

Weder „Kriegsmaschine“ noch Apologetik: der Beginn der Religionswissenschaft in Frankreich

David Atwood

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Der Aufsatz geht der frühen französischen Religionsforschung in ihren ersten zwei Generationen seit der Institutionalisierung nach und zeigt exemplarisch, wie sich im historisch und politisch spezifischen Kontext der Dritten Republik eine Religionsforschung bildete, die sich von der Theologie abgrenzte und ihre eigene disziplinäre Identität suchte. Dabei stehen zuerst die wissenschaftlichen Institutionen und ihre Genres (Antrittsvorlesungen, Zeitschriften, Lexika und Kongresse) im Fokus. Mit zwei Beispielen wird anschliessend der Prozess der Verwissenschaftlichung und die Veränderung der frühen französischsprachigen Religionswissenschaft von der ersten zur zweiten Generation illustriert: Léon Marillier steht exemplarisch für die erste Generation der französischen Religionswissenschaftler, während mit Marcel Mauss die Konsolidierung von Religionswissenschaft, -geschichte und -soziologie beschrieben wird. Die frühe französischsprachige Religionswissenschaft wird somit anhand der Genese ihrer ersten Denkstile konturiert, die sich im Durchgang durch die Genres aufzeigen lassen.

1. Einleitung

Die frühe französischsprachige Religionswissenschaft ist im deutschsprachigen Raum weder bekannt noch für die Wissenschaftsgeschichte aufbereitet. Die gegenwärtige deutsche Rezeption französischer Religionsforschung setzt – abgesehen von wenigen Vorläufern¹ im 19. Jahrhundert wie Ernest Renan und Auguste Comte – erst bei Émile Durkheim und Marcel Mauss an. Exemplarisch ist etwa die komplette Absenz dieser Generation in der *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. Die englischsprachige Rezeption ist etwas ausführlicher (Sharpe 2009: 122; Wiebe 1999: 40). Auch wenn die Religionsforschung in den Nachbarländern früher eine gewisse Institutionalisierung aufweist, wird gleichwohl eine ganze Generation von französischen Religionswissenschaftler:innen sowie die charakteristische, weil politische

¹ Das verwendete Maskulinum ist kein generisches, sondern ergibt sich aus der historischen Konstellation. Nur im Fall von allgemein auf die französische Religionswissenschaft bezogenen oder aber in demjenigen, in denen auch Frauen dabei waren, werden beide Formen verwendet.

Korrespondierender Autor: David Atwood, Universität Zürich.

Um diesen Artikel zu zitieren: Atwood, David. 2025. „Weder ‘Kriegsmaschine’ noch Apologetik – der Beginn der Religionswissenschaft in Frankreich.“ *ARGOS* 4 (2), Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 116–151. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8218.

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

Gründung dieser Disziplin übersehen. Im Folgenden möchte ich einen Beitrag zum Schliessen dieser Lücke leisten.

Dabei muss ich mich mehrfach beschränken: Erstens ergibt sich durch den schon genannten Fokus auf die ersten zwei französischen, explizit religionswissenschaftlichen (*sciences religieuses*) Generationen eine zeitliche Rahmung, die sich auf die Jahre 1879 bis ungefähr 1905 erstreckt. Zweitens wird es nicht möglich sein, sämtliche beteiligten Personen einzuführen. Stattdessen fokussiere ich nach einer überblicksartigen Darstellung dieser Kohorte, ihres politischen Kontextes und ihrer Leitfiguren (was meint: die ersten Lehrstuhlinhaber und Zeitschriftengründer) auf zwei Personen, mit denen die ersten zwei Generationen der Religionswissenschaft illustriert werden können: Zum einen ist dies Léon Marillier als Mitherausgeber der Zeitschrift *Revue de l'Histoire des Religions*, Mitveranstalter des ersten Kongresses für Religionsgeschichte im Jahr 1900 in Paris und Inhaber des Lehrstuhls für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ an der *École Pratique des Hautes Études (EPHE)*, mit dem die zentralen Institutionen der Zeitschrift, des ersten Kongresses sowie des entsprechenden Instituts eingeführt und illustriert werden können. Zum anderen schliesse ich hier seinen prominenten Nachfolger und Schüler auf dem genannten Lehrstuhl der *École Pratique des Hautes Études* an – Marcel Mauss. In beiden Fällen möchte ich an wenigen Beiträgen dieser Wissenschaftler den Gang durch die Institutionen und Genres der Wissenschaft illustrieren und damit veranschaulichen, was unter Verwissenschaftlichung verstanden werden kann: die kollektive, intra- und interdisziplinäre Herstellung wissenschaftlicher Tatsachen.

Die an den Institutionen und Genres orientierte Vorgehensweise bezieht sich direkt auf den Mikrobiologen und Wissenschaftshistoriker Ludwik Fleck (1896-1961), der mit der Theorie des wissenschaftlichen Denkkollektivs sowie der Denkstile lange vor Thomas Kuhn eine Soziogenese wissenschaftlichen Wissens ins Auge gefasst hat, die jenseits der damals schon überkommenen Idee der „grossen Forscher“ die kollektive Verfasstheit von Wissenschaft betont hat. Fleck war es auch, der zwischen der „Zeitschriftwissenschaft“, der „Handbuchwissenschaft“ und der „populären Wissenschaft“ unterschieden hat (Fleck 1980: 146-164). Er hat gezeigt, wie sich Wissen von den esoterischen Kreisen der nächsten Fachpersonen zunehmend verallgemeinert und exoterischer wird, was im Gang von Wissensbeständen durch die Zeitschriften- und Handbuchwissenschaft über Lexika und die Lehrbuchwissenschaft deutlich wird und schliesslich zu dem führt, was Fleck als „populäres Wissen“ bezeichnet (Fleck 1980: 148-149). Dieser Prozess, den ich hier Verwissenschaftlichung nenne und im dritten Abschnitt ausführen, soll anhand der beiden Personen und ausgewählter Texte nachvollzogen werden.

Flecks Wissenschaftstheorie ist in mindestens einer Hinsicht zu ergänzen: Bevor wir von einer wissenschaftlichen Disziplin sprechen können, ist die Frage ihrer Finanzierung und Institutionalisierung zu klären. Zwar ist es grundsätzlich denkbar, dass eine Disziplin klandestin oder subkulturell entsteht. Allerdings ist es in der Situation der Hochschulpolitik

der meisten europäischen Länder kaum vorstellbar, dass daraus ein längerfristig bestehender Denkstil mit dem entsprechenden Denkkollektiv wird. Dazu benötigt es eine (auch politisch gewollte) Institutionalisierung der entsprechenden Strukturen sowie die Finanzierung des wissenschaftlichen Personals.

Mit diesem ersten Schritt beginne ich und führe in die politische Situation der ersten Generation französischsprachiger Religionswissenschaftler ein. Neben den Lehrstühlen, Institutionen und Zeitschriften steht dabei die begleitende Debatte über Ausrichtung und Werte einer Religionswissenschaft im Fokus, bei der nicht nur die jüngere Forschung ihre stark protestantische Orientierung bemerkt und teilweise auch kritisiert, indem auf protestantisch-apologetische Tendenzen hingewiesen werden (Grosse 2014: 189-208; Cabanel 1994: 33-80). Andere Autoren verzeichnen zwar in personeller Hinsicht die protestantische Dominanz, verweisen aber auch auf eine Pluralität in Methodik und inhaltlicher Ausrichtung (Henriet 2020; Despland 1979, 1999, 2001; Simon-Nahum 2002; Baubérot 2002; Baubérot et al. 1987; Sharpe 2009; Poulat 1987a, 1987b; Pinard de la Boullaye 1922). Die starke protestantische Prägung dieser ersten Generation war auf keinen Fall ein Hinderungsgrund für die Suche nach der „morale laïque“, einer laizistischen Moral, was als wichtiger Diskursstrang in dieser Generation prominent mitläuft (Kiyonobu 2007; Baubérot 1997). Neben der Darstellung der ersten Lehrstühle und Institutionen spielen in Kapitel 2 auch der „erste Kongress für Religionsgeschichte“ in Paris 1900 eine zentrale Rolle.

Danach blicke ich im dritten Kapitel auf die von Ludwik Fleck bereitgestellte Perspektive auf Verwissenschaftlichung und die Entstehungsweise „wissenschaftlicher Tatsachen“. Dies stellt die Grundlage und die wissenschaftshistorische Vorbereitung des anschliessenden Analyseteils (Kapitel 4) dar, in dem ich mich den zwei Beispielfällen von Léon Marillier und Marcel Mauss zuwende und damit den „Weg durch die Verwissenschaftlichung“ illustriere. Während Marillier auch biografisch ausführlicher eingeführt wird, konzentriert sich die Analyse des deutlich besser bekannten Marcel Mauss auf die Kritik an seinem Lehrer und Lehrstuhlvorgänger Marillier. Diese Analyse erklärt so die Abgrenzung der zweiten von der ersten Generation der Religionswissenschaftler, bei der die protestantische Ausrichtung eine Schlüsselrolle spielt (Cabanel 2017). Dadurch werden auch einige Gründe für die geringe Bekanntheit der ersten französischen Religionswissenschaftsgeneration über Frankreich hinaus formuliert.

2. Die Institutionalisierung der frühen Religionsforschung in Frankreich

Mit vier Daten kann die Institutionalisierung der Religionswissenschaft in Frankreich chronologisiert werden (Despland 2001: 5; Henriet 2020: 194): 1879 wird der Lehrstuhl für Religionsgeschichte am *Collège de France* eingerichtet; 1880 wird mit der *Revue de l’Histoire des Religions* (im Folgenden *Revue* genannt) die erste genuin religionshistorische Zeitschrift gegründet; 1885 wird das Musée Guimet mit seinem Schwerpunkt auf die asiatischen

Kunstwerke von Lyon nach Paris disloziert; 1886 wird die fünfte Sektion als neue Abteilung an der *École Pratique des Hautes Études* unter dem Titel „sciences religieuses“ gegründet.

Verständlicherweise übergeht diese Auflistung sämtliche Vorgeschichten,² wie sie mit bekannten Forschern wie Eugène Burnouf,³ Ernest Renan,⁴ Edgar Quinet⁵ oder Étienne Vacherot,⁶ aber auch mit Zeitschriften wie der ersten Kulturzeitschrift Europas, der *Revue des deux mondes*, welche auch religionshistorische und ethnografische Themen behandelte, angeführt werden könnten. Da allerdings sämtliche Anfangs- und Ursprungserzählungen als performative Sprechakte immer auch die entsprechende Geschichte begründen (Atwood 2019) und die hier vorgestellte Geschichte diejenige der institutionalisierten Religionsforschung ist, werden die unterschiedlichen Möglichkeiten einer Vorgeschichtserzählung ausgeblendet. Stattdessen wird die Institutionalisierungsgeschichte mit vier Daten näher erläutert und kontextualisiert, aufgegliedert auf die jeweilige Art der Institution: Auf den ersten Lehrstuhl folgt ein Bericht über die ersten einschlägigen Zeitschriften, die Einrichtung weiterer wissenschaftlicher Institutionen wie der 5. Sektion „sciences religieuses“ an der *École Pratique des Hautes Études* und des Musée Guimets sowie die Beschreibung des „ersten religionshisto-rischen Kongresses“ 1900 in Paris.

Der erste Lehrstuhl in seinem politischen Kontext

Der Einrichtung des Lehrstuhls für Religionsgeschichte am Collège de France 1879 geht eine Senatsdebatte am 9. Juli 1879 voraus, die charakteristisch ist für die erste Hälfte der Dritten Französischen Republik (1870-1940). Dies war eine Zeit, die nach der Niederlage gegen das deutsche Kaiserreich 1871 und der Gefangennahme von Kaiser Napoleon III. sowohl aussenpolitisch wie auch innenpolitisch mit der Niederschlagung der Pariser Kommune von 1871 durch grosse Unruhen gekennzeichnet war. Nach ersten Jahren einer monarchistischen Parlamentsmehrheit übernahm 1876 die republikanische Fraktion die Mehrheit, allerdings stand dieser eine starke katholische Opposition gegenüber, weshalb in der Forschung für diese Phase von den „zwei Frankreichs“ gesprochen wird (Baubérot 1997; Poulat 1987a). Jean Baubérot nennt diese zwei Frankreichs das „klerikale“ und das „antiklerikale“

² Vorgeschichten könnten etwa auch mit dem Marquis de Condorcet, Benjamin Constant oder Victor Cousin beginnen.

³ Eugène Burnouf war als Sanskritlehrer an der École normale supérieure tätig und übersetzte zudem Teile des Zend-Avesta sowie u.a. Teile aus dem Pali-Kanon. Er war einer der Lehrer von Ernest Renan, ist aber nicht mit seinem Neffen Émile-Louis Burnouf zu verwechseln, der ebenfalls Orientalist war und in der Gruppe um die beiden Réville eine wichtige Rolle spielte.

⁴ Renan hat ein grosses Werk hinterlassen, wobei im Kontext der Religionsgeschichte insbesondere *La vie de Jésus* (1863), *Saint Paul* (1869) oder die verschiedenen religionsgeschichtlichen Vorlesungen in den 1880er Jahren interessieren. In der 1882 erschienenen Schrift und an der Sorbonne vorgetragenen Vorlesung „Qu'est-ce qu'une nation?“ hat Renan zudem eine wichtige Theorie des Nationalstaates aus der Perspektive der Vertragstheorie vorgelegt.

⁵ Edgar Quinets *Génie des religions* (1842).

⁶ Étienne Vacherot veröffentlichte 1869 mit *La religion* ein Werk, das für die folgenden Jahre prägend wurde.

Frankreich“, wobei die Schaffung der Religionswissenschaft Teil der Laizisierung der Bildung war und damit zum „antiklerikalen Frankreich“ gehörte (Baubérot 2002: 55). Diese polarisierte Grosswetterlage war die Grundlage für eine Situation, in der die laizistischen und teilweise auch sozialistischen Republikaner bald sogar die Zwei-Drittel-Mehrheit hatten, aber gleichwohl einer Opposition aus verschiedenen Fraktionen der Monarchisten, grossen Teilen der katholischen Kirche sowie Teilen der Armee gegenüberstanden.

In diese Zeit fällt nicht nur die Laizisierung der Schule und der Hochschule, sie kulminierte schliesslich in der Trennung von Staat und Kirche 1905. Auch die frühe französische Religionswissenschaft war ein deutliches Produkt dieser Zeit, wie dieser Beitrag belegt. Ebenfalls in diese Zeit fällt die symptomatische Affäre um den zu Unrecht verurteilten jüdischen Hauptmann Alfred Dreyfus (1896-1906), welche kaum einen der im Weiteren zu nennenden Wissenschaftler kalt liess – ja, in der auch der Begriff des Intellektuellen als eine (zuerst pejorativ verwendete) Bezeichnung für sich öffentlich äussernde Wissenschaftler überhaupt aufgekommen ist (Winock 2003; Jurt 2012: 11-12). Viele der frühen Religionswissenschaftler äusserten sich öffentlich als „Dreyfusards“.

In der genannten Senatsdebatte gab es zwei Einwände gegen die Einrichtung des Lehrstuhls für Religionsgeschichte am *Collège de France* (Despland 2001: 5): Einerseits sei die Bezeichnung „Religionsgeschichte“ zu allgemein, andererseits stand die Frage nach der Befangenheit im Raum. Dies schildert zeitgenössisch etwa der belgische Religionshistoriker Goblet d'Alviella in seinem Aufsatz über die Religionsgeschichte in der öffentlichen Bildung. Er berichtet, wie im Senat der Vorsitzende des Collège de France, Édouard Laboulaye,⁷ vehement gegen den von Léon Gambetta und Paul Bert eingebrachten Vorschlag opponierte: „M. Ed. Laboulaye, professeur lui-même au Collège de France, dénonça cette création comme déplacée et dangereuse: un cours d'histoire des religions ne lui disait rien qui vaille; il y flairait une 'machine de guerre', une 'chaire de combat'.⁸ (Goblet d'Alviella 1911: 47) Der grosse Fürsprecher für die Schaffung des Lehrstuhls, Paul Bert, gewann nichtsdestotrotz die Debatte, nicht zuletzt deswegen, weil auch Jules Ferry, der bald danach das erste Mal Ministerpräsident wurde, sich für den Lehrstuhl mit dem Argument aussprach, dass man den Lehrstuhl vor der Wissenschaft schafft (Poulat 1987a: 309; Despland 2001: 5). Allerdings konnten sich Gambetta und Bert nicht zur Gänze durchsetzen, denn sie hatten durchaus einen antiklerikalen Kampf-Lehrstuhl im Sinn und hatten dafür, wie Patrick Henriet zeigte, auch einen eigenen Kandidaten im Blick: den antiklerikalen Jules Soury. Offenbar war dies dem Bildungsminister Jules Ferry aber zu gefährlich, was den liberalen protestantischen

⁷ Laboulaye war nicht nur Vorsitzender des *Collège de France* und ab 1875 Senator auf Lebenszeit, sondern auf ihn geht auch die Idee zurück, den Vereinigten Staaten die Freiheitsstatue zu schenken.

⁸ „M. Ed. Laboulaye, selbst Professor am Collège de France, denunziert die Schaffung als deplatziert und gefährlich: Ein Kurs in Religionsgeschichte lohne sich nicht; er wittere darin eine Kriegsmaschine, ein Kampf-Lehrstuhl.“ Übersetzungen französischer Texte sind meine eigenen, ausser im Fall von Teilen aus Marcel Mauss' Antrittsvorlesungen (2012).

Pfarrer, Theologen und Religionshistoriker Albert Réville (1826-1906) ins Spiel brachte (Henriet 2020: 195). Im Januar 1880 wurde er dann vom Ministerium nominiert.

Réville, der davor in den Niederlanden für die wallonische Kirche als Pastor arbeitete, wurde in den folgenden 26 Jahren zum wichtigsten Akteur in der neuen Religionswissenschaft,⁹ er kann geradezu als „Patron“ der ersten beiden Generationen dieser entstehenden Disziplin betrachtet werden. Gleich zu Beginn macht Réville deutlich, dass der Einwand im Senat, dass hier ein „Kampflehrstuhl“, eine *machine de guerre*, geschaffen würde, nicht begründet war. Er versuchte fortan die Gemüter zu beruhigen, indem er eine doppelte Verneinung zum wissenschaftlichen Ethos der Religionswissenschaft erklärte: Weder Dogmatismus noch Polemik kennzeichneten ihre Haltung, sondern die Prägung einer streng wissenschaftlichen Methode (Réville 1880: 12).

Noch konflikthafter war der fünf Jahre später stattfindende Streit um die katholisch-theologischen Fakultäten, respektive ihre (indirekte – nämlich über die Streichung ihres Budgets verfasste) Schliessung am 21. März 1885 (Despland 2001: 6). Jean Baubérot weist darauf hin, dass die Erforschung der Religion wie auch die religiöse Morallehre an der Schule nicht einfach beendet, sondern ersetzt wurde, eben durch die neue Sektion „*sciences religieuses*“ (Baubérot et al. 1987: 55). Der Name selbst wurde durch das französische Parlament, den Senat, vergeben, wobei der Name schon einige Jahre kursierte, insbesondere unter liberalen protestantischen Theologen: Frédéric Lichtenberg publizierte 1877 eine *Encyclopédie de Sciences Religieuses* und verband damit zwei „Feinde des 19. Jahrhunderts“ – die Religion und die Wissenschaft (Baubérot 2002: 56). Die höchsten politischen Institutionen fügten der *École Pratique des Hautes Études*¹⁰ schliesslich eine fünfte Sektion hinzu, neben den ersten drei naturwissenschaftlichen Sektionen und der vierten Sektion für Geschichte und Philosophie, die alle bei ihrer Gründung 1868 geschaffen wurden. In den ersten Jahren wurden zwölf Lehrstühle eingerichtet, fünf davon für das Christentum (das kanonische Recht eingeslossen), zwei für semitische Studien, einer für die Religionsgeschichte der Griechen und Römer (André Berthelot), je einer für Indien (Abel Bergaigne, ab 1887 Sylvain Lévi) sowie für die Religion des alten Ägyptens, für fernöstliche Religionen sowie für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“, die genannter Léon Marillier übernahm (Baubérot et al. 1987: 163-164). Ich komme sogleich auf die 5. Sektion zurück, werde zuvor jedoch zuerst die *Revue de l'histoire des religions* (und benachbarte Zeitschriften) einführen, da diese zeitgleich mit Albert Révilles Aufnahme des Lehrstuhls am Collège de France gegründet wurde.

⁹ Religionsgeschichte (*histoire des religions*) und Religionswissenschaft (*sciences religieuses*) werden in dieser Phase als austauschbare Begriffe verwendet. Ich halte mich soweit möglich an die entsprechend verwendete Form.

¹⁰ Die *École Pratique des Hautes Études* ist keine klassische Universität, sondern eine Forschungseinrichtung, die zu den *grandes écoles*, den spezialisierten Hochschulinstitutionen, gehört.

Die ersten Zeitschriften

Das Jahr 1880 sah in Frankreich nicht nur den ersten Lehrstuhl für Religionsgeschichte, sondern auch die erste genuin religionswissenschaftliche Zeitschrift, was Christian Grosse dazu bringt, vom *annus mirabilis* (vom Wunderjahr) der Religionswissenschaft zu sprechen (Grosse 2014).

Maurice Vernes, ebenfalls ein liberaler Protestant, übernahm die Direktion der *Revue* und beschrieb in der allerersten Ausgabe in programmatischer Weise Aufgabe und Stossrichtung der neuen Zeitschrift. Die Grundlage bilde die philologische Arbeit der letzten Dekaden, ohne die keine Religionsgeschichte zu betreiben sei, dabei gelte es, Arbeitsteilung anstatt Konkurrenz zu leben (Vernes 1880: 1). Soweit stellt sich die Zeitschrift noch in eine Kontinuität zu ihrer Forschungsvorgeschichte in der Philologie und Religionsgeschichte (*avant la lettre institutionalisé*). Die darauffolgenden Darstellungen jedoch markieren einen deutlichen Bruch: Die bis anhin vorhandene Unterscheidung von profaner und heiliger Geschichte spielt nun keine Rolle mehr (Vernes 1880: 3). In methodischer Hinsicht sollen die Regeln der historischen Kritik auf alle Texte inkl. etwa dem Alten Testament mit der Strenge der wissenschaftlichen Regeln (Vernes 1880: 4) angewendet werden. Methodisch und theoretisch zeigt sich ein deutliches und in der damaligen Zeit übliches Paradigma: neben einer historisch-philologischen Textkritik dominiert eine evolutionistische Geschichtsphilosophie, ergänzt durch (in Ansätzen) folkloristische Zugangsweisen oder ethnologische Perspektiven. Die meisten Beiträge jedoch präsentieren eine religionshistorische Ausrichtung, wie sie der Name der Zeitschrift insinuiert.

Die Abgrenzungsarbeit der Zeitschrift wendet sich zwar in erster Linie gegen die Theologie und die Religion selbst, aber auch die Philosophie fällt aus dem Rahmen dessen, was in der Zeitschrift veröffentlicht würde, wie Vernes bekannte: „Quant à nous, nous ne prétendons faire ici ni philosophie, ni religion, rien que de l’histoire.“¹¹ (Vernes 1880: 5) Vernes fügt aber an, dass er hoffe, diese Geschichte zu betreiben, ohne eine Empfindlichkeit zu verletzen, denn die Polemik in der Religionsgeschichte gehöre zwar in eine bestimmte Zeit, in der sie legitim gewesen war. Heute allerdings, als die Barrieren gegen die Geschichtsforschung niedrigerissen worden seien, könne dieser polemisch-negativen Arbeit die positive Arbeit der Geschichtskritik entgegengesetzt werden (Vernes 1880: 6). Die Religionsgeschichte unterliege folglich den rigorosesten Kriterien der Wissenschaft (Vernes 1880: 12).

In den Folgejahren entwickelte sich eine rege religionshistorische Arbeit in der Zeitschrift im Rahmen von Aufsätzen, Rezensionen und „Vermischtem“, bei der nicht nur französische Autoren (neben dem engsten Kreis aus der 5. Sektion der *École Pratique des Hautes Études* auch Forscher wie James Darmesteter, Gaston Maspero, Auguste Barth), sondern auch niederländische (Cornelis P. Tiele), deutsche (Julius Wellhausen, Otto Pfleiderer oder Wilhelm

¹¹ „Was uns angeht, betreiben wir hier weder Philosophie noch Religion, sondern nichts anderes als Geschichte.“

Schmidt) Autoren mitschrieben. Die Zeitschrift hat verschiedene, das Fach mitbestimmende Artikel veröffentlicht, etwa van Genneps „De quelques rites de passages en Savoie“ (1910). Ich werde später auf einzelne, herausgegriffene Beiträge der *Revue* zurückkommen, aber an dieser Stelle den Blick auf den allgemeinen disziplinären Institutionalisierungsprozess behalten.

Maurice Vernes blieb für die ersten fünf Jahre als Direktor der Zeitschrift tätig, gab diese Aufgabe dann aber 1896 an die jüngeren Jean Réville (der Sohn von Albert Réville) sowie Léon Marillier weiter. Die *Revue* wurde zur zentralen Zeitschrift der 5. Sektion, bei der sämtliche Forscher regelmässig ihre Aufsätze publizierten – die *Revue* wurde somit zum Laboratorium der entstehenden französischsprachigen Religionswissenschaft, die durchaus auch religionshistorische Forschungen aus den Nachbarländern übersetze, rezensierte und abdruckte.

Ebenfalls 1880 wurden die *Revue des études juives* sowie die auf die fernöstliche Kunst, Kultur- und Religionsgeschichte spezialisierte Zeitschrift *Annales Du Musée Guimet* gegründet, welche bis 1908 in rund 25 Ausgaben erschien und teilweise enge Verbindungen zur *Revue* aufwies. So veröffentlichte etwa James Darmesteter, der sowohl am Collège de France (ab 1885) sowie (ab 1892) an der *École Pratique des Hautes Études* lehrte und forschte, Teile seiner Übersetzungen aus dem Zend-Avesta in den *Annales* (1892, Tome 21 und 22). Während die beiden *Revues* jedoch bis heute erscheinen, war der *Annales Du Musée Guimet* nur eine kurze Erscheinungsphase beschieden.

Neben diesen stark oder zur Gänze religionshistorisch ausgerichteten Zeitschriften ist eine dritte Zeitschrift zu nennen, deren Popularität bis heute weit über die Landesgrenzen hinausgeht. 1896 wurde *L'Année sociologique* von Émile Durkheim gegründet. Dies wird hier zum einen deshalb genannt, weil selbstverständlich eine Kategorie *sociologie religieuses* integriert wurde und sowohl thematisch als auch personell eine gewisse Nähe zwischen der *Revue* und *L'Année sociologique* bestand. Gleichzeitig – und dies wird im vierten Kapitel dargestellt – gab es auch deutliche Kritik an der ersten, religionshistorischen Generation, die sich auch durch die religionswissenschaftliche Institutionengeschichte zieht. Wie Jean Baubérot hinsichtlich des Religionsverständnisses der 5. Sektion der *École Pratique des Hautes Études* schrieb: „Elle va être rapidement contestée par de jeunes durkheimiens, H. Hubert et M. Mauss qui dirigeaient la section 'sociologie religieuse' dans l'Année sociologique.“¹² (Baubérot 2002: 59)

¹² „Dieses wurde rasch von den jungen Durkheimiens, H. Hubert und M. Mauss, welche die neue Sektion 'Religionssoziologie' in *L'Année sociologique* leiteten, bestritten.“

Die erweiterte institutionelle Landschaft: 5. Sektion und Musée Guimet

Als der Präsident der Republik, Jules Grévy, am 30. Januar 1886 das Dekret zur Gründung der 5. Sektion *sciences religieuses* signierte, wurde damit die bis heute existierende (und innerhalb Frankreichs massgebliche) Institution für Religionswissenschaft gegründet. Danach ging es schnell; die nun laizisierte Einrichtung, die (budgetär) an die Stelle der ehemaligen katholisch-theologischen Fakultät gestellt wurde, begann schon am 1. März mit der Lehre. Von den zugehörigen Lehrstühlen waren drei als *directeurs d'études*, vier als *directeurs adjoints* und fünf *maîtres de conférences* eingerichtet worden.

Die zwölf Positionen wurden mehrheitlich von protestantischen Theologen und Pfarrern übernommen: Albert Réville, der schon den Lehrstuhl am Collège de France innehatte, wurde zum Direktor gewählt und übernahm den Bereich der Dogmengeschichte. Sein Sohn Jean wurde auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte berufen, während Auguste Sabatier „christliche Literatur“ lehrte (Baubérot 2002: 58) und dessen Nachfolger der Protestant Louis Massebieau wurde. Der vierte ehemalige Pastor war Maurice Vernes, dessen Positionen allerdings sehr kirchenkritisch waren. Weitere Wissenschaftler waren der Indologe Sylvain Lévy, der Althistoriker und Philologe André Berthelot sowie der katholische Jurist Adhémar Esmein (für kanonisches Recht), der in letzter Minute gefunden wurde. Unter den wenigen Schüler:innen dieser ersten Dekade waren bekannte Namen wie Arnold van Gennep, Laetitia M. Conrad, Henri Hubert oder Marcel Mauss, wobei die beiden Letztgenannten später selbst eine wichtige Rolle in der 5. Sektion übernehmen werden.

Die Sektion war

“ [...] décidément laïque, dans l'esprit de la République qui l'avait créée. Elle n'était pas antireligieuse, ou irréligieuse. A la moitié au moins de ses membres, l'esprit religieux paraissait même, comme à beaucoup de leurs contemporains, la suprême valeur humaine, qui perdure à ses réalisations historiques.¹³ (Poulat 1987b: 77)

Mit der damit begonnenen Laizisierung der Bildung im Allgemeinen und der Religionsforschung im Speziellen werden gleichwohl verschiedene Tendenzen deutlich. Zum einen ist damit eine institutionelle Öffnung verbunden, da die neue Sektion als öffentliche und laizistische Institution geschaffen wurde. Die Lehrenden mussten jedoch kein Bekenntnis zu laizistischen Werten und Inhalten in ihrer Lehre abgeben (Poulat 1987b: 49). Dies hatte zur Folge, dass liberale Protestanten überproportional vertreten waren. Einerseits wurden die religionshistorischen Arbeiten vor der Institutionalisierung stark durch protestantische Wissenschaftler betrieben, andererseits konnten nur wenige Katholiken für die neue, republikanisch-laizistische und damit politisch umstrittene 5. Sektion gewonnen werden.

¹³ Die Sektion war „entschieden laizistisch, im Geist der Republik, die sie gegründet hatte. Sie war nicht antireligiös, oder irreligiös. Für die Hälfte ihrer Mitglieder war der religiöse Geist sogar, wie für viele ihrer Zeitgenossen, der höchste menschliche Wert, der seine historischen Realisierungen überdauerte.“

Offenbar war es grundsätzlich schwierig gewesen, die verschiedenen Positionen überhaupt zu besetzen, da die neue Sektion geradezu mit einer „Explosion von Ressentiment, mit Hass und Wut“ vonseiten der katholischen Opposition konfrontiert gewesen war, wie Sylvain Lévy 1932 rückblickend festhielt (zitiert nach Poulat 1987b: 77).

Die Gruppe der liberalen Protestanten und Religionshistoriker dominierte. Darunter waren viele ehemalige Pfarrer, die eine für Strömungen des damaligen liberalen Protestantismus spezifische Frömmigkeit aufwiesen, deren Ansichten sich mit der neu gegründeten Religionswissenschaft als „Schule der Toleranz“ und Förderin des „religiösen Geistes“ als kompatibel erweisen würde. Dass hier auch eine entsprechende Präferenz in der Besetzung der Positionen vorhanden war, zeigte exemplarisch der Fall von Léon Marillier. Der spätere Inhaber des neuen Lehrstuhls für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ an der *École Pratique des Hautes Études* lehrte in den 1880er Jahren an der erst 1877 gegründeten protestantischen theologischen Fakultät der Sorbonne. Bevor seine dortige Lehrveranstaltung akzeptiert wurde, musste Marillier beim dortigen Dekan Lichtenberger – dem Herausgeber der erwähnten *Encyclopédie des Sciences Religieuses* – vorsprechen. Dieser attestierte ihm am 11. Juli 1897 (Marillier war damals 24 Jahre alt) „[...] une impression excellente, M. Marillier n'appart(en) nullement aux esprits forts et critiques. C'est un catholique qui vient au protestantisme et une nature profondément religieuse.“¹⁴ (Le Maléfan 2005: 269)

Émile Poulat wies darauf hin, dass sich hier eine Disziplin im Entstehen zeige, deren erste Aufgabe es war, die Gemüter zu besänftigen und zu zeigen, dass mit den entsprechenden Methoden und Engagement eine religionswissenschaftliche Forschung geleistet werden kann (Poulat 1987b: 77-78): eine Religionswissenschaft, die den verschiedenen Ansprüchen gerecht werden kann und eben nicht zur politischen Kriegsmaschine oder zu einer Institution religiöser Apologetik wurde.

Die französischen Religionshistoriker waren eng mit ihren belgischen, niederländischen und schweizerischen Kollegen verbunden, die teilweise auch am gleich näher zu beschreibenden Kongress in Paris beteiligt waren. Dazu ist zuvorderst der protestantische belgische Religionshistoriker und Freimaurer Comte Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925) zu nennen, der ab 1884 Vorlesungen zur allgemeinen Religionsgeschichte an der Universität Brüssel hielt (deren Rektor er später wurde) und 1910 drei Bände zur allgemeinen Religionsgeschichte publiziert. Er war eng mit den französischen Religionshistorikern verbunden. Goblet d'Alviella war ein vehementer Vertreter der komparativen Methode und stand mit den beiden Réville in engem Austausch (Boudin 1995) sowie mit Maurice Vernes in einem Streit über den Stellenwert genannter Methode. Auch mit den frankophonen Religionshistorikern in der

¹⁴ Lichtenberg attestierte ihm „ein[en] exzellente[n] Eindruck, M. Marillier gehöre keineswegs zu den umstrittenen und kritischen Geistern. Er ist ein Katholik, der zum Protestantismus kommt und eine tief religiöse Natur aufweist.“

Schweiz bestand ein teilweise enger Austausch, etwa über Albert und Jean Réville (Grosse 2014).

Insgesamt sehen wir also eine disziplinäre Neugründung, die zwar einen eindeutigen institutionellen Bruch darstellt, aber sowohl in epistemischer-methodischer (etwa mit der Betonung der Bedeutung von Philologie) als auch in theoretischer Hinsicht (sichtbar etwa an der evolutionistischen Geschichtsphilosophie) starke Kontinuitäten zu ihren Vorfahren aufweist. Daneben zeugt die neue Disziplin aber von einer Diskontinuität, was die Akzentuierung der Geschichte und ihrer Beschreibung angeht – hier wird eine klare Zäsur zur christlich-apologetischen Geschichtsschreibung gezogen. Dies gilt sowohl für den Umgang mit den Quellen und ihrer Gleichwertigkeit als auch im Hinblick auf die Positionalität und das Ethos der Religionswissenschaft und -geschichte. Diese widerspiegelt die dargestellte polarisierte politische Debatte, in der sich die neue Disziplin auf die Seite des republikanischen Frankreichs stellte und von dort aus versuchte, an der laizistischen Moral mitzuwirken und etwa als „Schule der Toleranz“ für die entsprechenden Werte einzustehen.

Neben der massgeblichen 5. Sektion an der *École Pratique des Hautes Études* zog 1886 auch das 1880 gegründete *Musée Guimet* von Lyon nach Paris. Der Gründer, Émile Guimet, der auch als Gründer der *Revue* genannt wird (Réville 1901: 7), war ein Industrieller und Händler, der auf vielen Reisen in asiatische Länder eine umfangreiche Kunstsammlung aufgebaut hatte und diese zuerst in Lyon und ab 1886 in Paris ausstellte. Das Museum ist heute noch in der Nähe des Eiffelturms zu besichtigen, vis-à-vis des *Musée de l'Homme*. Guimet war stark an der asiatischen Religionsgeschichte interessiert und dadurch mit dem Kreis der Religionshistoriker verbunden, weshalb er nicht nur die *Revue* gründete und unterstützte, sondern mit der *Annales du Musée Guimet* eine eigene Zeitschrift finanzierte. Wie erwähnt, veröffentlichten viele der Religionshistoriker und an der 5. Sektion tätigen Wissenschaftler auch in den *Annales du Musée Guimet* ihre Texte.

Der erste Kongress für Religionsgeschichte in Paris, 3.-8. September 1900

Zwanzig Jahre nach der Institutionalisierung des ersten Lehrstuhls für Religionsgeschichte und seiner Besetzung durch Albert Réville konnte derselbe am Kongress für Religionsgeschichte im September 1900 in Paris anlässlich seiner Eröffnungsrede verkünden:

“ L’Histoire des Religions, comme toutes les histoires, se fait par le labeur collectif de tous ceux qui y consacre leur forces, et on ne pourra jamais dire qu’elle est faite complètement, définitivement et sans révision possible. Mais ce qu’on peut dire, c’est que ces grandes lignes sont tracées, que le champ de mines a été sondé, divisé, approfondi, et que c’est à chacun des mineurs de creuser de son mieux, le filon qu’il s’est adjugé.¹⁵ (Réville 1901: 48)

¹⁵ „Die Religionsgeschichte wird, wie jede historische Arbeit, durch die kollektive Arbeit all derer ermöglicht, die sich ihr verschreiben, und man wird nie sagen können, ihre Arbeit sei vollständig, definitiv und ohne mögliche Revision. Aber was man sagen kann, ist, dass ihre grossen Linien

Das „Minenfeld“ war also sondiert und die grossen Linien nachgezeichnet. Was alles nötig war, damit diese weitreichende Aussage vom ersten Lehrstuhlinhaber für Religionsgeschichte in Frankreich überhaupt möglich wurde, lässt sich anhand des „ersten Kongresses für Religionsgeschichte“ in Paris, der gleichzeitig mit der *Weltausstellung* stattfand, rekonstruieren. Die Herausbildung von Religion als eigenständigem Begriff, als wissenschaftlich erforschbare Tatsache und somit als eigenständige Sphäre in Geschichte und Gegenwart zeigte sich an einer Aussage Léon Marilliers am Kongress: Alle Institutionen, Gebräuche, Meinungen und Denkweisen seien einzig durch ihre historische Genese zu rekonstruieren. Dies verhalte sich, so Marillier, nicht anders in Bezug auf Glaubensrichtungen und Religionen. Aus diesem Grund habe die Religionsgeschichte die alten Dogmatiken abgelöst (Marillier 1901: 184). Wie die Neukonzeption von Religion als einem eigenständigen Faktum eingesetzt wird, unterscheidet sich also je nach Akteur:in, Zeit und Ort: Während am Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 die Konzeption in Richtung einer Religion der Zukunft ging und Fragen des interreligiösen Friedens und Zusammenlebens thematisiert wurden (Lüdeckens 2002; Seager 1993) und in Stockholm der erste „erste“ Kongress für Religionsgeschichte deutlich apologetisch ausfiel, so lässt sich der Pariser Kongress durch das Bemühen zusammenfassen, Religion auf wissenschaftliche und nichtkonfessionelle Art und Weise zu beschreiben.

Eine Abgrenzung gegenüber den gerade genannten Kongressen ist somit verständlich. Gaston Bonet-Maury, der Delegierte des Ministeriums für öffentliche Lehre und selbst Religionsforscher, der verschiedentlich in der *Revue* publizierte, stellte in seinem Grusswort am Pariser Kongress die Wissenschaftlichkeit der Kongresse in Chicago (1893) und Stockholm (1897) in Frage: Ersterer habe die soziale Frage vernachlässigt, letzterer die Mehrheit der Minister aller Konfessionen im Geiste eines „heiligen Kreuzzugs gegen Materialismus und Immoralismus“ vereint und den religiösen Frieden somit für ein paar Tage hergestellt (Bonet-Maury 1901: 51). Er halte dies nun im Frankreich der dritten Republik für gänzlich unmöglich. Hierbei ist daran zu erinnern, dass dieser Religionskongress in die Wirren um die Dreyfus-Affäre fiel, in welcher sich einige der Kongressteilnehmer auch öffentlich äusserten.

Bonet-Maurys Hinweis auf den „Kreuzzug gegen Materialismus und Immoralismus“, der in Stockholm seiner Auffassung nach stattfand, wird mit der Bemerkung ergänzt, dass der Kongress in Paris demgegenüber von der „recherche désintéressé de la vérité“, der „unvoreingenommenen Suche nach der Wahrheit“ geprägt sei (Bonet-Maury 1901: 52). Hier wird der wissenschaftstheoretische wie auch -politische Anspruch des Kongresses deutlich greifbar. Eine solche „desinteressierte“ oder „unvoreingenommene“ Suche nach der Wahrheit meint jedoch nicht eine durchgehende Ausgrenzung „religiöser Wahrheit“, sondern eine Neuausrichtung von Wissenschaftlichkeit, die eine Transformation von Religion im Diskurs der Wissenschaft bedeutet und mit folgendem Diktum Albert Révilles

nachgezeichnet sind, dass das Minenfeld sondiert wurde und dass es an jedem Einzelnen ist, den Faden bestmöglich zu verfolgen, den er aufgenommen hat.“

veranschaulicht werden kann: „la recherche désintéressé et infatigable du vrai est une des formes, non la moindre, de l'amour de Dieu.“¹⁶ (Réville 1901: 49) In der Eröffnungsrede erwähnte Réville auch, dass ein universelles Naturgesetz menschlichen Lebens im Bedürfnis nach einer umfänglichen „Intensivierung des Lebens“ liege (Réville 1901: 40). Dieses Bedürfnis, welches an die von Max Müller (in einem vorgelesenen Brief am Kongress) erwähnte Konzeption von Religion als Umgang mit den Tiefen der Seele erinnert, könne durch verschiedene Ziele erreicht werden – als schlechtes Beispiel sei etwa die Trunkenheit zu erwähnen. Die unterschiedlichen, von Réville gutgeheissenen Beispiele umfassen etwa das Hören schöner Musik, das Betrachten einer Landschaft, aber auch Tätigkeiten wie die Philanthropie oder die theoretische sowie die praktische Wissenschaft. Explizit erwähnt als „Verstärker (*amplificateur*) des Lebens“ wurde auch die Geschichtswissenschaft sowie der Religionskongress in Paris (Réville 1901: 41). Es ist hier einfach vorauszusehen, dass solche Positionen schon in dieser Zeit, besonders aber in den kommenden Jahren als protestantische Residuen oder sogar als religionsapologetische Tendenzen vehement kritisiert wurden.

Es liegt nahe, das Anliegen einer wissenschaftlichen Religionsgeschichte als Projektionsfläche sowohl religionskritischer als auch religionsapologetischer Anliegen zu betrachten. Albert Réville stellte in seiner Eröffnungsrede fest, dass die Religionsgeschichte in der Vergangenheit gegen zwei Oppositionen zu kämpfen gehabt hatte: Die eine fürchtete, dass die Religionsgeschichte die Dogmen erschüttern würde und ging davon aus, dass jenseits dieser Dogmen nur die Kräfte des Teufels herrschen würden. Die andere Opposition, welche das Kind des 18. Jahrhunderts sei, habe in allem, was den Namen „Religion“ trug, nur das Schlechte gesehen (Réville 1901: 46). Die Religionsgeschichte sei also sowohl von links als auch von rechts mit Misstrauen und Unwillen konfrontiert gewesen und habe sich dennoch ihren Platz in der „Enzyklopädie des zeitgenössischen Wissens“ erobern können (Réville 1901: 47). Dies tat sie trotz der geringen Erwartungen, die man anfangs in sie setzte – man erwartete von Réville insgesamt bloss drei bis vier Bände zur Religionsgeschichte (1901: 47).¹⁷

Wenn Réville aber im Jahr 1900 – wie oben gezeigt – die grossen Linien der Religionsgeschichte für nachgezeichnet hält, so liegt dies auch an einer Wissenschaftstradition, in der die Etappe der Institutionalisierung lediglich das Resultat einer längeren und komplexen Vorgeschichte darstellt. Réville selbst liest die Vorgeschichte am Kongress folgendermassen:

¹⁶ „[...] die desinteressierte und unermüdliche Suche nach dem Wahren ist eine der Formen, nicht die Mindeste, der Liebe Gottes.“

¹⁷ Réville erwähnt eine Begegnung mit einem Minister für Bildung, der ihn zu Beginn seines Lehramtes fragte, was er nach drei, vier Jahren der Forschung noch hinzuzufügen hätte. Er entgegnete, dass sein ganzes Leben nicht ausreiche, all dies zu veröffentlichen, was er zu schreiben beabsichtige – dies habe beim Minister ein grosses Erstaunen ausgelöst (Réville 1901: 47).

“ Il fallait la sagacité d'un Montesquieu, l'imagination poétique d'un Herder, la philosophie d'un Leibniz, la complète émancipation de l'esprit proclamée au XVIII^e siècle, les découvertes d'un Anquetil Duperron et de ses émules, les travaux toujours méritoires des Bénédictins, ceux de la critique de la Bible suivie de celle de tous les autres livres sacrées à mesure qu'on pouvait les étudier sur les textes, les études patientes et subtiles de la philologie comparée, l'analyse attentive et intelligent enfin des croyances primitives survivant au sein des peuplades les plus arriérées; il fallut, plus près de nous encore, l'influence admise ou subie de la philosophie de Hegel, mère du principe de continuité et d'évolution, ce principe auquel toutes les sciences naturelles ont fini par rendre hommage, - il fallut tout cela, et bien d'autres choses encore, pour habituer les esprits à cette idée que toutes les manifestations de la vie humaine ont leur histoire, que la religion ne fait pas exception et que l'on ne peut se prononcer sur leur valeur et leur véritable nature qu'à la condition d'en connaître l'histoire.¹⁸ (Réville 1901: 45-46)

Réville nimmt hier eine Tradition in Anspruch, durch die die Menschen daran gewöhnt werden mussten, dass jede Manifestation des menschlichen Lebens seine eigene Geschichte habe und dass die Religion diesbezüglich keine Ausnahme darstelle. Die Punkte, welche in diesem Zitat zusammenkommen, zeugen von der Bandbreite der Forschungsrichtungen, welche am wissenschaftlichen Religionsdiskurs partizipierten und dazu beitrugen, Religionswissenschaft und -geschichte als eigenständige Diskurse zu etablieren. Bei der Betrachtung eines Kongresses, der sich als erster einer bestimmten Disziplin versteht, kann auch damit gerechnet werden, dass die „Vorläufer“ dieser Disziplin erwähnt und im Sinne einer Ahnengalerie zusammengeführt werden. Friedrich Max Müller, der krankheits- und altersbedingt am Kongress fehlen musste, äusserte sich in dem verlesenen Brief bezüglich seiner Jahre in Paris, die er als die glücklichsten seines Lebens bezeichnete¹⁹ und beschrieb zudem die Besetzung des Lehrstuhls für Religionsgeschichte am *Collège de France* als erste Anerkennung, die „ihrer Wissenschaft“ in der Welt der Gebildeten zugekommen sei (Müller 1901: 34).²⁰ Réville habe, so Max Müller weiter, alle Ängste zerstreut, die mit der Bildung einer solchen Disziplin und dem Vergleich verschiedener Religionen einhergingen. Dies sei

¹⁸ „Es erforderte den Scharfsinn eines Montesquieus, die poetische Fantasie eines Leibniz, die komplette Emanzipation von dem im 18. Jahrhundert proklamierten Geist, die Entdeckungen eines Anquetil Duperron und seiner Nacheiferer, die nach wie vor lobenswerten Arbeiten der Benediktiner, diejenige der Bibelkritik, gefolgt von der kritischen Lektüre anderer heiliger Schriften sofern sie als Texte zugänglich waren, die geduldigen und scharfsinnigen Arbeiten der vergleichenden Philologie, die aufmerksame und intelligente Analyse der primitiven Glaubenssysteme, wie sie bei den zurückgebliebenen Völkern noch zugänglich sind; es benötigte, näher bei uns gelegen, die Aufnahme des Einflusses der Philosophie Hegels, Mutter des Kontinuitäts- und Evolutionsprinzips, dem alle Naturwissenschaften schliesslich sich zugewandt haben – es benötigte all dies und noch einiges mehr, um die Menschen (eigl. „esprits“) an die Idee zu gewöhnen, dass alle Manifestationen des menschlichen Lebens ihre eigene Geschichte haben und dass die Religion hier keine Ausnahme darstellt, schliesslich, dass man ihren Wert und ihre wahre Natur nur dann einzuschätzen vermag, wenn man ihre Geschichte kennt.“

¹⁹ Dies habe er nicht zuletzt auch Eugène Burnouf zu verdanken, dem Sanskrit-Gelehrten, der ihn massgeblich zu seiner Übersetzung des Rigveda ermutigt hätte. Damit kann Max Müllers Biografie eine Facette beigefügt werden, die bisher wenig beachtet wurde (Klimkeit 1997: 29-40).

²⁰ Max Müller und Cornelis P. Tiele wurden in Abwesenheit zu Ehrenpräsidenten des Kongresses ernannt.

bemerkenswert, da – als zum ersten Mal darauf hingewiesen worden sei, dass „wer eine kenne, keine kenne“ – eine solche Haltung als häretisch bezeichnet worden sei. Zu den weiteren, für die Disziplin massgeblichen Autoren werden neben Burnouf auch die Philologen Strauss und Reuss, die Religionshistoriker Tiele, Albert und sein Sohn Jean Réville, Auguste Sabatier, Goblet d’Alviella, Barth und Kuenen, die Anthropologen Tylor, Lang, Nutt sowie mit für Frankreich hervorgehobener Bedeutung Ernest Renan und Benjamin Constant angeführt (de Gubernatis 1901: 66; Bonet-Maury 1901: 50).

Diese Galerie bedeutender Religionsforscher (die in der zweiten Generation deutlich kritisiert werden) nahm für sich gleichwohl auch eine gesellschaftspolitische Dimension in Anspruch: Albert Réville bezeichnete die Religionsgeschichte in seiner Eröffnungsrede als „beste Schule der Toleranz“, welche die Theologie bereichern, sie aber weder ersetzen könne noch wolle (Réville 1901: 48). Auch der Schlussredner am Pariser Kongress, Angelo de Gubernatis, wies darauf hin, dass die historische Religionswissenschaft (*science historique des religions*) lehre, den Glauben anderer zu respektieren. Damit ist einerseits auf die Entwicklung der laizistischen Moral hingewiesen, andererseits auf die Verknüpfung von „desinteressierter“ Forschung und den gesellschaftlichen Werten, welche diese gleichwohl zu befördern sich bemüht.

Es mag wohl kaum erstaunen, dass an einem ersten Kongress für Religionsgeschichte – neben den sogleich näher erläuterten Methodendiskussionen – die junge Geschichte der neuen Disziplin eine wichtige Rolle spielt. Albert Révilles Sohn Jean fasste die aktuelle Situation der religionsgeschichtlichen Lehre am zweiten Tag des Kongresses in seinem Vortrag zusammen: neben den Vorreiterrollen der Universitäten Genf (ab 1868 mit Bouvier besetzt, ab 1873 mit Droz und Stroehlin, dann mit Oltramare), Basel (schon ab 1834 ein Lehrstuhl für die Geschichte der polytheistischen Religionen, besetzt mit Johann Georg Müller; zur Zeit des Kongresses mit Conrad von Orelli besetzt) und an niederländischen Fakultäten (mit Tiele, Chantepie de la Saussaye, Lamers). Jean Réville fasste die internationale Situation der Religionsgeschichte und -wissenschaft in den weiteren europäischen Ländern wie auch in den USA zusammen und zog ein insgesamt positiv gestimmtes Fazit über eine zwar noch junge, aber seines Erachtens schon gut etablierte Disziplin (J. Réville 1901: 17-19).

Wir kommen bald auf den „ersten Kongress für Religionsgeschichte“ zurück, da an diesem auch die zeitgenössischen Methodendebatten abzulesen sind. Davor möchte ich jedoch die wissenschaftstheoretische Perspektive einführen, anhand derer im Weiteren die Genres der Verwissenschaftlichung analysiert werden.

3. Ein wissenschaftstheoretisches Intermezzo: Verwissenschaftlichung und ihre Genres

Die zu Beginn erwähnte, von Ludwik Flecks wissenschaftstheoretischen Ideen inspirierte Darstellung von Wissenschaftsgeschichte orientiert sich an der intra- und interkollektiven

Entstehung wissenschaftlicher Tatsachen. Flecks Werk könnte, wären die Umstände andere gewesen, heute zu den Klassikern der Wissenschaftstheorie gezählt werden – wie Lothar Schäfer und Thomas Schnelle meinen sogar, sie wäre mit Poppers *Logik der Forschung* von 1934 vergleichbar. Einerseits mag die Tatsache, dass dem nicht so ist, an der Unzeitgemäßheit des Textes gelegen haben, andererseits haben hierzu der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg massgeblich beigetragen: Der in Lwow lebende Fleck wurde zuerst in das Ghetto von Lwow getrieben und überlebte danach die Konzentrationslager Auschwitz und Buchenwald (Schäfer/Schnelle 1980: X-XVII).²¹

Während Popper und Fleck beide gegen den Wiener Kreis anschrieben, geht Fleck (1980) in seinem Text zu Denkstil und Denkkollektiv von 1935 allerdings „entschieden weiter“ als das ein Jahr zuvor erschienene Werk von Popper: „Er stellt den als selbstverständlich angenommenen Tatsachenbegriff selbst in Frage.“ (Schäfer/Schnelle 1980: VII-VIII) Fleck stellt Wissenschaft als ein kollektives Produkt einer heterogenen Forschergemeinschaft dar, deren Neuerungen zwischen dem durch das Denkkollektiv etablierten Denkzwang und den auch Zufälligkeiten zuzuschreibenden Brüchen im Denkstil entstehen. Er hat damit das kurz nach seinem Tod (1961 in Israel) veröffentlichte Buch von Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) vorweggenommen (wie Kuhn selbst offenlegte, was aber bis heute zu wenig bekannt ist; Kuhn 2012: xii).

Die hier für die Darstellung von *Verwissenschaftlichung* wichtigen Passagen konzentrieren sich auf die Herstellung wissenschaftlicher Tatsachen im Übergang von der „Zeitschriftwissenschaft“ zur „Handbuch-“ und schliesslich zur „populären Wissenschaft“ (Fleck 1980: 146-164). Fleck macht auf den Unterschied zwischen der engeren (esoterischen) Fachgemeinschaft, der erweiterten (exoterischen) Wissenschaftsgemeinschaft und zuletzt dem allgemeinen „Kreise erwachsener, allgemein gebildeter Dilettanten“ (1980: 149) aufmerksam, der die Entstehung von wissenschaftlichen Tatsachen durch die erwähnten Genres der Zeitschrift, dem Handbuch und Lexika charakterisiert. Das populäre Wissen gipfelt in der „Weltanschauung“, einer spezifischen, „gefühlsbetonte[n] Auswahl populären Wissens verschiedener Gebiete entstammend“ (Fleck 1980: 150). „Frische Gedanken“ entstünden allerdings in der „Zeitschriftwissenschaft“, die „das Gepräge des Vorläufigen und Persönlichen“ trage (Fleck 1980: 156). Demgegenüber entstehe die „Handbuchwissenschaft“ nicht einfach durch Addition von Zeitschriftarbeiten, sondern durch die „kritische Zusammenfassung in ein geordnetes System“ innerhalb des „esoterischen Kreises“ (Fleck 1980: 156). Gleichzeitig enthalte „jede Zeitschriftarbeit eine solche Anknüpfung an die Handbuchwissenschaft als Beweis, dass sie ins Handbuch strebt und ihre gegenwärtige Position für vorläufig hält.“ (Fleck 1980: 156) Sie unterwerfe sich dabei dem

²¹ Ein Grund für sein Überleben war wohl, dass Fleck im Ghetto unter einfachsten Bedingungen einen Impfstoff für Typhus herstellen konnte, worauf die SS in ihm einen der führendsten europäischen Mikrobiologen und Typhusspezialisten erkannte. Letztlich überlebten Fleck, seine Frau und sein Sohn Krieg und Nationalsozialismus.

„wissenschaftlichen Allerheiligste[n], nämlich [dem] Urteilen über Existenz oder Nichtexistenz einer Erscheinung“, für „das allein berechtigte Kollektiv“ zuständig sei (Fleck 1980: 157). All dies geschähe „in der Diskussion zwischen den Fachleuten, durch gegenseitige Verständigung und gegenseitiges Missverständnis, durch gegenseitige Konzessionen und wechselseitiges Hineinhetzen in Starrsinn“ (Fleck 1980: 158).

Die frühe französischsprachige Religionsforschung hat sich in den hier diskutierten Jahren intensiv der Entwicklung sowie Übersetzung von Handbüchern gewidmet. In geraffter Nennung sind dies u.a. folgende:

- 1881 erscheinen die *Prolegomènes de l'histoires des religions* von Albert Réville, in der seine religionshistorische Methode sowie das darin vertretene evolutionistische Geschichtsbild zum Tragen kommen. Réville veröffentlicht bald darauf zwei Religionsgeschichten, deren erste (1883) den „nichtzivilisierten Völkern“ gewidmet ist und die frühere These bestreitet, dass ebenjene Völker überhaupt keine Religion hätten (Atwood 2016a; 2016b; 2013). Der zweite Band widmet sich den Religionen Mexikos (Réville 1885), wobei hier der gesamte mittelamerikanische Raum gemeint ist.
- 1887 erscheint von Eugène Goblet d'Alviella die *Introduction à l'Histoire générale des Religions*, in der sich dieser intensiv der vergleichenden Methode widmet (und dabei u.a. am Kongress in einen längeren Disput mit Maurice Vernes tritt).
- 1887 publiziert genannter Vernes *L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions en enseignement en france et à l'étranger*, worin viele Bezüge zur Forschungsgeschichte, zur zukünftigen Lehrform (an Schulen und Universitäten) und zur politischen Kontextualisierung zu finden sind und gleichzeitig der Anspruch einer disziplinären Programmatik vertreten ist.
- Das 1887 in den Niederlanden publizierte *Lehrbuch der Religionsgeschichte* von Chantepie de la Saussaye wurde 1904 von Henri Hubert und Isodor Lévy übersetzt. Zwischen der religionsgeschichtlichen und der (sich überhaupt erst unter dieser Bezeichnung etablierenden) Religionsphänomenologie gebe es, so Hubert in der Einleitung, in gegenstandsbezogener Hinsicht eine grosse Ähnlichkeit – die Gegenstände seien sogar dieselben (Hubert 1904: XXIII).

Um den Prozess der Verwissenschaftlichung zu beobachten, eignen sich neben der Entstehung der Handbuchwissenschaft insbesondere Kongressakten, denn neben den finanziell und bildungspolitischen Rahmenbedingungen einer Disziplinengenese (die bei Fleck weniger im Fokus stehen, aber weiter oben etwa im Hinblick auf die Auflösung der katholisch-theologischen Fakultäten und ihre Ersetzung durch die 5. Sektion der *École Pratique des Hautes Études* illustriert wurden), haben auch wissenschaftliche Kongresse ihre eigene Rolle, die man als semi-öffentliche Aushandlung auf dem Weg von der Zeitschriften- zur Handbuchwissenschaft beschreiben kann. Aus diesem Grunde lohnt es sich, nochmals auf

den Pariser Kongress zurückzukommen und auf die dort aufgeführten Methodendiskussionen und disziplinären Selbstbeschreibungen näher einzugehen.

Der Pariser Kongress versprach, die aktuellen Debatten, Theorien und Diskurse zu behandeln. Insofern stellen auch die Kongressakten einen einfachen Zugang zum Stand der damaligen Forschung nach ihrer ersten Konsolidierungsphase dar und es erstaunt umso mehr, dass sie bisher nicht gesondert aufgearbeitet wurden. Im Folgenden gehe ich deshalb knapp auf die Paradigmen, Methoden und Theorien, die Programmatiken sowie auf die massgeblichen Akteure ein, die am Pariser Kongress die „Diskussion der Fachleute“ kennzeichneten.

Thematisch teilte sich der Kongress in sieben Sektionen auf, die später auch am Kongress in Basel übernommen wurden: Die erste Sektion befasste sich mit den „unzivilisierten“ Völkern, genauer den afrikanischen, amerikanischen und präkolumbianischen Völkern und deren Religionen. Es folgten die Geschichte der fernöstlichen Religionen, darunter China, Japan, Indo-China, der Mongolei und Finnland (II), diejenige der ägyptischen Religion (III), der semitischen Religionsgeschichte (IV), Indiens und Irans (V), die Religionsgeschichte Griechenlands und Roms (VI), diejenige der Germanen, Kelten und Slawen (VII) und schliesslich die christliche Religionsgeschichte (VIII). Zur methodischen Ausrichtung ist zu bemerken, dass die vergleichende Philologie bei allen Autoren eine wichtige Ausgangslage darstellte – sowohl für die eigene Forschung als Ergänzung zu hermeneutisch-textkritischen Herangehensweisen als auch im Hinblick auf die Disziplingeschichte. Die Mehrheit der Autoren sprach von der vergleichenden Linguistik oder Philologie. Am Kongress wird gleichwohl darauf hingewiesen, dass man nicht bei der Philologie stehen geblieben sei, sondern diese durch die historische (wo durch Quellen ermöglicht) oder ethnografische Arbeit ergänzt habe. Die historische Bibelkritik, wie sie insbesondere Auguste Sabatier vertrat und sie als Teil der übergreifenden Disziplin Religionsgeschichte begriff, wurde ansonsten nicht explizit stark gemacht.

Die Diskussionen um den Blick von Aussen oder von Innen, die in Stockholm noch kontrovers geführt wurden, spielten am Pariser Kongress bereits keine herausragende Rolle mehr. Für die Mehrheit der Autoren sei eine Innenperspektive nicht erforderlich, jedoch stelle sie auch kein methodisches Problem dar. Einzig der Schlussredner de Gubernatis erachtete ein „tiefes religiöses Gefühl“ als notwendig für den Forscher und sah in seiner Religiosität eine Art „zweiten Blick“, der es ihm erlaube, sowohl das menschliche als auch das göttliche Werk zu sehen. Derart explizit religiöse Reden waren jedoch die Ausnahme am Kongress in Paris.

Neben dem philologischen, dem historischen und dem ethnografischen sind drei weitere methodische Zugänge hervorzuheben: Eine erste und breit vertretene Methode ist diejenige des Vergleichs (*la méthode comparative*), welcher der belgische Religionshistoriker und Comte Eugène Goblet d’Alviella (1846-1925) einen Vortrag widmete. Goblet d’Alviella zufolge ist die Suche nach Ähnlichkeiten ein Hauptziel des Religionsvergleichs (1901: 148-163).²²

²² Zu Goblet d’Alviella siehe Dierkens (1995).

Durch den Vergleich könne man Klassifikationen erstellen, die weit über die vorhandenen Quellen der Religionsgeschichte hinausgingen. Dabei sei in erster Linie morphologisch vorzugehen. Ähnlichkeiten erklären sich, so Goblet d'Alviella weiter, über drei Möglichkeiten: Entweder es handle sich um ein gemeinsames Erbe (*héritage commun*), eine reziproke Übermittlung (*transmission réciproque*) oder aber eine parallele Entwicklung (*formation parallèle*). Goblet d'Alviella formuliert hier also neben einer Methodenlehre der Komparatistik eine frühe Theorie des Religionsaustausches. Die auch von Max Müller hervorgehobene Lehre des Vergleichs wird hier in eine deutlich an der naturwissenschaftlichen Taxonomie ausgerichteten Form nuanciert: Religion wird als Klasse mit unterschiedlichen Spezies betrachtbar (Goblet d'Alviella 1901: 1-16).

Eine zweite methodische oder eher disziplinäre Perspektive ist diejenige der Folkloristik, welche von Léon Marillier systematisch eingeführt wurde. In der Folkloristik würden bedeutende Kapitel der sozialen Psychologie geschrieben (Marillier 1901: 195). Auch bei der von Marillier vorgetragenen Folkloristik ist die Bemühung deutlich zu sehen, religiöse Phänomene zu klassifizieren. An dieser Stelle wird ein positivistischer und den Naturwissenschaften eigener Zug deutlich: Der ordnende Drang hat also auch die Welt der sogenannten Volksreligiosität und der Sagen erreicht, welche nun in den Bereich der ‚Religion‘ inkorporiert werden.

Als dritte Methode ist die Religionsstatistik zu nennen, der hier – ohne sie schon als „Soziologie“ zu beschreiben – Fournier de la Flaix eine global ausgerichtete Analyse widmete. De la Flaix, der 1889 am *Institut International de Statistique* eine erste Arbeit zur Religionsstatistik vorgelegt hatte, aktualisierte diese für den Kongress, ohne seine 1889 verwendete Klassifikation zu verändern. Sie unterscheidet neun verschiedene Religionstypen: Christentum, Ahnenkult und Konfuzianismus (eine Klasse), Hinduismus, „Mahométisme“, Buddhismus, Taoismus, Schintoismus, Judentum und Polytheismus. Jede dieser Klassen wird nochmals in verschiedene Gruppen aufgeteilt. De la Flaix konnte auf verschiedene Vorarbeiten (*Statistiques des Religions; Church Atlas; Revue de l'Islam*) zurückgreifen, was zeigt, dass die Religionsstatistik um 1900 kein vollkommen neuer Ansatz war. Gleichwohl zeichneten sich hier quantitativ-soziologische Arbeitsweisen ab, welche bald darauf in der Religionssoziologie disziplinär verortet wurden.

Die geringe Bedeutung, die in Paris die Entscheidung zwischen Innen- und Aussenperspektive hatte, widerspiegelt die politische Situation im Umfeld der entstehenden Disziplin Religionsgeschichte. Die Innenperspektive gehört zwar nicht zur ausschliesslich der institutionell aufgelösten Theologie, hat aber in der Programmatik der bekenntnisfreien Religionsgeschichte keinen zentralen Ort mehr. Damit einher gingen aber gleichwohl Verschränkungen von wissenschaftlichen Konzeptionalisierungen und religiöser Valorisierung im Religionsdiskurs, wie etwa die Chiffre des „intensiven Lebens“ bei Albert Réville zeigte.

4. Der Weg durch die Verwissenschaftlichung an zwei Beispielen

Die im Folgenden aufzuzeigende Entwicklung der Religionswissenschaft an den beiden Beispielen Léon Marillier und Marcel Mauss beleuchtet nicht nur die ersten knapp dreissig Jahre der französischen Religionswissenschaft, sondern steht auch für einen Generationenbruch, der sich innerhalb des Lehrstuhls für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ abspielt. Dabei ist dieser Bruch nicht absolut, sondern von einem hohen Respekt des Nachfolgers Mauss für die Leistung seines sehr früh verstorbenen Vorgängers und Lehrers Marillier gekennzeichnet.

Marcel Mauss ist im französischen Raum schon lange zu einer festen Grösse im geistes- und kulturwissenschaftlichen Kontext geworden und bis heute Gegenstand einer umfangreichen Forschungsliteratur.²³ Mittlerweile gilt dies zunehmend auch für den englisch- und deutschsprachigen Raum, wo sein Werk zu einem Teil auch übersetzt worden ist (Mauss 2012, 2017). Demgegenüber ist Léon Marillier ausserhalb der französischsprachigen und mit der religionswissenschaftlichen Fachgeschichte vertrauten Kreise gänzlich unbekannt, obschon er auch in der (französischen) Psychologiegeschichte wahrgenommen wird (Le Maléfan 2005). Aus diesem Grund stelle ich Léon Marillier ausführlicher vor, da er einerseits zur ersten Generation der Religionswissenschaftler an der *École Pratique des Hautes Études* gehört, andererseits an ihm der programmatische Bruch deutlich wird, der von den jüngeren Religionssoziologen Mauss und Hubert vollzogen wurde, obgleich die institutionelle Einheit im Falle von Mauss und Marillier dieselbe war: eben der Lehrstuhl für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“.

Léon Marillier und die Religionsgeschichte der „nicht-zivilisierten Völker“

Léon Marillier wurde 1862 in Lyon als Sohn des früh verstorbenen und wohlhabenden Händlers Auguste Marillier und Cécile Chaley geboren, die ihrerseits die Urenkelin der Madame Roland, einer wichtigen und tragischen Figur der französischen Revolution, war. Die Tradition des republikanischen Salons der Urahni wurde auch von Léon Marilliers Mutter weitergeführ. Ihren Salon frequentierten verschiedene Persönlichkeiten wie Lucien Herr, Henry Wickam Steed oder Charles Seignobos – letzterer wurde nicht nur ein Freund des Sohnes, sondern auch der Lebensgefährte der früh verwitweten Mutter von Léon (Le Maléfan 2005: 268). Der zehn Jahre ältere Seignobos, Sozialist und Dreyfusard, der sich nicht nur für die Menschenrechte engagierte, sondern überhaupt ein politisch stark involvierter Akteur der Dritten Republik war, spielte zweifelslos eine wichtige Rolle für Marillier, vermutlich auch für das wachsende Interesse Marilliers an der Psychologie, die beide auch als geschichtswissenschaftliche Methode ansahen. Marillier studierte zunächst Philosophie in Lyon und wandte sich danach – aufgrund seiner begüterten familiären Situation musste er nicht arbeiten – zunehmend der klinischen Psychologie zu. Dies geschah zu einer Zeit, als sich

²³ Bert (2017, 2020, 2023); Strenski (1993, 2004); Fournier (1994).

analog zur Religionswissenschaft auch die Psychologie neu zu verorten begann und sich dabei von ihren metaphysischen Vorläufern trennte. In diesem Kontext wurde Marillier bald eine wichtige Figur, insofern er mit Théodule Ribot und Charles Richet die *Société de psychologie physiologique* gründete und entsprechende Konferenzen organisierte.

Marillier übernahm zu einem grossen Teil die Übersetzung und Kommentierung vieler englischsprachiger Texte. Darunter ist etwa Andrew Langs *Myth, Ritual and Religion* von 1877 zu nennen, welches er mit dem deutschen Philologen Adolf Dirr zusammen übersetzte, oder auch das gemeinsame Werk von Edmund Gurney, Frederic Myers und Frank Podmore *Phantasms of the Living*, welches Léon Marillier übersetzte und 1892 unter dem Titel *Les hallucinations télépathique* veröffentlichte. Ein weiteres Buch, das heute leider kaum beachtet wird, ist die Doktorarbeit der amerikanischen Soziologin und Ökonomin Elisabeth Laetitia Moon Conrad (1871-1946). Marillier übersetzte sie und brachte sie 1901 unter dem Titel „*Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre-tombe*“ in der *Revue* heraus.

Daneben publiziert er selbst Aufsätze zum „Relikt der Seele und der Idee der Gerechtigkeit bei den nichtzivilisierten Völkern“ (1894), zur „Rolle der Psychologie in der vergleichenden Mythologie“ (in der *Revue* 1895 erschienen) und gab Vorlesungen zum „religiösen Charakter des melanesischen Tabus“ welche Mauss gehört hatte.

Ein weiteres Interessengebiet zwischen der Religionswissenschaft und der Psychologie betraf die Frage nach der Halluzination, bezüglich derer Marillier eine Statistik über alle überlieferten Fälle sammelte. Schliesslich widmete er sich auch der Folkloristik, welche er als eine Unterdisziplin der Religionswissenschaft betrachtete und sich entsprechend am Pariser Kongress für Religionsgeschichte äusserte (Marillier 1901), wie oben berichtet.

Marillier ging in der Folge sowohl in der religionswissenschaftlichen, in der folkloristischen wie auch in der psychologischen Fachgeschichte vergessen. Dies lag Maléfan zufolge daran, dass er eine „liminale Position“ zwischen den entstehenden Fachidentitäten einnahm und sowohl Religionswissenschaftler als auch Psychologe war (Le Maléfan 2005: 276). Nichtsdestotrotz übernahm er für beide Disziplinen massgebliche Arbeiten in der Herausgabe von Zeitschriften, Organisation von Konferenzen und dem Aufbau von Fachverbänden – Marillier war somit für die Institutionalisierung der Religionswissenschaft wie der Psychologie eine wichtige, sogar zentrale Figur. Seine eigenen wissenschaftlichen Leistungen haben unter dieser Arbeitslast sicherlich gelitten. Die überschaubare Anzahl an eigenen Aufsätzen gründet jedoch in seinem tragischen und frühen Tod: Die Familie Marillier besass ein Haus in der Bretagne, in der Bucht von Launay in der Nähe von Paimpol, wo die Familie viel Zeit verbrachte und auch auf dem Meer segelte. Am 12. Oktober geschah in dieser Gegend auf dem Fluss Jaudy ein Unglück, als Marillier mit seiner Frau Jeanne (welche die Schwester des bretonischen Dichters, Übersetzers und Folkloristen Anatole Le Braz war) und 15 weiteren Personen auf dem Boot Marie-Thérèse unterwegs war. Das Boot kenterte und von den 17 Personen starben 13. Léon Marillier selbst konnte sich auf einen Felsen retten, wo er die

Nacht verbrachte und, wie Pascal Le Maléfan beschreibt, verzweifelt nach Hilfe schrie. Dies ist aus einem tragischen und ironischen Grunde zugleich interessant: Wie sein Schwager Anatole Le Braz in der Einführung zu seinem Buch *La légende de la mort* von 1892 (wozu Marillier das Vorwort schrieb) notierte, handelte es sich bei dem Ufer, an welches der verunglückte Marillier gelangte, um einen Ort, wovon die Einheimischen glaubten, dass dort des Nachts Seelen aus der Hölle rufen würden. Marilliers Hilferufe wurde dort zwar gehört, allerdings unternahm aus ebendiesem Grund niemand etwas. Die von Le Maléfan bemerkte „makabre Ironie“ dieses Unfalls besteht also darin, dass Marillier selbst in genanntem Vorwort schreibt, dass die folkloristischen Legenden und Sagen bis heute „aktiv und fruchtbar“ seien – und somit letztlich zu Marilliers Tragödie beitrugen (Le Maléfan 2005: 276). Marillier überlebte den Unfall, starb aber drei Tage später im Alter von nur 38 Jahren in der Folge des Unfalls, an dem nicht nur seine Frau Jeanne starb, sondern ein grosser Teil von Anatole Le Braz' Familie.

In ihrem Nachruf sprach Laetitia Moon Conrad von einem riesigen Verlust für die Religionswissenschaft. Marillier habe schon in seinem jungen Alter eine weltweite Reputation gewonnen und seinen Zenit noch nicht erreicht. Sie selbst habe das Vergnügen gehabt, seine Vorlesungen in den Jahren 1897-98 über Heiratsriten sowie über das Opfer zu besuchen (wo sie vermutlich auch Marcel Mauss begegnete). Seine Methode, das vorliegende Material genau und kritisch zu diskutieren (was fast identisch auch von Mauss positiv hervorgehoben wird), sei für die Student:innen ein grosser Gewinn gewesen. Conrad wies aber auch darauf hin, dass die Themen nicht populär gewesen wären und sie teilweise sogar die einzige Studentin im Publikum gewesen sei, was Marillier nicht davon abgehalten hätte, seine Vorlesung nach Plan durchzuführen (Conrad 1902).

Marilliers Bedeutung für die frühe Religionswissenschaft ist nicht nur in den genannten Institutionalisierungsarbeiten in Zeitschriftenherausgeberschaften, Konferenzorganisationen und Verbandstätigkeiten zu sehen, wo er sich somit massgeblich in der Entstehung des Denkstils der *sciences religieuses* beteiligte. Er war neben diesen für die „Zeitschriftwissenschaft“ zentralen Tätigkeiten auch für die Transmission in die „Handbuchwissenschaft“ wichtig. Hierfür steht sein Artikel „Religion“ in der *Grande Encyclopédie*²⁴ von 1900, worin Marillier die Synthese sowohl seines Religionsverständnisses wie auch seiner religionswissenschaftlichen Methode präsentierte und der hier deshalb etwas ausführlicher beschrieben wird. Dass mit diesem Artikel eine gewisse Bedeutung einhergeht, stellt 1902 auch Mauss fest, wenn er in seiner (insgesamt kritischen und weiter unten zu besprechenden Rezension) konstatiert, dass dieser Artikel „veritable Bedeutung“

²⁴ *La Grande Encyclopédie* wurde von 1886 bis 1902 von Henri Lamirault herausgegeben; Marillier steuerte auch den Eintrag „Tabou“ bei. Unter den vielen Autoren publizierten auch Mauss und Durkheim darin. Der erste Aufsatz von Mauss und Hubert, der die im Folgenden an Durkheim angelegte Sichtweise auf die Soziologie dokumentierte, war der 1901 von Mauss und Paul Fauconnet in der *Grande Encyclopédie* veröffentlichte Artikel „Sociologie“ (Band 30), Mauss (1969: 133-177).

besass und Marilliers „Autorität im Fach der vergleichenden Religionswissenschaft“ widerspiegelt (Mauss 1968: 124).

Marilliers Artikel beginnt mit der Feststellung, dass es unterschiedliche Definitionsmöglichkeiten von Religion gebe, wobei das Problem entstehe, dass jede einzelne Definition wichtige Elemente aus anderen Definitionen ausschliesse (Marillier 1900: 341). Marillier grenzt seine religionswissenschaftliche Position gleich anfangs von Theologie (aufgrund ihrer Gebundenheit) und Philosophie ab und bezieht sich stattdessen auf ein psychologisch fundiertes Verständnis des religiösen Gefühls, welches den gesamten Lexikonartikel bestimmt.

Weil das religiöse Gefühl für ihn mit der religiösen Praxis eng verbunden ist und beides der religiösen Autorität vorausgehe, also der kollektiven Formierung von Autorität, grenzt sich Marillier von Durkheims Religionsverständnis ab. Es sei ihm „nicht möglich“, Durkheims Definition von 1899 „als eine gültige Definition des religiösen Phänomens zu akzeptieren“ (Marillier 1900: 342). Dessen kollektives Verständnis von Religion komme einer „philosophie obligatoire“ gleich, wie Marillier anmerkt. Stattdessen bezieht er sich auf das religiöse Gefühl, wobei er hier Tiele und Sabatier folgt. Alle Religionen seien ihrem ursprünglichen Wesen nach individuell, tendieren aber dazu, sozial und kollektiv zu werden.²⁵

Sowohl Schleiermacher wie auch Darmesteter werden zwar von Marillier referiert, aber nicht uneingeschränkt gutgeheissen (Marillier 1900: 345). Schleiermacher spielt zwar eine wichtige Rolle in der Entwicklung der Idee des religiösen Gefühls, wird aber insofern revidiert, als dass Marillier die Ideen der Abhängigkeit und Allmächtigkeit als „relativ neue Begriffe“ begreift, welche etwa der „Nichtzivilisierte“ noch nicht in dieser Weise verstehe (Marillier 1900: 345-346). Die Bedeutung des religiösen Gefühls zeigt sich auch dadurch, dass sie das erste Unterkapitel im Artikel ist. Danach kommt Marillier auf die „méthode de la science des religions“ zu sprechen (Marillier 1900: 343), die er ähnlich auch in seinem Beitrag „Le folklore et la science des religions“ (1901) präsentiert. Entworfen wird das Programm einer laizistischen und konfessionell ungebundenen Wissenschaft. Es geht, so Marillier, nicht darum, über den Wert der religiösen Dogmen zu sprechen, sondern diese zu analysieren und zu beschreiben: „il doit se borner à constater, à analyser et à décrire“ (Marillier 1900: 343). Hierdurch unterscheidet sich die Religionswissenschaft von der Philosophie und der Dogmatik. Damit widerspiegelt Marillier den Konsens der ersten Generation französischsprachiger Religionswissenschaftler und -historiker, wie er oben schon gezeichnet wurde.

²⁵ „D'individuelle en son essence à l'origine, toute religion tend à devenir sociale et collective [...].“ (Marillier 1900: 342).

Sodann werden drei Methoden näher ausgeführt: die historische, die komparative sowie die psychologische Methode, wobei die komparative Methode der letzte Schritt einer vorhergehenden genauen Analyse sei. Dadurch können die unterschiedlichen „Phasen der sozialen und mentalen Evolution des Menschen“ nachgezeichnet werden (Marillier 1900: 343). Spätestens hier wird die evolutionistische Grundierung von Marilliers Verständnis von Religionsgeschichte deutlich. Es gibt ihm zufolge eine gemeinsame Religion der Menschheit, die sich in unterschiedliche Formen und Typen ausdifferenziert habe (Marillier 1900: 344). Dabei ist es für Marillier offenkundig, dass zwischen „primitiven“ oder „nichtzivilisierten“ Völkern und Formen der Religion zu unterscheiden ist. Hier ist in der Klassifikation der Religionen die Unterscheidung von naturalistischen und ethischen Religionen grundlegend (Marillier 1900: 362).

Die weiteren Unterkapitel des Artikels besprechen verschiedene Aspekte, die auch zeitgenössische Lexika-Einträge zu „Religion“ kennzeichnen, zuvorderst die Frage nach den Religionsdefinitionen (Krüger 2017). Marillier diskutiert insbesondere diejenigen von Goblet d’Alviella, Albert Réville, Sabatier und Tieles. In weiterer Auseinandersetzung werden auch die Religionsverständnisse von James Darmesteter sowie Schleiermacher diskutiert.

Marilliers eigene Definition nimmt verschiedene Elemente von Sabatier, Tieles Gefühlsbezogenheit sowie die Tylorschen übernatürlichen Mächte auf:

“ La religion, à nos yeux, est l’ensemble des états affectifs suscités dans l’esprit de l’homme par l’obscuré conscience de la présence en lui et autour de lui de Puissances, à la fois supérieures, et analogues à lui, avec lesquelles il peut entrer en relation, des représentations engendrées par ces sentiments et qui leur fournissent des objets définis, et des actes rituels auxquels il est provoqué par l’action combinée de ces émotions et de ces croyances.²⁶ (Marillier 1900: 346)

Die letzten Unterkapitel umfassen Themensetzungen, die eine grosse Überschneidung zum Lehrstuhlnachfolger Mauss aufweisen: die primitiven Formen des religiösen Gefühls (Marillier 1900: 346-347); die primitiven Formen der Götter (Marillier 1900: 348-349); die Magie und ihr Begriff (Marillier 1900: 349); die Evolution des Opfers und des Gebets (Marillier 1900: 351); Animismus und Totenkult (Marillier 1900: 355); Mythen (Marillier 1900: 357); die religiöse Metaphysik und der Symbolismus (Marillier 1900: 358); Religion, Moral und Eschatologie (Marillier 1900: 360); Klassifikationen der Religionen (naturalistische und ethische Religionen; Marillier 1900: 362) sowie zum Schluss die „Zukunft der Religion“ (Marillier 1900: 363).

²⁶ „Religion ist in unseren Augen die Gesamtheit der affektiven Zustände, die im Geist des Menschen durch das dunkle Bewusstsein der Präsenz in ihm und um ihn herum von ihm überlegenen und ihm analogen Mächten hervorgerufen werden, mit denen er in Beziehung treten kann sowie durch diese Gefühle erzeugte Repräsentationen, die ihm definierte Objekte und rituelle Handlungen liefern, zu denen die Menschen durch die kombinierte Wirkung dieser Emotionen und dieser Überzeugungen provoziert werden.“

Im Schlusskapitel zur „Zukunft der Religion“ wird nochmals eine affirmative Position zugunsten des religiösen Gefühls sichtbar. In einer Zeit, in der die Moral „sich säkularisiert und menschlich wird“ (Marillier 1900: 363), gebe dennoch nur das religiöse Gefühl, welches ein spezifischer Komplex von Emotionen sei, „der Seele das Gefühl des Friedens, der inneren Freude“ (Marillier 1900: 363). Marillier verbleibt allerdings nicht bei dieser Apologetik des religiösen Gefühls stehen, sondern weist auch in eine Zukunft, in der – nachdem Religion von Wissenschaft, Metaphysik und Moral getrennt sein wird –, der Gottesbegriff nur noch symbolisch gedacht werden kann. An diesem symbolischen Gottesbegriff bleibe sodann das religiöse Gefühl haften. Denn nicht die Formen seien das wichtige, sondern der diesen innewohnende „innere Modus“, eben: das religiöse Gefühl. Es erstaunt nicht, dass – wie im letzten Kapitel gezeigt wird – sich ein Religionssoziologe wie Marcel Mauss an solchen Formulierungen störte und sie u.a. für ihre protestantischen Residuen kritisiert. Damit machen wir den Schritt von der „Handbuchwissenschaft“ der ersten religionswissenschaftlichen Generation zur „Zeitschriftwissenschaft“ der zweiten, was sogleich auch die Vorläufigkeit von Lexika- und Handbuchwissenschaft aus der Perspektive des exoterischen Fachwissenschaftlers zeigt.

Von Marillier zu Mauss – die Kritik der zweiten an der ersten Generation

Marcel Mauss äusserte sich öffentlich zuerst in seiner Antrittsvorlesung „L’enseignement de l’histoire des religions des peuples non civilisés à l’école des hautes études“²⁷ von 1902 ausführlicher über seinen verstorbenen Vorgänger und Lehrer, bei dem er zwischen 1895 und 1898 verschiedene Vorlesungen besucht hatte (Fournier 1994: 44). Dabei ist diese Antrittsvorlesung für die Darstellung der Verwissenschaftlichung ein geeigneter Ausgangstext, der als Rede Teil eines wissenschaftlichen Einsetzungsrituals war und den somit eine Programmatik auszeichnet. Danach wurde die Antrittsvorlesung in Form eines Zeitschriftenartikels in der *Revue* publiziert und später in Mauss’ Werksammlung, den *Œuvres*, aufgenommen, während viele der in ihr genannten Themen Eingang in Mauss’ zentrale Schriften und weitere Vorlesungen fanden. Die Antrittsvorlesung illustriert damit auch den Gang durch die Genres der Verwissenschaftlichung. Weil die Kritik in der Antrittsvorlesung aus offensichtlichen Gründen zurückhaltend ausgedrückt wird, werde ich danach weitere Texte Mauss beziehen, in denen er sich zu Marillier äussert und welche den Bruch stärker verdeutlichen.

Mauss verspricht in der Antrittsvorlesung, „dieselben Fragen zu behandeln“, die auch für Marillier an seinem Lehrstuhl sowie in dessen Vorlesungen wichtig waren (Mauss 2012: 230). Er zeichnet zuerst die elf Jahre von Marilliers Wirken an der 5. Sektion der *sciences religieuses* nach, die er selbst als Student teilweise miterlebt hat: Als *maître de conférence* der 1890 an

²⁷ Leider wurden in der deutschen Übersetzung „Über den Unterricht in der Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ von 2012 viele entsprechende Passagen ausgelassen, welche sodann aus der französischen Ausgabe seiner *Oeuvres* referiert und übersetzt werden.

der 5. Sektion eingeführten „conférence“ der „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ übernahm Marillier eine Thematik, die Mauss zufolge vom „verehrten Präsidenten“ Albert Réville in einer Vorlesung am Collège de France sowie in seiner darauffolgenden Publikation institutionalisiert wurde. Das Jahr 1890, in dem Marillier diesen Lehrstuhl an der vier Jahre zuvor gegründeten 5. Sektion übernommen hatte, markierte für Mauss eine Art „wissenschaftliche Epoche[zäsur]“ (Mauss 1969: 460), als in diesem Jahr zwei Bücher erschienen sind, die für die Religionswissenschaft prägend waren: William Robertson Smiths *Religion of the Semites* und James Frazers *Golden Bough*. Neben Edward B. Tylor und Andrew Lang waren insbesondere Robertson Smith und Frazer für die ethnologische Religionsforschung wie sie sowohl Marillier als auch Mauss vertraten und lehrten, zentrale (wiewohl auch unterschiedlich bewertete) Figuren. Während allerdings Marillier bald als französischer Vertreter der angelsächsischen Anthropologie à la Tylor, Frazer, Robertson Smith und Lang galt, der diese rezensierte und übersetzte, wurden diese für Mauss und Durkheim bald zum wichtigsten Abgrenzungsgrund – überhaupt für die französische Religionssoziologie. Somit liegt hierin der erste Riss zwischen Marillier und Mauss.

Allerdings machte Mauss auch deutlich, dass Marillier kein unkritischer Rezipient der englischen Anthropologen war. Mauss zufolge begann mit Marilliers Auseinandersetzung mit dem Totemismus die kritische Beschäftigung mit der „übertriebenen Bedeutung, die einige englische Autoren“ dem Totemismus zumassen (Mauss 1969: 463). Damit wird die für die französische Religionssoziologie charakteristische Abgrenzung gegenüber der englischen Anthropologie explizit gemacht, die auch für Émile Durkheim sowie Mauss‘ Arbeitszwillling Henri Hubert charakteristisch ist (Fournier 1994: 48).

Neben der englischen Anthropologie rezipierte der Psychologe Marillier auch William James und schätzte diesen als eine wichtige Referenz in der Religionspsychologie, was wiederum Mauss zu Kritik an beiden brachte. Mauss schreibt einige Jahre später, 1939, über Marillier, dass dieser „ [...] était résolument partisan de la psychologie religieuse; il pensait avoir expliqué un fait religieux lorsqu'il l'avait ramené à une loi psychologique générale dont il constatait l'existence universelle dans l'humanité.“²⁸ (Mauss 1969: 461)

Sowohl Mauss als auch Durkheim äusserten immer wieder Kritik an der englischen Schule der Anthropologie wie auch an James‘ Religionspsychologie. Mauss selbst macht dies in seiner Antrittsvorlesung explizit: „In dieser Hinsicht verlassen wir die anthropologischen und psychologischen Methoden, die vor Marillier funktionierten und die er sich zu eigen gemacht hatte. Wir werden nicht nach den allgemeinen Motiven suchen, die zu religiösen Handlungen geführt haben mögen.“ (Mauss 2012: 235) Die Kritik an der Religionspsychologie ist also die

²⁸ Marillier sei „ein resoluter Partisan der Religionspsychologie gewesen; er meinte eine religiöse Tatsache dann erklärt zu haben, wenn er sie mit einem allgemeinen psychologischen Gesetz in Verbindung gebracht hatte, dessen universelle Existenz für die Menschheit er festgestellt hatte.“

zweite Bruchstelle, welche den Unterschied zwischen den beiden Vertretern desselben Lehrstuhls an der 5. Sektion der *sciences religieuses* ausmacht.

Diese beiden methodischen Punkte bringen auch eine Kritik an der Themensetzung – weniger an den eigentlichen Themen, sondern an ihrer Ausgestaltung in den Farben der genannten zwei Perspektiven der Anthropologie und der Psychologie. So kritisiert Mauss etwa Marilliers Umgang mit der Idee der Seele (Le Maléfan 2005: 272) oder des religiösen Gefühls. Letzteres bringt gleichzeitig auch eine grundlegende Kritik Mauss' an Marilliers Religionsverständnis mit sich, die letzterer in seinem Artikel der *Grande Encyclopédie* systematisiert. Darauf bezugnehmend bemängelt Mauss, dass Marillier sich zu stark an den Theorien von Tiele und Sabatier, die Mauss als zu sentimentalisch kritisierte, orientiere. Demgegenüber stellte Mauss (wie auch sein Onkel Durkheim) die soziale Tatsache der Religion in den Vordergrund, was schon in der Antrittsvorlesung von 1902 heraustritt. Mauss macht deutlich, wie er „religiöse Tatsachen“ versteht – nämlich „vor allem als soziale Tatsachen“ (Mauss 2012: 234). Diese für die Religionssoziologie bis heute klassische Definition wird hier von Mauss zehn Jahre vor Durkheims Grundlagenwerk *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1994) expliziert. Damit soll nicht behauptet werden, dass Mauss die eigentliche Urheberschaft dieser Idee zukäme, denn vier Jahre vor Mauss' Antrittsvorlesung hatte Durkheim in seinem Aufsatz „Über die Definition der religiösen Phänomene“ in der zweiten Ausgabe von *L'Année sociologique* schon sehr ähnlich argumentiert (Durkheim 1899). Allerdings wird hieraus die enge Zusammenarbeit der beiden Soziologen deutlich.

Die Kritik von Mauss an Marilliers Artikel „Religion“ in der *Grande Encyclopédie* wird 1902 in einer Rezension noch einmal deutlich verstärkt: In der fünften Ausgabe von *L'Année sociologique* rezensiert Mauss ausführlich Marilliers Artikel und bemängelt deutliche „protestantische Residuen“ darin (Mauss 1968: 125). Mit der Übernahme einer „sentimentalistischen Religionstheorie“ nach Tiele und Sabatier hätte Marillier sogar die Wissenschaftlichkeit seiner Forschung zur Disposition gestellt: „Peut-être ne se rendait-il pas compte que l'adopter, c'est proclamer un postulat qui rend impossible la science qu'il s'agit de fonder.“²⁹ (Mauss 1968: 125) In dieser Rezension wird der Bruch zwischen den *Durkheimien* zu ihren Vorgängern an der 5. Sektion überdeutlich. Mauss wendet sich gegen die individualistische Erklärung von Religion, welche die kollektive Dimension ihrer individuellen als nachgeordnet und das religiöse Gefühl den Dogmen und Riten historisch und systematisch als vorgelagert betrachtete: „Une croyance est obligatoire par cela seul qu'elle s'impose mécaniquement aux individus faisant partie d'un groupe détermine.“³⁰ (Mauss 1968: 129) Auch wenn gesellschaftliche Institutionen sich über die Geschichte änderten und damit auch die Mythen, Rituale und letztlich die jeweils hervorgerufenen Gefühle, auch wenn

²⁹ „Vielleicht war ihm nicht bewusst, dass diese Übernahme ein Postulat verkündet, das die zu begründende Wissenschaft unmöglich macht.“

³⁰ „Ein Glaube ist einfach deshalb obligatorisch, weil er Einzelpersonen, die Teil einer bestimmten Gruppe sind, mechanisch aufgezwungen wird.“

sie sich als „instabil“ erwiesen, so blieben dennoch die Institutionen der Ort der Genese religiöser Vorstellungswelten. Mauss schliesst seine Rezension folgendermassen:

“ Mais une institution, religieuse ou autre, n'est pas nécessairement fixée d'une manière immuable. Le langage chez les Australiens en général, les groupements totémiques chez les Aruntas, les sociétés religieuses dans l'Amérique du Nord, sont essentiellement variables. Ce sont pourtant des institutions.³¹ (Mauss 1968: 129)

Die grundsätzliche Kritik von Mauss gegenüber Marillier verläuft also neben der methodischen Abgrenzung vor allem über die theoretische Konzeption von Religion und offenbart einen damit einhergehenden epistemischen Bruch (Vernant 1987: 81), der sich an der individuellen oder aber der Soziogenese religiöser Institutionen entzündet. Hierin zeigt sich die für die nachkommenden Jahrzehnte französischer Gesellschaftstheorie zentrale Perspektive der Religionssociologie um Durkheim, Mauss und Hubert und ihren weiteren Mitstreiter:innen.

Eine dritte spezifische Bruchstelle verläuft schliesslich entlang des evolutionistischen Geschichtsbildes: Für Marcel Mauss gibt es keine „nichtzivilisierten Völker“ (Le Maléfan 2005: 274), wie er in der Antrittsvorlesung überraschend deutlich sagt: „In Wirklichkeit gibt es keine nichtzivilisierten Völker. Es gibt nur Völker unterschiedlicher Zivilisationen. Die Hypothese des ‚natürlichen‘ Menschen wurde endgültig fallengelassen.“ (Mauss 2012: 227) Stattdessen spricht er – der den Lehrstuhl für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ noch viele Jahre innehaben wird – zwar weiterhin von nichtzivilisierten Völkern, versteht darunter aber

“ [...] einfach Völker, die auf der Stufenleiter der bekannten Gesellschaften einen sehr niedrigen Rang einnehmen. Es sind kleine, nicht sehr dichte soziale Gruppen mit kleinem Siedlungsgebiet [...], wenig perfektionierten Sprachen und Techniken, hinreichend elementaren Systemen bezüglich des Rechts, der Familie, der Religion und der Wirtschaft. (Mauss 2012: 227)

Es wäre somit falsch, von einer gänzlichen Absage an den Sozialevolutionismus zu sprechen. Viel eher kann diese Veränderung als eine „dichotomische Aktualisierung“ begriffen werden, was meint, dass die Dichotomien nicht aufgelöst, sondern „aktualisiert und in neue Semantiken“ transformiert werden (Atwood 2013: 378). Mauss folgert ausserdem, dass es solche Völker in Europa nicht gäbe, wobei sein „Freund Hubert hier die primitiven religiösen Tatsachen, die es noch geben mag“ untersucht (Mauss 2012: 227). Trotz dieser Ambivalenz

³¹ „Aber une institution, ob religieuse ou autre, n'est pas nécessairement fixée d'une manière immuable. Le langage chez les Australiens en général, les groupements totémiques chez les Aruntas, les sociétés religieuses dans l'Amérique du Nord, sont essentiellement variables. Ce sont pourtant des institutions.“

ist Mauss' Absage an die „nichtzivilisierten Völker“ bemerkenswert, zumal in der Antrittsvorlesung zum ebenso benannten Lehrstuhl.

Neben all dieser Kritik an seinem Lehrer zeigt Mauss diesem gegenüber immer wieder eine grosse Dankbarkeit, etwa in der Rezension eines Buches von Sebald R. Steinmetz: Marillier habe ihm stets seine Bibliographien und Notizen zu seinen verschiedenen Veranstaltungen über die Themen „Tabu, Bestattungsriten, Totenverehrung und Heirat“ überlassen (Fournier 1994: 46).

Einem Hinweis von Pascal Le Maléfan ist es schliesslich zu verdanken, dass Marillier und Mauss zumindest in einem populären Text im selben Atemzug – in derselben Fussnote – genannt werden: Sigmund Freud wies in *Totem und Tabu* in einer Fussnote auf die Theorien des Opfers von „Marillier, Hubert und Mauss u.a.“ hin, die der Bedeutung der Aufzehrung des Totemtiers – die Freud von Robertson Smith zustimmend übernahm – kritisch gegenüberstanden. Somit nahm Freud also sowohl Marillier als auch die nachfolgenden Mauss und Hubert wahr und sorgte nicht zuletzt dafür, dass in der Fussnote eines bis heute kulturgeschichtlich prominenten Textes die beiden ersten Generationen der französischen Religionswissenschaft gänzlich ohne Bruch vereint wurden (Freud 2012: 194).

5. Schlussfolgerungen

Die Verwissenschaftlichung von Religion ist ein vielschichtiger Prozess, der sich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts über mehrere Jahrzehnte und in den verschiedenen Ländern auf unterschiedliche Weise erstreckte, aber letztlich überall dazu führte, dass Religion als ein Grundkonzept (Stausberg 2011) der kulturhistorischen Deutung bereitstand und auch als umstrittenes Konzept seiner unendlichen Definitionsarbeit entgegensah (Dubuisson 2003; Nongbri 2013; Jensen 2014; Masuzawa 2005; Asad 2003; McCutcheon 1997).

Das Ziel dieses Beitrags lag darin, den Institutionalisierungsprozess der französischen Religionswissenschaft dem deutschsprachigen Publikum zugänglich zu machen und diese wissenschaftshistorische Phase sowohl allgemein als auch an zwei Beispielen nachzuzeichnen. Sie wird als ein Prozess sichtbar, der in erster Linie durch eine politische Situation ausgelöst wurde: Die Religionswissenschaft in Frankreich ist eindeutig eine politische Gründung, die vonseiten der republikanischen Laizisten gegenüber der katholischen Opposition geschaffen wurde. Dabei erstaunt es nicht, wenn die erste Generation dieser Religionswissenschaftler bemüht war, gerade nicht als eine „Kriegsmaschine“ wahrgenommen zu werden, sondern eben weder theologische Apologetik oder Dogmatik noch religionskritische Polemik, sondern eine genaue, historische und vergleichende Analyse der religiösen Formen des menschlichen Lebens zu betreiben. Mit diesem Ethos bewegt sie sich im Rahmen einer laizistischen Moral, die in diesem Beitrag nur ansatzweise angedeutet werden konnte und im deutschsprachigen Kontext weiterhin einer ausführlicheren Auseinandersetzung harrt. Auch konnte die frühe Religionswissenschaft in

Frankreich selbst nur hinsichtlich einer oberflächlichen Darstellung der Institutionalisierungsgeschichte sowie mit zwei Schlaglichtern auf die ersten beiden Inhaber des Lehrstuhls für die „L’histoire des religions des peuples non civilisés“ illustriert werden. Neuere Forschungsbeiträge haben hier etwa die Geschichte der 5. Sektion nachgezeichnet (Henriet 2020) oder einzelne Forscher dieser Institution untersucht (Lannoy 2020).

Auch wenn die ersten Jahre der institutionalisierten französischen Religionswissenschaft zum laizistischen Frankreich gehörten, zeigte sich eine Tendenz zu einer religiösen Bevorzugung bestimmter, innerlicher Positionen, die etwa das „religiöse Gefühl“ zum Schlusspunkt religionswissenschaftlicher Theoriearbeit machen, was an Marillier deutlich wurde. Ein Grund für diese Tendenz liegt sicherlich in der Tatsache, dass die erste Generation der Religionswissenschaftler zu grossen Teilen aus liberalen Protestanten bestand. Dies war wie dargelegt auf die politische Situation zurückzuführen, in der die katholischen Theologen der neuen Disziplin und ihren Institutionen nicht nur Misstrauen, sondern geradezu „Hass“ entgegenbrachten und damit die Religionswissenschaft den protestantischen und jüdischen Minderheiten überliessen.

Weiter wird an der Darstellung der Verwissenschaftlichung durch die Institutionen und Genres sichtbar, wie die „Zeitschriftwissenschaft“ als vorläufige und persönliche immer ins Handbuch strebt, dort aber gleichwohl die Behauptung von wissenschaftlicher Tatsächlichkeit nicht halten kann. Stattdessen wird das in Handbuch, Lexikon oder Enzyklopädie publizierte Wissen von der nachfolgenden Generation wiederum – wie am Beispiel von Mauss und Marillier deutlich gemacht werden konnte – teilweise rasch mit einer fundamentalen Kritik konfrontiert. Flecks typologische Darstellung der „Zeitschrift- und Handbuchwissenschaft“ verweist somit auf die soziale Konstitution wissenschaftlichen Wissens und konnte hier punktuell am wissenschaftshistorischen Material der frühen Religionsforschung illustriert und nuanciert werden.

Hinsichtlich der diskutierten Positionalität, die sich in der ersten Generation französischer Religionswissenschaftler zu etablieren begann und die als Teil der republikanischen Fraktion in einer tief gespaltenen Nation gleichwohl weder in eine polemisch-religionskritische Kriegsmaschine noch (viel weniger) in die Position einer religionsaffirmativen Apologetik gedrängt werden wollte, zeigt sich in dieser doppelten Abgrenzung eine Ambivalenz, welche die Disziplin der Religionswissenschaft bis heute prägt. Die Frage nach der Positionalität, die mit einer Regelmässigkeit immer wieder in internen Debatten auftaucht – sei es in den 1960er Jahren im Moment der kulturwissenschaftlichen Übernahme oder zeitgenössisch etwa an der Frage nach der postkolonialen Neuprägung der religionswissenschaftlichen Disziplinenidentität – liegt somit am Anfangspunkt der institutionellen Religionswissenschaft, zumindest in Frankreich. Der Grund für diese Tatsache ist weitaus weniger in der Disziplin Religionswissenschaft zu suchen als in der für die europäische Moderne charakteristischen Unterscheidung zwischen Religion und ihren verschiedenen konstitutiven Aussen, in der sich die massgeblichen Funktionsbereiche moderner Gesellschaften situieren, sei es Politik,

Recht, Wissenschaft, Geschichte oder Wirtschaft (Atwood 2019). Die Kreation der Disziplin Religionswissenschaft zeugt letztlich vom Wunsch, den Signifikanten ‚Religion‘ und das damit einhergehende und sich stetig erweiternde Diskursfeld von einem seiner konstitutiven Aussen her zu begreifen: von dem der Wissenschaft. Dadurch wird das konstitutive Aussen der Religionswissenschaft – eben: Religion – offenkundig selbst erst gebildet, stabilisiert und wieder verunsichert, etwa durch neue Methodenstreite wie die dargestellten zwischen Mauss und Marillier. Die Wahl der beiden Vertreter des Lehrstuhls für die „L’histoire des religions des peuples non civilisés“ gründete darin, dass Léon Marillier einerseits ein für die Institutionalisierungsgeschichte zentraler Akteur war, während an seinem bekannten Nachfolger Mauss andererseits die Kritik der zweiten Generation französischer Religionswissenschaftler an der ersten deutlich sichtbar gemacht werden konnte.

Vermutlich kein anderer Länderkontext zeigt das politische Begehrten hinter dieser Gründung und Institutionalisierung expliziter als der französische Kontext, bei dem wissenschaftliches und politisches Anliegen eine enge Verbindung eingehen und die Etablierung religionswissenschaftlicher Institutionen das direkte Ergebnis eines Parlamentsentscheids sind.

Literaturverzeichnis

- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Atwood, David. 2013. „Die Religion der Anderen. Zur Diskursgeschichte der frühen Religionsforschung.“ In *Erfassen - Deuten - Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung*, hg. von Andreas Heuser / Claudia Hoffmann / Tabitha Walter. Zürich: Theologischer Verlag, 367-382.
- Atwood, David. 2016a. „The Discourse on Primal Religion: Disentangling Regimes of Truth.“ *Method and Theory for the Study of Religion* 28, 445-464.
- Atwood, David. 2016b. „Primitive Religion: ‘Africa’ as a Marker for Transformations in European History of Religion.“ *Ghana Bulletin of Theology* 5, 5-19.
- Atwood, David. 2019. *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*. Würzburg: Ergon.
- Baubérot, Jean / Jacques Béguin / François Laplanche / Émile Poulat / Claude Tardits / Jean-Pierre Vernant, Hg. 1987. *Cent ans de sciences religieuses en France*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Baubérot, Jean. 1997. *La morale laïque contre l’ordre moral*. Paris: Éd. du Seuil.

- Baubérot, Jean. 2002. „Deux institutions de sciences des religions en France: la section des sciences religieuses de l’École Pratique des Hautes Études (EPHE), le groupe de sociologie des religions.“ In *Modern Societies and the Science of Religions. Studies in Honor of Lammert Leertouwer*, hg. von Gerard A. Wiegers. Leiden: Brill, 55-66.
- Bert, Jean-François. 2017. „Marcel Mauss ou l’ethnologie au miroir d'une bibliothèque.“ *Etudes sociales* 2 (166), 21-45.
- Bert, Jean-François. 2020. „Le sacrifice: un lourd fardeau? L’ambivalence du sacré chez Marcel Mauss et Henri Hubert.“ *Revue des sciences sociales* 63, 142-151.
- Bert, Jean-François. 2023. „L'impossible comparatisme de Marcel Mauss au Collège de France. Deux candidatures, deux échecs frappants: 1907 et 1909.“ In *Dieu au Collège de France*, hg. von Antoine Compagnon / Céline Surprenant. Paris: Collège de France.
- Bonet-Maury, Gustave. 1901. „Discours de Bienvenue.“ In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 50-53.
- Boudin, Hugh R. 1995. „Eugène Goblet d’Alviella et le protestantisme liberal.“ In *Eugène Goblet d’Alviella, historien et francmaçon*, hg. von Alain Dierkens (Problèmes d’histoire des religions), 6, Éditions de l’Université de Bruxelles, 35-50.
- Cabanel, Patrick. 1994. „L’institutionnalisation des ‚sciences religieuses‘ en France (1789-1908). Une entreprise protestante?“ *Bulletin de la Société de l’histoire du protestantisme français* 140 (Janvier-Février-Mars), 33-80.
- Cabanel, Patrick. 2017. „V^e section de l’EPHE vs. *Année sociologique*: Une querelle intellectuelle au cœur de l’institutionnalisation des sciences religieuses“, *Archives de sciences sociales des religions* 180, 35-50.
- Conrad, Laetitia Moon. 1902. „Leon Marillier. Obituary Notice.“ *The Open Court: A Monthly Magazine* 16 (1), no. 548, 50-51.
- De Gubernatis, Angelo. 1901. „L’avenir de l’histoire des religions.“ In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 53-74.
- Despland, Michel. 1979. *La religion en Occident: Évolution des idées et du vécu*. Paris: Éditions du Cerf.
- Despland, Michel. 1999. *L’émergence des sciences de la religion. La monarchie du Juillet: un moment fondateur*. Paris: L’Harmattan.
- Despland, Michel. 2001. „Les sciences que l’on pratique mais que l’on n’enseigne pas.“ *Archive des Sciences Sociales des Religions* 46, 5-25.

- Dierkens, Alain, Hg. 1995. *Eugène Goblet d'Alviella, historien et francmaçon*. Problèmes d'histoire des religions, 6, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Dubuisson, Daniel. 2003. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Durkheim, Émile. 1899. „De la définition des phénomènes religieux.“ *L'Année Sociologique* 2, 1-18.
- Durkheim, Emile. 1994 [1912]. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fleck, Ludwik. 1980 [1935]. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fournier, Marcel. 1994. *Marcel Mauss. A Biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Freud, Sigmund. 2012. *Totem und Tabu*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Goblet d'Alviella, Eugène. 1901. „De l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux.“ In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 148-163.
- Goblet d'Alviella, Eugène. 1911. *Croyances, Rites, Institutions, Tome II (Questions de méthode et d'origines, hiérologie)*. Paris: Paul Geuthner.
- Grosse, Christian 2014. „Apologétique et science des religions. 1880, annus mirabilis du processus d'institutionnalisation des sciences des religions.“ In *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie*, hg. von Jacques Ehrenfreund / Pierre Gisel. Paris: Beachesne, 189-208.
- Gurney, Edmund / Frederic Myers / Frank Podmore. 1891. *Les hallucinations télépathiques*, übers. von Léon Marillier, Paris, Alcan.
- Henriet, Patrick. 2020. „La création de la chaire d'Histoire des religions au Collège de France (1880): les rapports de Jules Soury et d'un savant anonyme [Ernest Renan].“ *Revue de Synthèse* 141 (3-4), 189-238.
- Hubert, Henri. 1904. „Introduction à la traduction française.“ In *Pierre-Daniel Chantepie de la Saussaye: Manuel d'histoire des religions*, hg. von Henri Hubert / Isidore Lévy. Paris: Armand Colin, 103-106.
- Jensen, Jeppe S. 2014. *What is Religion?* Durham: Acumen.
- Jurt, Joseph. 2012. *Frankreichs engagierte Intellektuelle. Von Zola bis Bourdieu*. Göttingen: Wallstein.
- Kiyonobu, Date-Tedo. 2007. *L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque au XIXe siècle en France*. Lille: Universität Charles de Gaulle.

- Klimkeit, Hans-Joachim. 1997. „Friedrich Max Müller (1823-1900)“. In *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermachen bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels. München: C.H. Beck, 29-40.
- Kuhn, Thomas S. 2012 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Krüger, Oliver. 2017. „‘Religion’ definieren. Eine wissenssoziologische Analyse religionsbezogener Enzyklopädistik“. In *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 69/1, 1-46.
- Lang, Andrew. 1896. *Mythes, cultes et religion*, übers. und eingeführt von Léon Marillier und Adolf Dirr. Paris, Alcan, 1896.
- Lannoy, Annelies. 2020. *Alfred Loisy and the Making of History of Religions: A Study of the Development of Comparative Religion in the Early 20th Century*. Berlin: De Gruyter.
- Le Maléfan, Pascal. 2005. „Léon Marillier, figure de la psychologie naissante (1862-1901).“ *Bulletin de psychologie* 2 (476), 267-280.
- Lüddeckens, Dorothea. 2002. *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter.
- Marillier, Léon. 1893. „Introduction.“ In Anatole Le Braz. *La légende de la mort en Basse-Bretagne, croyances, traditions et usages des Bretons armoricains*, Paris: H. Champion, VI-LXXI.
- Marillier, Léon. 1894. „La survivance de l’âme et l’idée de justice chez les peuples non civilisés.“ *Rapports annuels de l’École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 3, Paris: E. Leroux, 1-46.
- Marillier, Léon. 1895. „Du rôle de la psychologie dans les études de mythologie comparée.“ *Revue de l’histoire des religions* 32, 116-141.
- Marillier, Léon. 1986. „Sur le caractère religieux du tabou mélanesien, Étude de critique et d’histoire.“ 2e série, Bibliothèque de l’École des hautes études, Sciences religieuses, 1896, 7, 2, p. 35-74.
- Marillier, Léon. 1900. „Religion.“ *La Grande Encyclopédie* 28, Paris: Lamirault, 341-366.
- Marillier, Léon. 1901. „Le folklore et la science des religions.“ In *Actes du premier congrès international d’histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l’occasion de l’Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 182-199.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel. 1968. *Œuvres, 1: les fonctions sociales du sacré*. Paris: Éditions de Minuit.

- Mauss, Marcel. 1969. *Œuvres, 3: cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Mauss, Marcel. 2012. *Schriften zur Religionssoziologie*, hg. von Stephan Moebius / Frithjof Nungesser / Christian Papilloud. Berlin: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel. 2017. *Die Nation oder der Sinn fürs Soziale*, hg. von Jean Terrier / Marcel Fournier. Frankfurt: Campus.
- McCutcheon, Russell. 1997. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- Moon Conard, Laetitia Elisabeth. 1901. *Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre-tombe*, übers. von Léon Marillier, Paris, E. Leroux.
- Müller, Max. 1901. „Lettre adressé par M. le Professeur Max Müller“. In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 34-36.
- Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. Yale: University Press.
- Pinard de la Boullaye, Henri. 1922. *L'étude comparée des religions. Essai critique*. Paris: Beauchesne.
- Popper, Karl. 1966 [1934]. *Logik der Forschung*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Poulat, Émile. 1987a. *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: Éditions du Cerf.
- Poulat, Émile. 1987b. „L'institution des „sciences religieuses.““ In *Cent ans de sciences religieuses en France*, hg. von Jean Baubérot / Jacques Béguin / Claude Tardits / François Laplanche / Emile Poulat / Jean-Pierre Vernant. Paris: Le Cerf, 49-78.
- Réville, Albert. 1880. *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*. Paris: Fischbacher.
- Réville, Albert. 1883. *Histoire des religions I: Les religions des peuples non-civilisés*. Paris: Fischbacher.
- Réville, Albert. 1885. *Histoire des religions II: Religions du mexique. De l'amérique centrale et du Pérou*. Paris: Fischbacher.
- Réville, Albert. 1901. „Discours d'ouverture.“ In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 37-49.

- Réville, Jean. 1901. „La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions. Mémoire lu en séance générale au Congrès internationale d'histoire des religions, le 4 septembre 1900.“ *Revue d'histoire des religions* 43, 58-74.
- Schäfer, Lothar / Thomas Schnelle. 1980. „Einleitung. Ludwik Flecks Begründung der soziologischen Betrachtungsweise in der Wissenschaftstheorie.“ In Ludwik Fleck. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vii-xlix.
- Seager, Richard H., Hg. 1993. *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions, 1893*. La Salle: Open Court.
- Sharpe, Eric J. 2009 [1986]. *Comparative Religion. A History*. London: Duckworth.
- Simon-Nahum, Perrine. 2002. „L'histoire des religions en France autour de 1880.“ *Revue germanique internationale* 17, 177-192.
- Stausberg, Michael. 2011. „The Study of Religion(s) in Western Europe (I): Prehistory and History until World War II.“ *Religion* 37 (4), 294-318.
- Strenski, Ivan. 1993. *Religion in Relation*. London: Palgrave MacMillan.
- Strenski, Ivan. 2004. „Hubert and Mauss' Sacrifice: its Nature and Functions. Reading its plain Meaning and Reading between the Lines.“ In *Religion im heutigen Diskurs*, hg. von Brigitte Lucchesi / Kocku von Stuckrad. Berlin: de Gruyter, 479-494.
- Van Gennep 1910. „De quelques rites de passages en Savoie.“ *Revue d'histoire des religions* 62, 37-55.
- Vernes, Maurice. 1880. „Introduction.“ *Revue d'histoire des religions* 1, 1-17.
- Wiebe, Donald. 1999. *The Politics of Religious Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy*. New York: St. Martin's Press.
- Winock, Michel. 2003. *Das Jahrhundert der Intellektuellen*. Konstanz: UVK.

Über den Autor

Prof. Dr. **David Atwood** ist Assistenzprofessor für Religion und Öffentlichkeit an der Universität Zürich. Er leitet als geschäftsführender Direktor das Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP). Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Zusammenhang von Religion, Recht und Politik sowie der Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft.

E-Mail: david.atwood@uzh.ch

Danksagung

Mein Dank geht an Stephanie Gripentrog-Schedel, Anja Kirsch, Dirk Johannsen, Lorenz Trein, Stefan Ragaz und Jürgen Mohn für die langjährige freundschaftliche und intellektuelle Zusammenarbeit, die in dieser Ausgabe ein wissenschaftliches Ergebnis erhält. Ganz besonders danke ich Jürgen Mohn, mit dem mich nun viele Jahre verbinden, zuerst als Student, dann als Assistent und Doktorand, schliesslich als Freund und Kollege. Wir haben über viele Jahre zusammen gearbeitet, gedacht, diskutiert und unterschiedliche Veranstaltungen wie die Beuggener Theorie-Seminare oder die religions-promenadologischen Exkursionen in verschiedene Gebirge und Landschaften Europas gemeinsam geleitet.

Jürgen zeigt uns allen, wie Wissenschaft anarchistisch gelebt werden kann, wie disziplinäre Grenzen keinen Respekt verdienen und wie Materialien, Genres und Perspektiven aus selbst entlegenen Gebieten Teil unseres Denkens werden dürfen: Sein nie explizites (denn das wäre ja wieder dogmatisch gewesen), immer aber vorgelebtes „(almost) anything goes“ hat uns Schüler:innen geprägt – gerade auch deshalb, weil er sich die Rede von der Schülerschaft verbitten würde. Eine Absolutheit, die er ausschliesslich in Fragen der persönlichen Aggrandisierung an den Tag legt.

Abstract in English

This article traces early French religious studies in its first two generations since its institutionalization and shows by way of example how, in the historically and politically specific context of the Third Republic, a religious studies discipline was formed that set itself apart from theology and sought its own disciplinary identity. The first focus is on academic institutions and their genres (inaugural lectures, journals, encyclopedias, and congresses). Two examples are then used to illustrate the process of scientification and the transformation of early French-language religious studies from the first to the second generation: Léon Marillier represents the first generation of French scholars of religion, while Marcel Mauss exemplifies the consolidation of religious studies, history, and sociology. Early French-language religious studies is thus outlined on the basis of the genesis of its first styles of thought, which can be traced through the genres.

Résumé en français

L’article suit les débuts des sciences religieuses en France dans ses deux premières générations depuis son institutionnalisation. Il montre à titre d’exemple comment, dans le contexte historique et politique spécifique de la Troisième République, s’est formée une recherche religieuse qui se différencie de la théologie et recherche sa propre identité disciplinaire. L’accent est mis dans un premier temps sur les institutions scientifiques et leurs genres (leçons inaugurales, revues, encyclopédies et conférences). Le processus de scientification et l’évolution des premières études religieuses en langue française de la première à la deuxième génération sont ensuite illustrés par deux exemples : Léon Marillier est un exemple de la première génération d’érudits religieux français, tandis que Marcel Mauss représente la consolidation des religions. Les premières études religieuses de langue française se dessinent ainsi à partir de la genèse de leurs premiers styles de pensée, qui peuvent se révéler au fur et à mesure que l’on évolue à travers les genres.