ (diachrone) Kontakte berücksichtigt. Diese Differenz bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen „primären“ und „sekundären“ Religionen, wie sie von Theo Sundermeier und Jan Assmann eingeführt wurde (Diesel 2004). Die „sekundären“ Religionen entstanden in der Auseinandersetzung mit den Religionen, die in ihrem Verbreitungsgebiet bereits existierten, und entwickelten hermetische ebenso wie volksreligiöse Muster (wie etwa die Esoterik in der europäischen Religionsgeschichte oder „animistische“ Glaubensvorstellungen und ‚schamanistische‘ Praktiken in den Ausbreitungsgebieten des Buddhismus).

Anhand ausgewählter Konstellationen von Religionskontakten wurde untersucht, unter welchen Bedingungen die religiöse Dimension in verschiedenen Kulturen tendenziell hervorgehoben oder vernachlässigt wird und zu Konflikten oder gegenseitigen Verständigungen führt. Darüber hinaus können auf der Grundlage dieser Analysen zur gegenseitigen Wahrnehmung Kriterien für den wissenschaftlichen Vergleich von Religionen aufgestellt werden.

### Die Entwicklung des Kollektivsingulars Religion und religiöser Grundbegriffe im interkulturellen Vergleich

Die moderne Religionswissenschaft und das Konzept einer allgemeinen Religionsgeschichte beruhen auf der Genese eines *Kollektivsingulars* der Religion in der Frühen Neuzeit (Koselleck

---

<sup>7</sup> Die Charakterisierung der „Weltreligionen“ durch Karen Armstrong (2006), die sich auf das Theorem der Achsenzeit stützt, lässt den kulturellen Kontakt als Faktor für die Entstehung der großen religiösen Traditionen unberücksichtigt.

1979). Der Religionsbegriff, der in der philologischen, historischen, philosophischen und sozialwissenschaftlichen Forschung verwendet wird, ist eine Schöpfung der europäischen Geistesgeschichte in und seit der Frühen Neuzeit (Feil 1986; 1997; 2001). Durch die Bildung dieses allgemeinen Begriffs konnten Europäerinnen und Europäer über Religion sprechen, sich über ihr „Wesen“ und ihre „Funktion“ verständigen, statt sich nur auf einzelne Religionen zu beziehen (Tenbruck 1993: 37). Als Kollektivsingular weist der Begriff der Religion eine Nähe zu anderen Begriffen auf, die Universalität beanspruchen, wie etwa Vernunft oder Humanität. So war es für Herder und andere möglich, den Begriff *Menschheitsreligion* zu etablieren. Die Begriffe „Welt-“ oder „Universal-Religionen“ als wissenschaftliche Konzepte haben ihre Wurzeln in diesen intellektuellen Entwicklungen und sind tief mit der Geschichte des Kolonialismus und Imperialismus verwoben (Auffarth 2005; Masuzawa 2005). Anhand ausgewählter Fallstudien erforschte dieser Schwerpunkt die Ursprünge des Kollektivsingu­lars Religion innerhalb der europäischen Geistesgeschichte, wie der Renaissance, des englischen Deismus, der französischen und deutschen Aufklärung, des deutschen Idealismus sowie in entsprechenden Entwicklungen in der Geistesgeschichte Ostasiens und in muslimischen Kontexten.

Neben der Entwicklung von Religion als allgemeinem Begriff seit der Aufklärung analysierte dieser Schwerpunkt des Forschungsverbundes die Entstehung und Entwicklung religiöser Grundbegriffe in den letzten drei Jahrhunderten in Europa. Er basiert auf der Beobachtung, dass der Begriff Religion sowie wichtige religiöse Grundbegriffe wie etwa Konfession und Kirche, Frömmigkeit und Religiosität, Säkularisierung und Laizität als Ergebnis eines Wechselspiels zwischen einer religiösen Innenperspektive und einer wissenschaftlichen Außenperspektive auf Religion entstanden sind. Diese dichotomische Struktur des modernen europäischen Verständnisses von Religion und religiösen Phänomenen kann als eines der zentralen Kriterien für den Religionsvergleich dienen.

Die Entwicklung des Kollektivsingu­lars Religion und der religiösen Grundbegriffe im Forschungsbereich interkultureller Vergleiche verfolgte zwei Ziele. Erstens wurden Formen und Bedingungen religiöser Semantiken in der europäischen Geistesgeschichte der Frühen Neuzeit und der Moderne (auch unter Rückgriff auf frühere historische Entwicklungen) erforscht. Zweitens wurde, um Kriterien für interreligiöse Vergleiche weiterzuentwickeln, die Kompatibilität dieses europäischen Religionsbegriffs mit außereuropäischen Kulturen analysiert, indem seine Übersetzbarkeit und Anpassungen an verschiedenen außereuropäischen Kulturen (in Bezug auf das Konzept der „multiplen Modernitäten“) überprüft wurde.<sup>8</sup>

## Religion und ihr Spiegelbild im Zeitalter von Kolonialismus und Globalisierung

Der vierte Schwerpunkt des Forschungskollegs war der modernen und zeitgenössischen religiösen Lage und ihren Reflexionen gewidmet. Schlüsselbegriffe sind hier etwa

---

<sup>8</sup> Vgl. Eisenstadt 2000; 2003; zur Frage der Übersetzbarkeit siehe Haußig 1999 2003. Das Konzept der „multiplen Modernitäten“ ist zwischenzeitlich auf die Religionsgeschichte übertragen worden – namentlich in Gestalt des Konzepts der „multiplen Säkularitäten“; siehe Burchardt/Wohlrab-Sahr/Middell 2015.

„Fundamentalismen“, religiöse Kontakte im „globalen Dorf“, Prozesse der Säkularisierung und Sakralisierung sowie Entwicklungen der Politisierung und (partiellen) Entdifferenzierung von Religion. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass der europäische wissenschaftliche Religionsbegriff in außereuropäische religiöse Diskurse eingegangen ist und somit Auswirkungen auf die religiöse Praxis selbst hat. Und nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang die Entstehung eines religiösen Weltsystems zu untersuchen, in dem die verschiedenen religiösen Traditionen dazu tendieren, sich gegenseitig als Religionen zu beobachten (Beyer 1994; 2006; Stichweh 2001).

#### 4. Die Rekonstruktion der Entstehung regionaler religiöser Felder und eines globalen religiösen Feldes

Abgesehen davon, dass wir nicht davon ausgehen können, dass es zu allen Zeiten und in allen Kulturräumen ein eigenständiges religiöses Feld gibt, hängt die Identifikation eines religiösen Feldes von der Perspektive der Akteurinnen und Akteure sowie von Außenperspektiven (zum Beispiel von politischen und ökonomischen Prozessen oder – im abduktiven Verfahrens – von der wissenschaftlichen Perspektive) ab. Aufbauend auf verschiedenen theoretischen Ansätzen kann angenommen werden, dass die Identität der einzelnen religiösen Traditionen, des religiösen Feldes als Ganzes sowie seiner Beziehungen zu anderen gesellschaftlichen Feldern durch das Zusammenspiel von Semantiken, materiellen Artefakten, institutionellen Rahmenbedingungen und Interaktionen zwischen Akteuren entstehen; z.B. dadurch, wie sie sich selbst kategorisieren und wie sie von anderen kategorisiert werden. Die definierenden Merkmale sind also nicht substantiell festgelegt, sondern bestehen im (intra-, inter- oder außerreligiösen) diskursiven Wechsel zwischen dem akzeptierten und umstrittenen Charakter einer religiösen Tradition und des religiösen Feldes insgesamt sowie in den Verständigungsprozessen über „Zentrum“, „Peripherie“ und Grenzen. Was zum Beispiel „das“ Christentum ausmacht, ist die Rückbesinnung auf identifizierte, aber in ihrer Interpretation oft umstrittene Elemente der Tradition, die als christlich definiert werden (zum Beispiel ist es im Christentum unstrittig, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist, jedoch ist der Begriff der Inkarnation sehr kontrovers).

Auch das religiöse Feld als Ganzes ist keine substantielle Einheit, sondern erzeugt seinen Zusammenhalt und seine Grenzen durch Verständigungsprozesse und Anziehungsdynamiken. Infolgedessen können sowohl Bewegungen im religiösen Feld als auch Bewegungen des religiösen Feldes als Ganzes untersucht werden, wie Abbildung 1 zu skizzieren versucht. In dieser Perspektive ist Religion keine Kategorie *sui generis* jenseits der genannten Elemente, sondern kann nur in Wechselwirkung mit anderen gesellschaftlichen Rationalitäten und Feldern definiert werden. Außerdem ist es auf diese Weise möglich, Korrespondenzen zwischen der religiösen Praxis und ihrer wissenschaftlichen Rekonstruktion herzustellen und einen Szientismus zu vermeiden. Damit wird der Balancierung der empirischen Unschärfe des Gegenstandes Religion (in seiner Extension) und seiner Definition (in seiner Intension) systematisch Rechnung getragen. Vor diesem Hintergrund geht es um die Untersuchung der emergenten Prozesse innerhalb des

religiösen Feldes und die tendenzielle metalinguistische Entstehung eines religiösen Feldes mit Außengrenzen, die ihrerseits Auswirkungen auf die religiöse Praxis haben.

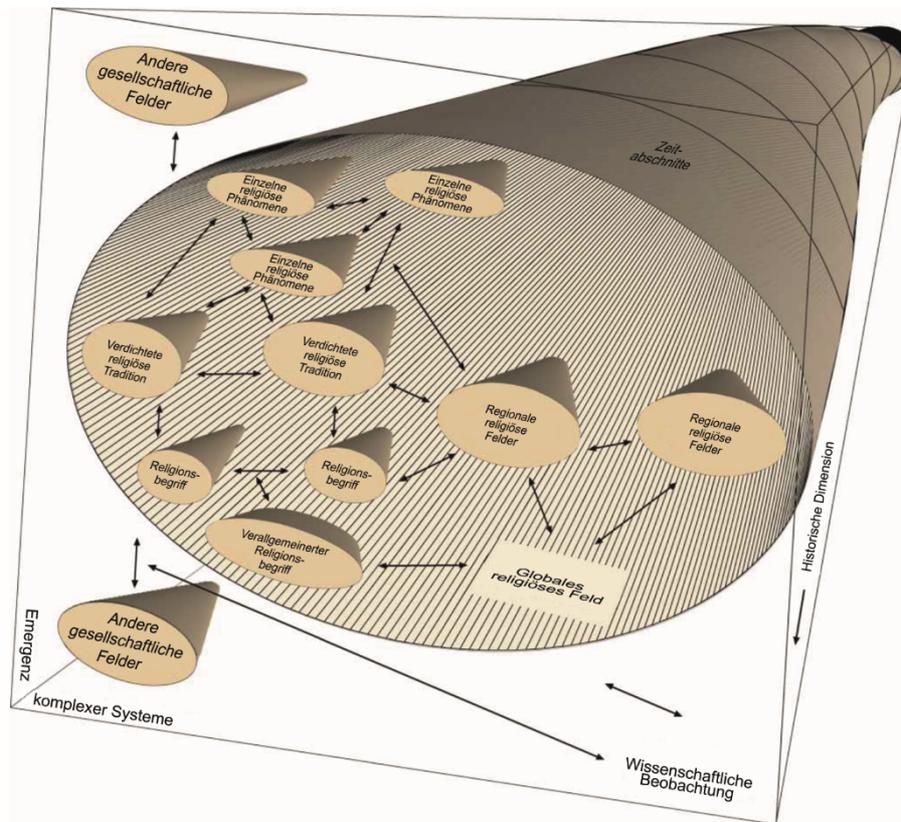


Abbildung 1: Komplexe Emergenz des religiösen Feldes, vereinfacht in einem Diagramm

### Interne Formierung von Religion

Es ist von zwei internen historischen Prozessen bei der Herausbildung des religiösen Feldes auszugehen: Zunächst entstehen regional begrenzte religiöse Felder, die dann – durch eine fortgesetzte begriffliche Abstraktion von Religion sowie unter dem Einfluss von Kolonialisierung und Globalisierung – zu einem globalen religiösen Feld zusammenwachsen. Lokale religiöse Felder bilden sich durch das Labeling von Selbst und Anderem.

Diskursive Felder werden mit objektsprachlichen Begriffen wie etwa *religio* (und die davon abgeleiteten Wörter in den romanischen Sprachen sowie im Deutschen), *dharma* (Sanskrit), *dhamma*, *sāsana* (Pali), *sanjiao* (Chinesisch), *śāsin* (Mongolisch; Kollmar Paulenz 2007), *dāt* (Hebräisch), *dīn* (Arabisch) und *shūkyō* (Japanisch) beschrieben. Zunächst bilden sich regional gebundene Felder heraus, die sich ab der Neuzeit (vor allem durch den Kolonialismus) zu einem globalen religiösen Feld mit zunehmend übergreifenden Resonanzen zu verbinden beginnen. In dieser Perspektive ist die These von Peter Beyer (2006) zur Entstehung eines globalen religiösen Feldes historisch zu untermauern.

Im religiösen Feld gehören die religiöse Vielfalt und die dadurch ermöglichten Religionskontakte zu den zentralen *Bedingungen* für die Auslösung religionsgeschichtlicher Dynamiken. Eine plurale

Situation kann entweder durch den Im- und Export religiöser Traditionen entstehen oder aktiv gefördert werden, zum Beispiel im Rahmen von Handelsbeziehungen, bei imperialer Expansion oder durch religiöse Innovation und Reformation. Religionskontakte fordern religiöse Traditionen dazu heraus, sich zu differenzieren, sich zu positionieren und eine Identität zu schaffen und damit die Kontroverse um das Zentrum des religiösen Feldes sowie Grenzziehungen zu befördern. Ebenso können Religionskontakte aber auch zu einer expliziten oder schleichenden Verschmelzung von Elementen verschiedener Traditionen führen.

Die religionsgeschichtliche Dynamik drückt sich auf unterschiedliche Weise aus und umfasst so unterschiedliche Situationen wie Nachahmung und Neuinterpretation, mehr oder weniger institutionalisierte Dialoge und Apologetik, zufällige Begegnungen und Erkundungsbewegungen, medial erzeugte Kontakte und gewaltsame interreligiöse Konflikte oder intrareligiöse Verfolgung von „Abweichlern“.

Mögliche *Folgen* von Kontakten zwischen Religionen im religiösen Feld können Anpassung und Verschmelzung sowie die Auslöschung religiöser Gegner, mystische Sublimierung und Heilsreligiosität sowie innerweltliche Radikalisierung und missionarisches oder karitatives Engagement sein.

Bei der Untersuchung von Entwicklungen im religiösen Feld kann es hilfreich sein, zwischen intrareligiösen und interreligiösen Beziehungen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung mag auf den ersten Blick fragil erscheinen, weil sie von einem Unterschied zwischen den inneren und äußeren Grenzen religiöser Traditionen ausgeht, der jedoch keineswegs immer eindeutig ist. Es ist allerdings sinnvoll anzunehmen, dass durch den Religionskontakt die variablen Außen- und Innengrenzen klarere Konturen annehmen. Des Weiteren kann die Erforschung der Entstehung und Reformierung der großen verdichteten Netzwerke religiöser Traditionen vielleicht zu einem besseren Verständnis ihrer inneren und äußeren Grenzen beitragen. Beispielsweise kann die Abgrenzung nach außen eine Homogenisierung nach innen ermöglichen. In anderen Fällen kann der Verweis auf äußere Gegner dazu dienen, innere Gegner an den Rand zu drängen, mit dem Argument, dass sie wie die Erstgenannten sind. Innere und äußere Grenzen beziehen sich gegenseitig aufeinander. Beispiele für interreligiöse Beschreibungen sind *religio vera* und *falsa* und *ahl-al-kitāb* (Volk des Buches). Ein Beispiel für eine intrareligiöse Abgrenzung ist die objektsprachliche Unterscheidung zwischen Orthodoxie, Heterodoxie und Häresie. Die objektsprachliche Unterscheidung zwischen inter- und intrareligiös kann freilich auch variieren, wie wir am Beispiel von Johannes von Damaskus und anderen frühchristlichen Autoren sehen, die den Islam als *ecclesia Sarracenorum* bezeichnen – später erachtet Nikolaus von Kues den Islam als eine häretische christliche Sekte – oder anhand japanischer Autoren, die das Christentum als eine buddhistische Sekte auffassen.

Um die internen Weisen untersuchen zu können, durch die ein spezifisches religiöses Feld oder das religiöse Feld im Allgemeinen entsteht, ist es hilfreich, bei der Suche nach religiösen Grundbegriffen, in denen sich die religiöse Semantik verdichtet, mit Hilfe von

Familienähnlichkeiten vorzugehen.<sup>9</sup> Ludwig Wittgenstein beschreibt Familienähnlichkeiten in seinen *Philosophischen Untersuchungen* als Eigenschaften von Begriffen, die mit einem hierarchischen und kategorialen System nicht hinreichend erfasst werden können, da Begriffe unscharfe Grenzen haben (Wittgenstein 1997: 32). Die Familienähnlichkeit ist – logisch gesprochen – eine kategorienbildende Äquivalenzbeziehung: Sie ist reflexiv (wir können also verschiedene Begriffe nicht eins zu eins zuordnen oder kategorisch subsumieren), symmetrisch (wir müssen jedoch Ähnlichkeiten feststellen) und transitiv (die Herstellung einer Beziehung oder einer Beziehung oder Übersetzung ist richtungsweisend, so dass sich das eine Glied der Beziehung an das andere anpasst). Das Verfahren der Familienähnlichkeiten bewegt sich in mancherlei Hinsicht zwischen Kategorisierung und Typisierung. In einer Kontaktsituation, in der ein Vertreter einer kulturellen Entität, der kein semantisch eindeutiges (kategorisch) identifizierbares Bewusstsein davon als Religion hat, übernimmt er dieses Konzept. Aufgrund des Kontakts mit einem Vertreter einer kulturellen Entität, der ein semantisch eindeutig (kategorisch) identifizierbares Bewusstsein von ihr als Religion hat, ist er dazu bereit, etwas, das er tut, denkt oder fühlt, als Religion im Sinne einer Familienähnlichkeit zu bestimmen (aus welchen näher zu bestimmenden Gründen auch immer und in welcher Kontaktsituation – zum Beispiel etwa unter imperialen und kolonialen Bedingungen – dies sein möge) (Stünkel 2013: 16-22).

Umgekehrt kann es sein, dass der Vertreter, der ein Bewusstsein für Religion hat, den Begriff an den vom anderen Vertreter übernommenen Begriff und die Art und Weise, wie er verwendet wird, angleicht. Im ersten Fall haben wir es mit einem prototypischen Religionsbegriff zu tun<sup>10</sup> und im zweiten Fall mit einer schrittweisen Einbeziehung von neuen Aspekten in die Kategorie der Religion. Es ist wichtig, diese objektsprachlichen Prozesse aufzugreifen, um zu wissenschaftlich-metasprachlichen Konzepten zu gelangen, die in einer Beziehung zu der religionsgeschichtlichen Objektsprache stehen. Auf diese Weise ist der religionswissenschaftliche Vergleich nicht nur eine systematische Angelegenheit.

### Äußere Abgrenzung des religiösen Feldes

Die Konturen regionaler religiöser Felder und auf lange Sicht vielleicht auch eines globalen religiösen Feldes hängen nicht nur von internen Entwicklungen, sondern auch von äußeren Faktoren ab. Hier sind zunächst politische, rechtliche, wirtschaftliche und philosophische Umstände zu nennen, die religiöse Strömungen dazu zwingen, sich zu positionieren. Beispiele für Entwicklungen, bei denen politische Faktoren eine bedeutende Rolle spielen, sind der Makkabäeraufstand, die Entstehung des westlichen Christentums als offizielle Reichsreligion und die Entwicklung der islamischen Traditionen unter den Kalifaten. In der Moderne kommen Kolonialisierung und Globalisierung hinzu, die zusammen mit der modernen Mission maßgeblich an der Entwicklung eines globalen religiösen Feldes beteiligt sind. Selbstverständlich ist die

---

<sup>9</sup> So auch Kleine (2010).

<sup>10</sup> „Prototyp“ wird im Sinne der amerikanischen Kognitionspsychologin Eleanor Rosch (1975), die sich mit Familienähnlichkeiten befasst, verstanden.

Unterscheidung zwischen religionsinternen und -externen Faktoren bei der Herausbildung eines religiösen Feldes eine aus analytischen Gründen vollzogene; was jeweils wie akzentuiert wird, hängt nicht nur, aber auch von der wissenschaftlichen Perspektive und Fragestellung ab.

Um die Tendenz zur Ausdifferenzierung des Religiösen und seine Abgrenzung zu anderen gesellschaftlichen Feldern zu rekonstruieren, bietet sich der methodische Ansatz der Entwicklung von Konzepten semantischer Differenzen an. Darunter verstehe ich die Identifizierung von Begriffsspektren, die einerseits in ihrer Bedeutung eng miteinander verwandt sind, andererseits aber spezifische semantische Differenzen enthalten, die auf eine spezifische religiöse Bedeutung hinweisen, zum Beispiel:

- Gewissheit, Weisheit, Wissen, Glaube
- Aberglaube, Ketzerei, Irrtum, Wahnsinn
- Ritus, Liturgie, Routine, Gewohnheit
- Prophezeiung, Vorhersage
- Vorsehung, Schicksal, Gesetz, Ordnung

Bei all dem ist es wichtig, den Kontext solcher Konzepte zu berücksichtigen, um semantische Unterschiede oder Polysemien zu erfassen, die mit ein und demselben Begriff verbunden sein können. Wenn sich nach eingehender philologischer Prüfung herausstellt, dass Begriffspaare des genannten Typs oder semantische Unterschiede desselben Begriffs, die auf einen differenzierten religiösen Bereich verweisen, für bestimmte Zeiten und Kulturräume nicht vorhanden sind, ist auch das ein wichtiges Ergebnis. Denn dann ließe sich sagen, dass in diesen Fällen keine Ausdifferenzierung des Religiösen (nach westlichem Muster) gegeben ist. Dann wäre zu prüfen, ob es möglich ist, Begriffe zu identifizieren, die von Sakralisierungszuständen zeugen, also etwa Kultur, politische, wirtschaftliche und andere Sachverhalte mit religiösen Deutungen aufladen, ohne dass sich das Religiöse begrifflich vom Säkularen als dessen Gegenteil unterscheiden lässt.<sup>11</sup>

## 5. Auf dem Weg zu einer Typologie des Religionskontakts

Ein mögliches Forschungsprogramm zu einer Typologie des Religionskontakts kann folgende Schritte umfassen (Abbildung 2). Es zielt darauf ab, einen Beitrag zu einer Theorie des Religionstransfers und damit zur Historiographie einer vielleicht entstehenden globalen Religionsgeschichte beizutragen; gleichzeitig erwarten wir von den Ergebnissen auch neue Anregungen für Theorien des allgemeinen Kulturtransfers und verständnisorientierter Hermeneutiken. Der Weg dorthin führt von der Suche nach geeigneten Kandidaten für ein *tertium comparationis* zu einer Typologie religiöser Kontakte, die anhand von Einzelfallstudien stetig weiterzuentwickeln ist.

---

<sup>11</sup> Zur Unterscheidung zwischen religiöser und nicht-religiöser Sakralisierung siehe Schlette/Krech 2018.

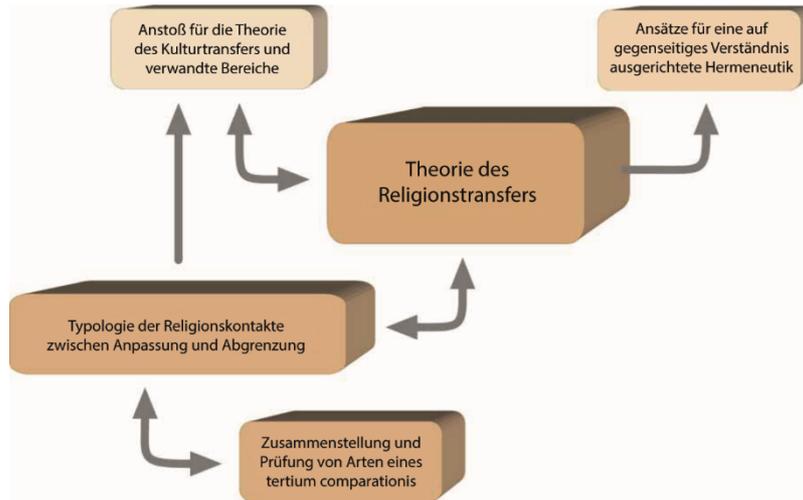


Abbildung 2: Forschungsschritte

Für hypothetische Zwecke sind die folgenden Überlegungen von Interesse, die empirisch zu überprüfen sein werden. Um eine Typologie des Kontakts zwischen den Religionen zu entwerfen, muss eine Vielzahl von Kriterien berücksichtigt werden. Zunächst wird eine grobe Unterscheidung zwischen den folgenden Kandidaten für ein *tertium comparationis* vorgeschlagen (siehe Abbildung 3). Die analytische Unterscheidung zwischen endogenen und exogenen Kontakten dient heuristischen Zwecken, denn wir können nicht von einem distinkten religiösen Feld zu allen Zeiten und in jedem Kulturraum ausgehen. Und selbst dort, wo es möglich ist, ein solches zu identifizieren, steht es in ständiger Wechselwirkung mit seinem sozialen und kulturellen Umfeld. Zudem wandeln sich die Bedingungen jederzeit in Konsequenzen um und umgekehrt. Das Modell erfasst nur einen je bestimmten Zeitausschnitt.

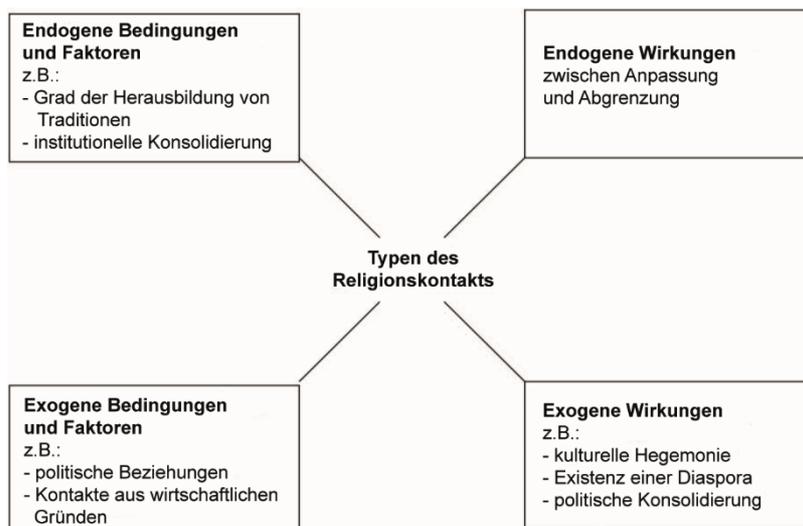


Abbildung 3: Bedingungen und Folgen des Religionskontakts

Weitere Kriterien für eine Typologie des Religionskontakts können sein:

- Richtung, Art, Ausmaß und Dauer der Einflüsse, die sich aus dem Kontakt ergeben
- die Beziehung zwischen den miteinander in Kontakt stehenden religiösen Traditionen (z.B. zwischen einer bereits etablierten und einer zirkulierenden religiösen Tradition)
- Medien des Religionskontakts (z.B. [ggf. schriftlich festgehaltene] mündliche Kommunikation, Texte, Bilder, materielle Artefakte, Architektur, kultische Praktiken)
- sowie die Unterscheidung zwischen diachronen und synchronen sowie zwischen intra- und interreligiösen Kontakten

Die folgenden Themen wurden im Forschungskolleg diskutiert und zum Teil als ein *tertium comparationis* getestet (siehe Tabelle 1). Im nächsten Abschnitt werde ich mich jedoch auf synchrone Kontakte beschränken und mich dabei hauptsächlich auf die religiösen Wirkungen interreligiöser Kontakte konzentrieren.

Referenzrahmen	Beispiele für ein <i>tertium comparationis</i>
Religiöse Semantik	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Binäre Unterscheidungen und ihre Symbolisierung</li> <li>• Kosmologische und anthropologische Konzepte</li> <li>• Wahrheitsbegriffe und Universalismen</li> </ul>
Religiöse Handlungsformen	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Entstehung und Weitergabe von Kulturen und Ritualen</li> <li>• Ethisierung und Einfluss auf die Lebensführung der Menschen</li> <li>• Sequenzielle und gelegentliche Handlungsformen</li> </ul>
Religiöse Gesellschaftsformen	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Religiöse Experten/„Laien“</li> <li>• Organisationsformen (Orden, Schulen etc.)</li> <li>• Förderer und Interessierte</li> </ul>
Diskurse und Terminologien	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Formen des Dialogs (z.B. Debatten zwischen Gelehrten)</li> <li>• Angeeignete Auslegungen (Interpretatio Christiana etc.)</li> <li>• Exklusive und inklusive/komparative Religionskonzepte</li> </ul>
Nutzung von Zeichen und Medien	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ikonographie</li> <li>• Erzählende Literatur</li> <li>• Reiseberichte</li> <li>• Kanon und Kommentare</li> </ul>
Politisch-historischer Hintergrund	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Politische Beziehungen, Expansion und Mission</li> <li>• Migration</li> <li>• Imperialismus, Kolonialismus, Globalisierung</li> </ul>

Tabelle 1: Beispiele für ein *tertium comparationis*

## Synchrone intrareligiöse Kontakte

Zu den synchronen intrareligiösen Kontakten, auf die ich nur kurz eingehen werde, gehören erstens Prozesse, die objektsprachlich etwa wie folgt bezeichnet werden: als *Schismen*, *Bildung von Konfessionen*, *Sekten* und *Schulen* sowie die *Differenzierung* zwischen *Orthodoxie*, *Heterodoxie* und *Häresie*. Diese objektsprachlichen Begriffe müssen sorgfältig in die wissenschaftliche Metasprache überführt werden. Zum Beispiel führen die Ausbreitung der Reformbewegungen in der Frühen Neuzeit und die gegenwärtig weltweit zu beobachtende Popularität der pfingstlich-charismatischen Bewegungen innerhalb einer weitgehend christlich geprägten Kultur zu intrareligiösen Kontakten, die dem übrigen christlichen Traditionskomplex durch die Neuinterpretation und Bereicherung christlicher Traditionen Dynamik verleihen. In diesem Zusammenhang können durch eine interkulturell vergleichende Analyse soziale Schließungsmechanismen untersucht und im Zusammenspiel mit den entsprechenden Semantiken ihre unterschiedlichen Bedingungen und Wirkungen bestimmt werden.

Zweitens beinhaltet die intrareligiöse Pluralität die *Unterscheidung* zwischen verschiedenen *Trägerschichten*. Die *Unterscheidung* zwischen *offizieller* und *populärer Religion* oder *intellektueller* und *populärer Religiosität* (Vrijhof/Waardenburg 1979) mag veraltet sein, gibt aber zumindest eine Richtung der intrareligiösen Pluralität an, um verschiedene Trägerschichten zu berücksichtigen. Unter Volksreligiosität verstehe ich verschiedene Vorstellungen und Praktiken, die als Ergebnis einer Monopolisierung der Definition und der Herrschaft über „heilige Güter“ oder das „religiöse Kapital“ derjenigen entstehen, die von der Definition und der Verfügungsgewalt über diese heiligen Güter ausgeschlossen sind (Ebertz/Schultheis 1986: 25).

Drittens umfasst die intrareligiöse Pluralität die *Unterscheidung* zwischen verschiedenen *Schichten* innerhalb einer religiösen Tradition. Vielleicht wird sich die von Theo Sundermeier diesbezüglich eingeführte und von Jan Assmann weiterentwickelte Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärreligionen bewähren.<sup>12</sup> Elemente von Primärreligionen – im Sinne von Edward B. Tylors *survivals* (Tylor 1871: 63-144) – existieren in sekundären Religionen weiter.

Zum intrareligiösen Kontakt gehört auch die innere Mission. Die muslimische Mission (auf Arabisch *da'wa*) im 20. Jahrhundert z.B. zielt nicht in erster Linie auf die Bekehrung von Ungläubigen, sondern vielmehr auf Glaubensbrüder und -schwestern, die – beeinflusst von westlichem Säkularismus und Materialismus – vom Weg abgekommen seien (dies ist etwa die Position von Hasan al-Bannâ, dem Gründer der Muslimbruderschaft). Und, nicht zuletzt verbindet die von Johann Hinrich Wichern propagierte Innere Mission diakonische Arbeit mit (Re-)Evangelisierungsinitiativen.

Viertens kann das Zusammentreffen von geografisch getrennten Fraktionen derselben religiösen Tradition, die in unterschiedliche kulturelle Kontexte eingebettet sind, Formen des intrareligiösen Kontaktes auslösen. Dies war zum Beispiel der Fall, als die theravada-buddhistische Bewegung

---

<sup>12</sup> Zum Vergleich und zur Verwendung des Begriffs in der vorderasiatischen Religionsgeschichte siehe Wagner 2006.

der Laienmeditation von Birma nach Sri Lanka importiert wurde, was nicht nur zu einem Anstieg spiritueller Religiosität, sondern auch zu Unbehagen und radikaler Ablehnung der importierten Praxis führte.<sup>13</sup> Neben Schismen und der Bildung von Schulen usw. ist auch eine nicht-exklusive Koexistenz in Form einer Aufgabenteilung, einer Vielfalt von Angeboten oder freien Kultvereinigung möglich. Ein Beispiel hierfür sind die kumulativen Einweihungen in Text-Praxis-Komplexen des tibetischen Buddhismus, bei denen sich eine Gruppe von Menschen um einen „Hüter der Tradition“ scharf, der in der Regel lokal institutionalisiert ist und Einweihungen sowie Unterweisungen in festgelegten tantrischen Zyklen unternimmt. Die Klientel (gelegentliche Kunden im Gegensatz zu festen Mitgliedern) reist von einem Zentrum oder Meister zum nächsten, um Einweihungen und Unterweisungen zu empfangen. Es ist anzunehmen, dass diese Form des intrareligiösen Kontakts zu besonders intensiven Austauschprozessen führt.

### Synchrone interreligiöse Kontakte

Im Folgenden werde ich ausschließlich Konstellationen des synchronen Religionskontakts zwischen zwei abgrenzbaren Netzwerken religiöser Traditionen behandeln, die sich selbst als solche identifizieren. Ich werde nicht Aspekte berücksichtigen wie etwa das gleichzeitige Auftreten des Ungleichzeitigen – zum Beispiel durch eine Vorgeschichte im Gedächtnis einer religiösen Tradition – sowie institutionelle Asymmetrien zwischen den religiösen Traditionen, die an dem Kontakt beteiligt sind.<sup>14</sup> Der folgende typologische Entwurf basiert auf der Bildung von Idealtypen, d.h. der Betonung bestimmter Aspekte der empirischen Daten zu heuristischen Zwecken, und ist noch vorläufig und weitgehend unsystematischen Charakter, er muss durch Fallstudien weiterentwickelt und modifiziert werden.<sup>15</sup> Zudem konzentriert sich der Entwurf ausschließlich auf die intrareligiösen Wirkungen des Kontakts und berücksichtigt weder die Medien des Religionskontakts (wie Texte, Bilder, materielle Artefakte, Architektur, kultische Praktiken) und Modi des Transfers noch außerreligiöse Bedingungen und Folgen. Er versteht sich lediglich als sondierender Anstoß für die empirische Forschung und baut auf bisherige

---

<sup>13</sup> Dieses Beispiel verdanke ich Sven Bretfeld.

<sup>14</sup> Um letztere einzubeziehen, könnte man vielleicht unterscheiden zwischen den möglichen Folgen des Religionskontakts für die etablierte Religion, die mit Elementen einer anderen Religion konfrontiert wird, und den Folgen für die zirkulierende Religion, die neue Elemente in einen fremden Kontext einführt oder sich in der formativen (bzw. einer transformativen) Phase mit fremden Elementen anreichert. Die Unterscheidung zwischen Situiertheit und Zirkulation hat nicht unbedingt etwas mit Mehrheits- oder Minderheitsverhältnissen oder Machtverhältnissen zu tun. Entscheidend sind vielmehr die zeitlichen Gegebenheiten, der Grad der institutionellen Verfestigung einer Religion und die Richtung des religiösen Kontakts. Mit letzterem Kriterium meine ich die Tatsache, dass religiöse Kontakte oft von kulturellen, politischen oder wirtschaftlichen Faktoren beeinflusst sind.

<sup>15</sup> Die Methode zur Konstruktion von Idealtypen hängt von den ausgewählten empirischen Daten und der eingenommenen Perspektive ab. Ein gegebener Fall von Religionskontakt passt also nicht exakt und ausschließlich zu nur einem der Typen der folgenden und jeder modifizierten oder ergänzten Typologie. Er hat lediglich heuristischen Charakter, um verschiedene Modi des Religionskontakts und -transfers zu identifizieren. Zur Methode der Bildung von Idealtypen, die sich an Max Webers Arbeitsweise orientiert (Zafeski 2010), vgl. Bonnell 1980; Ragin/Zaret 1983.

Untersuchungen zu Religionskontakten auf.<sup>16</sup> Da diese Sondierung auf eine Typologie religiöser Kontakte abzielt, dienen die aufgeführten religionsgeschichtlichen Beispiele keiner Theoriebildung, sondern heuristischen Zwecken bei der Entwicklung von Hypothesen.

### Vollständige Identifizierung der eigenen religiösen Tradition mit der einer anderen

Es ist eher unwahrscheinlich, dass man dieser Konsequenz des Religionskontakts in seiner Reinform begegnet, da dies die Konturen der eigenen Religion zugunsten diffuser und abstrakter religiöser Inhalte auflösen würde.

### Identifizierung fremder Elemente mit Elementen der eigenen Religion

Zur Veranschaulichung dieses Typs von Religionskontakt sei das folgende Beispiel aus der israelitischen Religionsgeschichte angeführt: El, der den Sippengöttern gleichgesetzte ugaritische Gott, wurde „als eine in der Vergangenheit geschehene Offenbarung des Gottes gedacht, der sich später als Jahwe zu erkennen gegeben hat. Damit war der Weg dafür geebnet, daß Jahwe mancherlei von El übernahm“ (Fohrer 1969: 95). Als weiteres Beispiel für diese Art von Folge des Religionskontakts ist der Prozess, in dem in der griechischen Religion der Gott des Himmels zum Erben vieler Berggötter wurde (Kern 1926: 189). Wenn der indogermanische Himmels-gott Zeus tatsächlich einen Berggott aus der einheimischen Religion verdrängt und eine seiner Eigenschaften und Funktionen übernimmt, dann handelt es sich um eine identifizierende Absorption (Berner 1982: 101).

### Einbeziehung fremder Elemente, die bis zu einem gewissen Grad sichtbar fremd bleiben

Auch diese Folge des Religionskontakts ist in ihrer Reinform nicht zu erwarten, weil fremde Elemente auch bei großer Bereitschaft, die neue Religion zu übernehmen, weiterhin Einfluss auf Innovationen der aufnehmenden Religion haben. Ein Beispiel dafür ist jedoch vielleicht die Religion von Mani (216-276 oder 277 u.Z.), die christliche, zoroastrische und buddhistische Elemente rezipierte.

### Adaptive, aber transformative Verwendung von fremden Elementen

Diese Konsequenz des Religionskontakts findet sich z.B. in der Situation, die Adolf Deissmann als polemischen Parallelismus bezeichnet. Er zeigt dies am historischen Beispiel der Stellung des Christentums im Herrscherkult der Spätantike: Die junge christliche Gemeinde weigert sich hartnäckig, im Kaiser irgendeine Göttlichkeit anzuerkennen. Aber sie beginnt, Titel der

---

<sup>16</sup> Die folgenden typologischen Überlegungen verdanken sich den Arbeiten von Berner (1982), Lanczkowski (1971) und Zürcher (2007), die freilich auf unterschiedlichen Materialien beruhen und verschiedene Perspektiven einnehmen. Zürchers Systematisierungen beschränken sich z.B. auf den Fall der Integration des Buddhismus in die chinesische Religionskultur und berücksichtigen damit nur eine Richtung des Religionskontakts. Die im Folgenden aufgeführten Beispiele beruhen auf sporadischer Lektüre und Gesprächen mit Mitgliedern des Kollegs am CERES.

Christusverehrung aus der Terminologie des Kaiserkults zu übernehmen.<sup>17</sup> Polemische Parallelität besteht auch dort, wo Begriffe, die einst zum ureigensten Besitz des Christentums gehörten, mit ähnlichen oder gleichlautenden Begriffen der Herrscherverehrung zusammenkommen. In diesem Fall werden Christus und der heilige Herrscher beide mit den Titeln *kýrios*, *pantokrátor* und *sotér* versehen.

Ein Grund für den adaptiven Wandel kann das Bestreben sein, Macht und Ausstrahlungskraft für die eigene religiöse Tradition zu gewinnen und den Einfluss anderer religiöser Traditionen zu verringern. Dies ist zum Beispiel bei der römischen Beschwörung einer Gottheit aus einer feindlichen Stadt und deren Aufnahme unter neuem Namen in das römische Pantheon der Fall. Livius (V 21, 3.5) berichtet, dass im Jahr 396 v.u.Z. der römische Feldherr Camillus vor dem endgültigen Angriff auf die etruskische Stadt Veji die Göttin Uni durch *evocatio* dazu aufforderte, ihren Tempel und ihre bisherigen Verehrer zu verlassen und ihre Aufmerksamkeit gen Rom zu richten. Dort wurde sie als Juno Regina in das Pantheon aufgenommen.

Ein weiterer Grund für diese Art der Konsequenz des Religionskontakts kann die Anerkennung der „höheren Qualität“ oder, pragmatisch gesprochen, der effizienteren Wirkung einer fremden Religion oder einzelner Elemente daraus sein. Diese Haltung ist zum Beispiel charakteristisch für die Zeit der Vorherrschaft des Buddhismus in Japan zwischen dem 6. und dem 16. Jahrhundert (552-1549); insbesondere für die Nara-Zeit im 8. Jahrhundert (710-794), in der der Buddhismus einen großen Einfluss auf den Shintō ausübte. Seine Götter erreichten einen Status, der jenem der buddhistischen *Devas* glich. Sie wurden zu Wächtern von Buddhas Gesetz, an dem sie sich erfreuen und dessen Erlösung sie herbeisehnen. Mit Blick auf den Kultus bedeutete dies, dass die heiligen Texte der Buddhisten in den Shintō-Schreinen vorgelesen wurden und dass sogar buddhistische Tempel in den Schreinbezirken errichtet wurden (Hori 2005: bes. 193).

Ein weiteres Beispiel ist der moderne Reformhinduismus, der unter anderem christliche Einflüsse absorbiert hat. Diese zeigen sich in einer deutlichen Hinwendung zum Monotheismus, wie sie zuerst mit dem bengalischen Raja Rām Mohan Roy und seiner „Gemeinschaft der Gläubigen“, Brahma Samaj, die 1828 in Kalkutta gegründet wurde, zu sehen war, sowie in einer Anreicherung des Hinduismus mit christlichen Elementen, für die Gandhi am bekanntesten wurde.

Darüber hinaus kann ein religiöser Anspruch auf Universalität dazu führen, dass Religionen sich für Einflüsse einer anderen Tradition öffnen. Fremde Elemente können aufgenommen werden, um das Ansehen der eigenen Religion zu erhöhen und ihre Position zu festigen. Ambrosius von Mailand zum Beispiel führte die stoische Ethik in die christliche Kirche ein. Die Verwendung von Staatsinsignien, entwickelt durch die monarchische Repräsentation des römischen Reiches in vorchristlicher Zeit und diente unter dem prägenden Einfluss vorderasiatischer Vorbilder dazu,

---

<sup>17</sup> „So entsteht ein polemischer Parallelismus zwischen Kaiserkult und Christuskult, der auch da empfunden wird, wo die vom Christuskult bereits mitgebrachten Urworte aus den Schatzkammern der Septuagintabibel und des Evangeliums mit ähnlich- oder gleichklingenden solennen Begriffen des Kaiserkultes zusammentreffen“ (Deissmann 1923: 289).

die bischöfliche Autorität zu betonen. Mindestens drei bischöfliche Insignien (Pallium, Stola und Pontifikalsandalen) gehen auf die Insignien der staatlichen Würdenträger zurück.

Nicht zuletzt, und sogar recht häufig, werden transformative Angleichungen durch die Anpassung der Missionare vorgenommen, die zur Bewahrung (zu deren *Überleben* im Sinne Tylors [1871: 63-144]) von Phänomenen einer fremden oder einer „untergegangenen“ Religion führen. Sie können sich sinnvoll in die hegemoniale Religion einfügen; sie können aber auch weiterexistieren, während sie instrumentalisiert oder ihrer Bedeutung beraubt werden. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele. Ich beschränke mich auf das Beispiel der äthiopischen Marienverehrung der Jungfrau Maria in den Bäumen: Die Abessinier behaupten noch heute, dass die Jungfrau Maria in jeder Maulbeerfeige lebt.

### Innovative Verwendung von fremden Elementen in der etablierten Religion<sup>18</sup>

Die innovative Verwendung fremder Elemente in der eigenen Tradition hat einen mimetischen Charakter zumindest in der Form. Die Bedeutung und Funktion der verwendeten Elemente weichen in der Regel jedoch stark vom ursprünglichen Kontext ab. Während beispielsweise die Christen in Jerusalem jedes Jahr die Karwoche mit großer Feierlichkeit begehen, begehen gleichzeitig die Muslime selbst ein großes Fest zu Ehren des Propheten Moses, um den christlichen Osterfeiern ein gleichwertiges islamisches Fest zur Seite zu stellen (Kawerau 1972: 199, nach Berner 1982: 105). Peter Schäfers These, dass die Betonung der Shekhina als weiblicher Aspekt Gottes in der Kabbala seit dem Bahir (12. Jahrhundert) von der christlichen Vorstellung von Maria beeinflusst ist, kann ebenfalls als ein Beispiel für diese Art von Kontakt angesehen werden.<sup>19</sup>

### Auswahl fremder Elemente mit der Folge einer veränderten Gewichtung von Elementen in der aufnehmenden Religion

Auswirkungen der Auswahl fremder Elemente aufgrund einer veränderten Aufmerksamkeit in der aufnehmenden Religion können etwa die Konzentration auf bestimmte Dimensionen des Religiösen sein, wie etwa die kultische Praxis oder die emotional-ästhetische Dimension. Diese Art von Auswirkungen des Religionskontakts lässt sich zum Beispiel in der Beziehung zwischen dem sich etablierenden Christentum und den Mysterienreligionen beobachten: Einerseits wird die Kultifizierung im Christentum durch den Kontakt mit den Mysterienreligionen gefördert, andererseits aber auch die Ethnisierung zur Differenzierung zwischen dem Christentum und seinen Konkurrenten.

---

<sup>18</sup> Berner (1982: 103) unterscheidet zwischen bewusster und unbewusster Umdeutung. Meiner Ansicht nach ist es jedoch schwierig, diesen Unterschied empirisch zu ermitteln. Die von ihm angeführten Beispiele geben darüber keine Auskunft.

<sup>19</sup> Vgl. Schäfer (2002); dieses Beispiel und die Quellenangabe verdanke ich Elisabeth Hollender.

## Institutionelle Umstrukturierung einer religiösen Tradition durch den Einfluss einer anderen

Diese Art des Kontakts steht im Zusammenhang mit dem, was in den Sozialwissenschaften als institutioneller Isomorphismus bezeichnet wird (DiMaggio/Powell 1983), und lässt sich beispielsweise in der japanischen Religionspolitik um 1900 beobachten (Horii 2016). Die Kriterien für die Anerkennung von Religionsgemeinschaften werden nach dem Vorbild der christlichen Kirchen entwickelt. Islamische Strömungen im heutigen Europa durchlaufen einen „strukturellen Verkirchlichungsprozess“, indem sie sich zumindest als Verbände und Vereine organisieren und – im Falle von Deutschland – den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts anstreben, um Repräsentationskriterien zu erfüllen (Muckel 2017).

## Koexistenz (von Elementen) einer religiösen Tradition mit einer anderen

Die Tatsache, dass ein indischer König nach einem brahmanischen Zeremonienprotokoll inthronisiert werden musste, mag diese Art von Kontakt verdeutlichen. Viele andere Angelegenheiten des königlichen Hofes erforderten in der Geschichte vedisch-rituelle Handlungen. Selbst am buddhistischen Königshof von Sri Lanka war das Hofzeremoniell vedisch organisiert. Folglich gab es immer einen brahmanischen „Hohepriester“ (*purohita*), der dem König zu Diensten war. Zahlreiche Quellen berichten, dass dieser Priester oft als Berater fungierte und einen starken politischen Einfluss ausübte.<sup>20</sup>

## Verschmelzung von Elementen aus verschiedenen religiösen Traditionen

Man könnte annehmen, dass diese Art von Kontakt eine der häufigsten in der Religionsgeschichte ist. Ich möchte hier nur ein Beispiel aus der indischen Religionsgeschichte hervorheben. Der buddhistische Tantrismus in Indien kann über längere Zeiträume als eine Verschmelzung von buddhistischen und shivaistischen Traditionen angesehen werden. Als der „erotische Asket“ ist Shiva der Prototyp des wandernden Yogis, der mit der Asche der Toten eingerieben ist und sich die Kräfte der Erleuchtung durch kontrollierte sexuelle Praktiken aneignen will. Für die frühen Praktizierenden im tantrischen Buddhismus muss es für ihre religiöse Identität weitgehend irrelevant gewesen sein, sich als Buddhist oder Buddhistin zu verstehen. Die tantrischen Gottheiten (*devatā*) sind (aus historischer Sicht) in vielerlei Hinsicht Mischungen aus Buddhas/Bodhisattvas und hinduistischen Gottheiten oder ihrer Aspekte.<sup>21</sup>

## Interne Entwicklungen, ausgelöst durch fremde Elemente

Unter Bezugnahme auf Günter Lanczkowski möchte ich hier *Affinitäten*, *eklektische Wahlverwandtschaften* und *idealisierte Projektionen* nennen. Dazu lassen sich Beispiele aus der europäischen Ideengeschichte anführen:

---

<sup>20</sup> Vgl. Ariyapala (1997: 97ff.); dieses Beispiel und die Quellenangabe verdanke ich Sven Bretfeld.

<sup>21</sup> Herrmann-Pfandt (1992: 66-68); dieses Beispiel und die Quellenangabe verdanke ich Sven Bretfeld.

- Die europäische *Renaissance* und *Klassik* zeichnen sich durch ihre Affinität zur griechischen und römischen Antike, ihren Göttern und Göttinnen sowie Mythen aus. Aber keine der beiden Epochen hat den „Paganismus“ wieder eingeführt; sie blieben christlich dominiert. Die antike Mythologie wirkt in den genannten Zeiten zum Teil neben dem christlichen Glauben und zum Teil durch Übertragung mythologischer Namen auf christliche Glaubens Themen (Wernle 1912: 66).
- Die europäische *Aufklärung* zeigte teils starke Affinitäten zum konfuzianischen China. Sie basierten auf Erkenntnissen der jesuitischen Missionare in China, die von der konfuzianischen Ethik tief beeindruckt waren. In diesem Zusammenhang sind insbesondere Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff zu erwähnen (Roetz 2006: 107).
- Dagegen entwickelte die Reaktion auf die Aufklärung, die Romantik, eine große Begeisterung für Indien. Für die jungen Romantiker war Indien das Sehnsuchtsland schlechthin, die Wiege der Menschheit, in der die ältesten göttlichen Offenbarungen darauf warteten, entdeckt und genutzt zu werden (Dawson 1936).

Diese Beispiele der europäischen Ideengeschichte lassen sich also, zumindest auf den ersten Blick, dem Kontakttypus der Affinitäten, eklektischen Wahlverwandtschaften und idealisierten Projektionen zuordnen, weil hier Elemente aus anderen religiösen Traditionen zirkulieren, ohne dass dies weitgehende Konsequenzen für die religiöse Praxis der entsprechenden Bevölkerung hat. Arthur Schopenhauer zum Beispiel, der Liebhaber der Upanishaden, wäre kaum bereit gewesen, die Philosophie der Upanishaden-Weisen zu leben und im Alter als heimatloser Asket „das Haus zu verlassen, um in die Heimatlosigkeit zu gehen“. Vielmehr scheint es in diesen Beispielen um eine komplementäre oder kontrastierende Bereicherung der Weltanschauungen der eigenen Traditionen zu gehen. Wie tief solche *diskursiven* Inkulturationsprozesse gehen und welche Motive ihnen zugrunde liegen, wäre genauer zu untersuchen.

### Ablehnung von umlaufenden Elementen durch die etablierte Religion zum Zwecke der Aufwertung der eigenen Position

Beispielsweise konnte man bis 1938 orthodoxe Synagogen in Deutschland an der „fehlenden“ Orgel erkennen. Die in christlichen Kirchen übliche Orgel hielt seit 1830 langsam auch Einzug in die liberalen Synagogen, obwohl es in liberalen Kreisen ebenso Diskussionen darüber gab, ob die Orgel ein spezifisch „christliches Element“ sei.<sup>22</sup> Generell steht diese Art von Kontakt dafür, dass zu den Formen und Auswirkungen des religiösen Kontakts ebenso die Differenzierung gehört, denn auch die Ablehnung fremder Elemente verändert die bestehende Religion. Selbst wenn es darum geht, das Alte, Bewährte und Vertraute zu konservieren, zwingt der Religionskontakt die traditionellere Religion dazu, sich mit Alternativen auseinanderzusetzen und sich in einer Weise darzustellen – zum Beispiel durch Hervorhebung und Festigung bestimmter Elemente der

---

<sup>22</sup> Zur Orgel in jüdischen Gottesdiensten vgl. Frühauf (2009); das Beispiel und den Literaturhinweis verdanke ich Elisabeth Hollender.

Tradition – , die ohne den Religionskontakt nicht notwendig wäre.<sup>23</sup> Die tibetische Bön-Religion beispielsweise hat ihr Profil nicht nur geschärft, sondern wahrscheinlich erst durch die explizite Abgrenzung vom Buddhismus eine eigene Identität geschaffen. Buddhistische Lehren, Gottheiten und Praktiken wurden radikal abgelehnt; die Helden der tibetisch-buddhistischen Geschichtsschreibung sind die Anti-Helden, die Feinde des Guten in der Bön-Geschichtsschreibung. Allerdings war der allgemeine Einfluss des Buddhismus so groß, dass in fast allen Bereichen des religiösen Lebens und Denkens die Unterschiede zwischen den beiden Religionen marginal sind. In der bisherigen Forschung wurde die Bön-Religion sogar gelegentlich als eine Variante des Buddhismus bezeichnet.<sup>24</sup>

### Vollständige Auslöschung und Ersetzung (von Elementen) einer religiösen Tradition durch eine andere

Diese Folge des Religionskontakts ist vermutlich eher selten anzutreffen, weil die Wirkung zumindest von Elementen einer bestehenden religiösen Tradition, selbst bei starker kultureller Hegemonie, durch die sich bildende, ausbreitende oder erweiternde Religion fortbestehen. Selbst im Falle der *Interpretatio Romana* als Kernbestandteil der römischen Religion oder bei der Integration indigener Elemente durch den Römischen Katholizismus wirken lokale Kulte weiter. Man kann die Verdrängung des „Schamanismus“ durch den Lamaismus in der Mongolei als Beispiel für die Ersetzung einer religiösen Tradition durch eine andere (in diesem Fall eine expandierende) ansehen. Walther Heißig zufolge waren die Schamanen dort während der Ausbreitung des Lamaismus blutigen Verfolgungen ausgesetzt, doch wurden ihre Funktionen von den Diyani-Lamas oder Gurtum-Lamas sowie dem Tantrismus übernommen (Heißig 1970: 342-344).

## 6. Schluss

Die voranstehenden Beobachtungen zum Religionskontakt sind, wie gesagt, noch sporadischen und vorläufigen Charakters. Es geht hier nur darum, einige idealtypische Merkmale des Religionskontakts zu identifizieren, um die weitere Forschung zu stimulieren. Die Methode der Bildung von Idealtypen des Religionskontakts kann vermeiden helfen, religionsgeschichtliche Sachverhalte zu essenzialisieren und zu reifizieren, und zwar vermittels der beiden folgenden Aspekte der Bildung von Idealtypen des Religionskontakts:

1. Zum einen ermöglicht der Blick auf Religionskontakte, Beziehungen zwischen empirischer Objektsprache und religionswissenschaftlicher Metasprache (etwa Religionskonzepte) festzustellen. Wie eingangs notiert, kann die Metasprache am besten mit dem religionsgeschichtlichen Material korrespondieren und einen sterilen Szientismus vermeiden, wenn sie sich mit der als religiös identifizierten Reflexion verbindet, in der ein objektsprachliches Bewusstsein für das Religiöse entsteht und

---

<sup>23</sup> Am Beispiel des Neo-Hinduismus vgl. Auffarth (2005).

<sup>24</sup> Vgl. Snellgrove (1987); dieses Beispiel verdanke ich Sven Bretfeld.

aktiv gefördert wird (Krech 2012b: 21). Auf diese Weise ist die Erforschung von Religionskontakten Teil dessen, was man als Paradigma „relationaler Religion“ bezeichnen kann (Krüger 2022; Krech 2019).

2. Zum anderen hilft die Methode der Bildung von Idealtypen dabei, konkretes religionsgeschichtliches Material mit generischen Begriffen zu vermitteln. Dazu sei in aller Kürze der erkenntnistheoretische Status von Idealtypen anhand zweier Merkmale herausgestellt. Das erste Merkmal betrifft den Sachverhalt, dass sich Idealtypen nicht nach dem Schema *genus proximum* und *differentia specifica* definieren lassen und ein bestimmter Aspekt der Wirklichkeit nicht als ein Exemplar in Idealtypen eingeordnet werden kann (Weber 1922: 194). Sie sind also nicht einfach Klassen- oder Eigenschaftsbegriffe. Ein Idealtyp ist nach Weber eine gedankliche Konstruktion, die durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Synthetisierung einer Fülle von diffus und diskret sowie in unterschiedlicher Intensität vorhandenen Einzelercheinungen gewonnen wird. In der Konstruktion fügen sich diese Phänomene mit jenen zu heuristischen Zwecken einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten zu einem in sich einheitlichen Gedankenbild. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild in der Wirklichkeit nirgends empirisch vorfindbar. Ein Idealtypus ist vielmehr ein Grenzbegriff, um einige der bedeutsamen Bestandteile konkreter Sachverhalte herauszuarbeiten (Weber 1922: 191-194) und verschiedene Synthesen von Einzelercheinungen miteinander zu vergleichen (am aufschlussreichsten sind daher Kontrasttypen, deren Unterschiede aber zumeist, wie Weber immer wieder betonte, fließend sind). Es versteht sich, dass „typisch“ dabei nicht „durchschnittlich“ im statistischen Sinn meint, sondern auf die Bedeutsamkeit eines bestimmten hervorgehobenen Aspektes innerhalb der gebündelten Einzelercheinungen abstellt.

Das zweite Merkmal eines Idealtypus im Weber'schen Sinne betrifft den Fokus, auf den hin einige Gesichtspunkte der empirischen Wirklichkeit einseitig hervorgehoben und heterogene Einzelercheinungen synthetisiert werden. Beide Verfahrensmomente orientieren sich an der Fragestellung, die dem Vergleich zugrunde zu legen und an das Material heranzutragen ist. Im Unterschied zu Vergleichsmethoden, die sich ausschließlich an Inhalte (so etwa religionsphänomenologische Ansätze und der Vergleich religiöser Ideen) oder an dem Material inhärenten Strukturen (so beispielsweise die Gattungs- und Stilforschung) halten, stellt die Bildung von Idealtypen auf ein *tertium comparationis* ab, das zwar dem empirischen Material nicht einfach inhärent, ihm aber auch nicht rein äußerlich ist; denn im Religionskontakt vergleichen sich zwei kulturell verschiedene Entitäten wechselseitig in einer bestimmten Hinsicht, an die religionswissenschaftliche Beschreibung anknüpfen kann.

Nimmt man beide Aspekte der Bildung von Idealtypen des Religionskontakts zusammen, nämlich den Religionskontakt als Gegenstand und die Bildung von Idealtypen als Methode, hat die Religionswissenschaft ein bestens geeignetes Instrumentarium für religionsgeschichtliche

Vergleiche in systematischer Absicht zur Verfügung. Im Vergleich, der während des Religionskontakts erfolgt, identifizieren sich kulturell verschiedene Entitäten nicht nur, aber auch nicht zuletzt selbst und wechselseitig als Religion. Auf diese Weise werden sie zu religiösen Traditionen, die wiederum in ihrer Genese und weiteren Entwicklung religionswissenschaftlich erforscht werden können. Mit diesem Verfahren lässt sich dem hermeneutischen Zirkel als einem „Teufelskreislauf“ (Russell 1908: 237) entkommen und in eine Erkenntnisspirale transformieren.

## Literaturverzeichnis

- Antes, Peter. 2006. *Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ariyapala, Manikku B. 1997 [1968]. *Society in Mediaeval Ceylon*. Colombo: Department of Cultural Affairs.
- Armstrong, Karen. 2006. *The Great Transformation: The Beginning of our Religious Traditions*. New York: Anchor.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Auffarth, Christoph. 2005. „ ‚Weltreligion‘ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus.“ In *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, hg. von Ulrich van der Heyden / Holger Stoecker. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 17-36.
- Berner, Ulrich. 1982. *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*. Göttinger Orientforschungen: Reihe Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 2. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications.
- Beyer, Peter. 2006. *Religions in Global Society*. London: Taylor & Francis.
- Bonnell, Victoria E. 1980. „The uses of theory, concepts and comparison in historical sociology.“ *Comparative Studies in Society and History* 22 (2), 156-173.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Burchardt, Marian / Monika Wohlrab-Sahr / Matthias Middell, Hg. 2015. *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*. Religion and its Others, vol. 1. Berlin / New York: De Gruyter.

- Dalferth, Ingolf U. 2012. „The Idea of Transcendence.“ In *The Axial Age and Its Consequences*, hg. von Robert N. Bellah / Hans Joas. Cambridge / London: Belknap Press of Harvard University Press, 146-88.
- Dammann, Ernst. 1989 [1972]. *Grundriss der Religionsgeschichte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Dawson, Christopher. 1936. *Religion and Culture*. London: Sheed and Ward.
- Deissmann, Adolf. 1923. *Licht vom Osten*. Tübingen: Mohr.
- Diesel, Anja A. 2004. „Primäre Religion(erfahrung) – Das Konzept von Theo Sundermeier und Jan Assmann.“ In *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, hg. von Andreas Wagner. Ossing: Gruyter, 23-45.
- DiMaggio, Paul J. / Walter W. Powell. 1983. „The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields.“ *American Sociological Review* 48 (2), 147-160. doi:10.2307/2095101.
- Ebertz, Michael N. / Franz Schultheis. 1986. „Einleitung: Populäre Religiosität.“ In *Volksfrömmigkeit in Europa, Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, hg. von Michael N. Ebertz / Franz Schultheis. München: Chr. Kaiser, 11-52.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1987-1992. *Kulturen der Achsenzeit*, 5 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, vol. 2. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Feil, Ernst. 1986. *Religio*, Bd. 1. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst. 1997. *Religio*, Bd. 2. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst. 2001. *Religio*, Bd. 3. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Fohrer, Georg. 1969. *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin: De Gruyter.
- Frühauf, Tina. 2009. *The Organ and its Music in German-Jewish Culture*. New York: Oxford University Press.
- Haußig, Hans-Michael. 1999. *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft.

- Haußig, Hans-Michael. 2003. *Religion: Eine europäisch-christliche Erfindung?* Berlin: Philo Verlagsgesellschaft.
- Heißig, Walther. 1970. „Die Religionen der Mongolei.“ In *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, hg. von Giuseppe Tucci / Walther Heißig. Stuttgart: Kohlhammer, 296-428.
- Herrmann-Pfandt, Adelheid. 1992. *Ḍākinīs: Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*. Bonn: Indica et Tibetica.
- Hori, Ichiro. 2005. „On the Concept of Hijiri (Holy Man).“ In *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, hg. von Paul Williams. New York: Routledge, 184-235.
- Horii, Mitsutoshi. 2016. „American Imperialism and the Japanese Encounter with ‚religion‘: 1853-1858.“ *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 82 (2), 838-869.
- Hutter, Manfred. 2005. *Die Weltreligionen*. München: Beck.
- Jaspers, Karl. 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.
- Kawerau, Peter. 1972. *Das Christentum des Ostens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kern, Otto. 1926. *Die Religion der Griechen*, Bd. 1. Berlin: Weidmann.
- Kippenberg, Hans G. / Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: Beck.
- Kleine, Christoph. 2010. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (1), 3-38.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2007. *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*. Akademievorträge, Nummer XVI. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.
- Koselleck, Reinhart. 1979. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik vergangener Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Krech, Volkhard. 2006. „Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung.“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, 97-113.
- Krech, Volkhard. 2012a. „Religious Contacts in Past and Present Times: Aspects of a Research Programme.“ *Religion* 42 (2), 191-213.
- Krech, Volkhard. 2012b. „Dynamics in the history of religions: Preliminary considerations on aspects of a research programme.“ In *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, hg. von Volkhard Krech / Marion Steinicke. Leiden / Boston: Brill, 15-70.

- Krech, Volkhard. 2019. „Relational religion: Manifesto for a synthesis in the study of religion.“ *Religion* 49 (4), 97-105.
- Krüger, Oliver. 2022. „From an Aristotelian Ordo Essendi to Relation: Shifting Paradigms in the Study of Religions in the Light of the Sociology of Knowledge.“ *Numen* 69, 61-96.
- Lanczkowski, Günter. 1971. *Begegnung und Wandel der Religionen*. Düsseldorf: Eugen Diederichs.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, how European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University Of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell T. 2007. *Studying Religion. An Introduction*. London: Equinox Publishing.
- Muckel, Stefan. 2017. „Muslimische Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts.“ In *Muslimen in Deutschland: Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, hg. von Peter Antes / Rauf Ceylan. Islam in der Gesellschaft. Wiesbaden: Springer VS, 77-113.
- Ragin, Charles / David Zaret. 1983. „Theory and Method in Comparative Research: Two Strategies.“ *Social Forces* 61 (3), 731-754.
- Roetz, Heiner. 2002. Philologie und Öffentlichkeit. Überlegungen zur sinologischen Hermeneutik. *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 26, 89-111.
- Roetz, Heiner. 2006 [1998]. *Konfuzius*. München: Beck.
- Rosch, Eleanor. 1975. „Cognitive Representations of Semantic Categories.“ *Journal of Experimental Psychology: General* 104 (3), 192-233.
- Russell, Bertrand. 1908. „Mathematical logic as based on the theory of types.“ *American Journal of Mathematics* 30 (3), 222-262.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage.
- Schäfer, Peter. 2002. *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*. Princeton: Princeton UP.
- Schlette, Magnus / Volkhard Krech. 2018. „Sakralisierung.“ In *Handbuch Religionssoziologie*, hg. von Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: Springer VS, 437-463.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Snellgrove, David. 1987. *Indo-Tibetan Buddhism*. London: Shambhala.
- Stichweh, Rudolf. 2001. „Weltreligion oder Weltreligionen?“ *Soziale Systeme* 7: 118-124.

- Stünkel, Knut Martin. 2013: *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Llull und Maimonides*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'. An Essay*. Princeton: Princeton UP.
- Tenbruck, Friedrich H. 1993. „Die Religion im Maelstrom der Reflexion.“ In *Religion und Kultur*, hg. von Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 31-67.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, vol. I. London: J. Murray.
- Vrijhof, Pieter H. / Jean J. Waardenburg, Hg. 1979. *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. The Hague: De Gruyter.
- Wagner, Andreas, Hg. 2006. *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*. Berlin: De Gruyter.
- Weber, Max. 1922. „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.“ In *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 146-214.
- Weber, Max. <sup>9</sup>1988 [1920]. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 3. Tübingen: Mohr.
- Wernle, Paul. 1912. *Renaissance und Reformation*. Tübingen: Mohr.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations*. German-English edition. übers. von Gertrude E. M. Anscombe. Oxford, UK / Malden, Mass.: Blackwell.
- Załoski, Paweł. 2010. „Ideal Types in Max Weber’s Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field.“ *Polish Sociological Review* 171 (3), 319-325.
- Zürcher, Erik. 2007. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Sinica Leidensia, vol. 11. Leiden: Brill Academic Publication.

## Über den Autor

Volkhard Krech ist seit 2004 Professor für Religionswissenschaft und Direktor des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien an der Ruhr-Universität Bochum. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Religionstheorie sowie die Evolution der Religion. Seine jüngeren Publikationen schließen ein: *Die Evolution der Religion: Ein soziologischer Grundriss*. transcript: Bielefeld 2021. Als Open Access zugänglich unter: <https://transcript-verlag.de/shopMedia/openaccess/pdf/oa9783839457856.pdf>.

E-Mail: [volkhard.krech@rub.de](mailto:volkhard.krech@rub.de)

## Danksagung

Die Initiative zur Übersetzung geht auf Oliver Krüger zurück. Ihm danke ich für das Angebot, den Text in dieser Zeitschrift abdruckten. Für die Hilfe bei der Übersetzung und der Erstellung der Grafiken bin ich Sabrina Hinke dankbar.

## Abstract in English

Religious traditions form, establish and develop in mutual dependency. This, at least, is the main assumption of the Dynamics in the History of Religions international research consortium at Bochum University, Germany. Thus, religious contacts and transfers are its main topic. The special issue of Religion covers selected case studies of the consortium's work. In the following, I will give a short introduction into some aspects of its research programme. The original text in English is available as Krech 2012a.