

# Genres der Verwissenschaftlichung: zur Einführung

Anja Kirsch / Stephanie Gripenrog-Schedel

Veröffentlicht am 01.12.2025

## Zusammenfassung

Der Beitrag führt in das ARGOS-Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung* ein, das sich den Verflechtungen von Religion und Wissenschaft in unterschiedlichen sozialen, politischen und institutionellen Kontexten widmet. Am Beispiel des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte (Basel, 1904) zeigt die Einführung, wie Akteur\*innen Wissenschaftlichkeit beanspruchen, aushandeln oder bestreiten – und wie sich diese Dynamiken in spezifischen medialen, sozialen und textuellen Formaten niederschlagen. Diese Formate werden als Genres der Verwissenschaftlichung verstanden: als soziale Rahmungspraktiken, in denen Wissenschaftlichkeit performativ hervorgebracht und modelliert wird. Verwissenschaftlichung erscheint dabei nicht als linearer Fortschrittsprozess, sondern als konfliktreiche, situierte Bewegung, in der sich epistemologische, institutionelle und gesellschaftspolitische Perspektiven verschränken. Das Sonderheft fragt nach den kulturellen Bedingungen und Ausdrucksformen solcher Prozesse und nach ihrer Bedeutung für die Entstehung und Selbstverortung der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin.

---

## 1. Basel als Ort einer Verwissenschaftlichungsgeschichte von Religion

Vom 30. August bis zum 2. September 1904 kamen Vertreter aus allen Weltregionen in Basel zum „II. Internationalen Kongress für Allgemeine Religionsgeschichte“ zusammen. Nachdem das Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago getagt und weltweit Aufmerksamkeit erregt hatte, fand 1897 in Abgrenzung dazu im Stockholm der Industrieschau der „erste religionswissenschaftliche Kongress“ statt. Die Wissenschaftlichkeit dieser Veranstaltung erneut bestreitend, wurde 1900 ins Paris der Weltausstellung zum – wiederum „ersten“ – „Kongress für Religionsgeschichte“ geladen. Der Basler Kongress bestätigte diesen Anspruch und implementierte damit eine Nummerierung (in Oxford folgte 1908 der „dritte“ Kongress), die bis heute in der Zählung der International Association for the History of Religions (IAHR) gilt.

---

Korrespondierende Autorinnen: Anja Kirsch, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU); Stephanie Gripenrog-Schedel, Universität Kiel.

Um diesen Artikel zu zitieren: Kirsch, Anja / Stephanie Gripenrog-Schedel. 2025. „Genres der Verwissenschaftlichung: zur Einführung.“ *ARGOS* 4 (2), Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 6-28. DOI: 10.26034/fr.argo.2025.8896.

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



Stadtcasino Basel und Musiksaal; Hauptort des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte.

© Staatsarchiv Basel-Stadt, AL 45, 4-73-3, freigegeben für Online-Zugänglichkeit

Nach Stockholm und Paris konstituierte sich zum wiederholten Mal eine weitgehend aus Theologen bestehende akademische Öffentlichkeit für eine als wissenschaftlich markierte Beschäftigung mit Religion. Das „ruhigere“ Basel war in Paris aus pragmatischen Gründen als nächster Konferenzort gewählt worden (Mohn 2010: 24). Allerdings hatte die Stadt am Rhein eine Geschichte international bedeutender Tagungen vorzuweisen: 1869 hatte hier der IV. Kongress der Internationalen Arbeiter-Assoziation – heute bekannter als Erste Internationale – getagt und 1897 fand im Basler Stadtcasino der erste Zionistische Weltkongress statt. Auch für den Religionskongress wurde das Basler Stadtcasino gebucht. 1500 Gelehrte aus aller Welt waren eingeladen, „einer so erfreulich aufstrebenden jungen Wissenschaft wie der allgemeinen Religionsgeschichte“ in „persönliche[r] Aussprache“ und „intime[m] Gedankenaustausch über Ziele und Methoden“ zur Konsolidierung zu verhelfen (Bertholet 1905: 6). Nicht nur die Kongressakten wurden rasch verschriftlicht und publiziert, auch die Presse zeigte sich interessiert und berichtete ausführlich über das öffentliche Ereignis, zu dem Religion nun wurde.<sup>1</sup> Die Vorträge waren zahlreich von der lokalen und der überregionalen Bürgerschaft besucht (Bertholet 1905: 26).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Tägliche Kongressberichte erschienen in den *Basler Nachrichten* sowie der *National-Zeitung: Anzeigenblatt der Stadt Basel*; überregional und zumeist in Telegrammform informierten etwa *Le National Suisse*, das *Intelligenzblatt* und *Berner Stadtblatt*, der *Courrier de Genève*, *Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt* oder die *Neue Zürcher Zeitung*. Tagungsankündigungen waren zuvor unter anderem erschienen im *Journal du Jura*, dem *Berner Volksfreund*, in *Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt* sowie der *Neuen Zürcher Zeitung*. Genaue Nachweise im Literaturverzeichnis.

<sup>2</sup> Die grösste Gruppe machten aktive Kongressteilnehmer aus; unter ihnen befanden sich auch führende religiöse Gelehrte wie der Oberrabbiner der überregionalen Gemeinde Hohenems, Aron Tänzer, der Deputy High-Priest der Parsen aus Bombay, Rastamji Edulji Dastoor Peshotan Sanjana, sowie der Jōdo-shū Priester und Gelehrte Watanabe Kaigyoku, der sich zur Zeit der Konferenz zum Doktorat in Buddhologie an der damals deutschen Universität Strassburg aufhielt. Die reine Zuhörerschaft speiste sich zuvorderst aus der professoralen Kollegenschaft sowie aus Absolventen und Studenten verschiedener universitärer Disziplinen. Zudem nahmen etliche Pfarrer und einige wenige Missionare teil, zusätzlich Journalisten und Museumsdirektoren, Vertreter aus der Lokal- und Regionalpolitik sowie vereinzelt Gymnasiallehrer und Buchhändler (vgl.

Mit Blick auf die Kontroversen, Parteinahmen, und theologischen Positionierungen der vorangehenden Versuche, Religionswissenschaft beziehungsweise Religionsgeschichte als Disziplin zu konstituieren, sahen sich die Organisatoren im Vorfeld zu einer Klarstellung genötigt: Unter Verweis auf Paris und Stockholm sollte auch der Basler Kongress einen „durchaus [!] wissenschaftlichen Charakter tragen und der rein historischen Erforschung der Religion“ dienen; „alle konfessionelle Polemik“ sei „prinzipiell [zu] unterlassen.“ (Bertholet 1905: 6) Immerhin, die grosszügige Kongressfinanzierung durch die Basler Bürgerschaft erlaubte einen versöhnlichen Rahmen. Albert Réville sprach in einer abendlichen Tischrede von einem „Paradiese“, welches sich die Religionshistoriker in Basel erschlossen, „einem Paradiese, in dem es wohl freundliche Engel aber keine Schlange und keine verbotenen Früchte gegeben habe!“ (zit. n. Bertholet 1905: 21) Révilles Worte nahmen Bezug auf die „Offizielle Eröffnungssitzung“. In deren Reden und Grussworten waren konzeptuelle Herausforderungen und methodologische Konfliktkonstellationen zweifels-ohne unübersehbar gewesen (Mohn 2010: 25). In der Geschichte der ersten religionswissenschaftlichen Kongresse fallen die Verhandlungen in Basel allerdings durch eine Rhetorik des Community-Buildings auf.

Die Eröffnungsrede des Präsidenten begann mit einer – institutionell begründeten – Relevanzbekundung: Allein die Zusammenkunft im Format eines internationalen wissenschaftlichen Kongresses, so der Basler Alttestamentler Conrad von Orelli, weise Religion als ein eigenständiges „Wissensgebiet“ mit gesellschaftlicher, vor allem nationalpolitischer Bedeutung aus (Orelli 1905: 51). Die Veranstaltung bewarb er als einen Ort des Austauschs und des gegenseitigen Lernens all derjenigen, die sich „ernstlich mit Religionsgeschichtlichem befasst haben“ und forderte die Einnahme eines „wissenschaftlichen Standpunkte[s]“, der von „idealistiche[n] Bekenntnis[sen] zur Religion“ ebenso wie von der Anerkennung eines „bestimmten kirchlichen Credo“ abzusehen hatte (Orelli 1905: 55). Die Distanznahme vom Chicagoer Religionskongress von 1893 war ebenso eindeutig wie die vom Stockholmer Kongress von 1897, der im Zeichen der Abgrenzung von Religionskritik und vor allem von Sozialismus und europäischer Sozialdemokratie gestanden hatte. Aus dieser doppelten Abgrenzung formulierte von Orelli allerdings eine Einladung an beide Seiten, sich – im Sinne der Wissenschaft und als Spezialisten – an den Diskussionen zu beteiligen (Orelli 1905: 53-55).

Die Rede setzte einen integrativen Grundtenor; der historische Zugang wurde dabei zur Basis eines geteilten Forschungsinteresses im Sinne gemeinschaftlicher Arbeit. Damit war zugleich die Frage nach dem Verhältnis von religionshistorischer und historischer Arbeitsweise aufgeworfen. Die Verhältnisbestimmung von Religionsgeschichte und Geschichte zog sich denn auch wie ein

---

die „Mitglieder- und Teilnehmerliste“, Verhandlungen 1905: 37-48). Durch diese Liste wissen wir von 322 offiziell angemeldeten und zahlenden Teilnehmenden, darunter 43 Frauen. Zumeist handelte es sich dabei um Professorengettinnen, seltener -töchter – etwa Madeleine und Suzanne Réville – oder um die Ehefrauen erfolgreicher Basler Unternehmer. Über die kleine Anzahl an Teilnehmerinnen, die nicht über den Beruf eines Ehemannes definiert wurden, wissen wir ausser dem Namen wenig. Professorinnen nahmen nicht teil, wenn-gleich Frauen seit 1890 auch an der Universität Basel studieren durften.

roter Faden durch die Beiträge der Eröffnungssitzung und die Traditionskonstruktion der entstehenden Disziplin. Von Orelli war nicht der Einzige, der eine religiöse Rahmung der Veranstaltung, wie sie etwa durch die Grussworte des kantonalen Regierungsrats oder des Rektors der Universität vorgenommen wurden (A. Burckhardt 1905; C. Burckhardt 1905), relativierte und eine von der Theologie eigenständige Allgemeine Religionsgeschichte in Anschlag brachte. Daraus eine un durchlässige binäre Grenzziehung zwischen „religiöser Theologie“ und „säkularer Religionsgeschichte“ abzuleiten, greift allerdings zu kurz.

Die Tradition einer institutionalisierten Religionsforschung in Frankreich stark machend, hob der Präsident des Vorgängerkongresses von Paris, Albert Réville, der als Vertreter der französischen Regierung sprach, in seiner Grussrede stolz den politischen Willen zur Einrichtung der Religionsgeschichte hervor.<sup>3</sup> Auf der Basis des „intérêt continu que le département de l'instruction publique attache à l'ensemble de nos investigations historiques“<sup>4</sup> (Réville 1905: 62) habe sich in Frankreich eine Religionsforschung entwickelt, welche „s'opère indépendamment de toute confession religieuse ou dogmatique déterminée“ und, so fügte er hinzu, „qu'il n'a non plus rien de préventivement hostile à aucune doctrine, à aucune Église.“<sup>5</sup> (Réville 1905: 63) Aus der Historizität der Religion als grundlegender „Tatsache“ leitete sich für Réville das Programm, die „heilige Aufgabe“, ab: diese Geschichte im Dienst der Wahrheit umfassend zu erforschen, denn „l'amour de la vérité“ sei – nun theologisierte er – „un des éléments essentiels de l'amour de Dieu. On n'aime pas Dieu, l'idéal vivant, si l'on n'aime pas la vérité.“<sup>6</sup> (Réville 1905: 63) Réville hielt sich eng an seine Eröffnungsrede zum ersten religionsgeschichtlichen Kongress in Paris von 1900, in der er einen umfassenden Wahrheitsbegriff geltend gemacht hatte, welcher religiöse Wahrheiten nicht prinzipiell ausschloss und die Suche nach dieser Wahrheit überdies als eine „der Formen [...] der Liebe Gottes“ präsentierte (vgl. hierzu: Atwood 2025, in diesem Heft). Ebenso nah am Pariser Diskurs war auch Révilles abschliessende Konzeption der Religionsforschung als Förderin von Frieden und Toleranz (Réville 1905: 63).

<sup>3</sup> Die Singularisierung einer französischen Tradition der Religionsforschung mochten nicht alle Teilnehmenden unkommentiert stehenlassen. Dem Vertreter der schweizerischen Universitäten Edouard Montet, Genfer Alttestamentler und Koranübersetzer, war es in seiner kurzen Grussbotschaft offenbar ein Anliegen, daran zu „erinner[n]“, dass an schweizerischen Universitäten „seit langer Zeit [...] Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte errichtet worden sind, der erste an der von ihm vertretenen Universität Genf.“ (Montet 1905: 69) Und der liberale protestantische Theologe Heinrich Julius Holtzmann, der mit seinem Werk zu den synoptischen Evangelien (1863) der Zweiquellenhypothese zum Durchbruch verhalf und als Vertreter der Universität Strassburg sprach, liess es sich nicht nehmen, auf die disziplingeschichtliche Bedeutung seiner Universität hinzuweisen, an der „kein Geringerer zu ihrem Lehrkörper gehört, als Max Müller, an dessen Namen damals keiner der religionsgeschichtliche Spuren verfolgte, vorübergehen konnte.“ (Holtzmann 1905: 71).

<sup>4</sup> Übers.: „kontinuierliche[n] Interesse[s], das das Ministerium für öffentliche Bildung dem Gesamtbereich unserer historischen Untersuchungen entgegenbringt.“

<sup>5</sup> Übers.: „die unabhängig von jeder bestimmten religiösen oder dogmatischen Konfession stattfindet“ und „keinerlei vorgefasste Feindseligkeit gegenüber irgendeiner Lehre oder Kirche in sich birgt.“

<sup>6</sup> Übers.: „...die Liebe zur Wahrheit“ ist „ein wesentlicher Bestandteil der Liebe zu Gott. Man liebt Gott, das lebendige Ideal, nicht, wenn man die Wahrheit nicht liebt.“

In Sachen Wahrheit fielen die Worte des schwedischen Regierungsvertreters Nathan Söderblom zurückhaltender aus. Bezugnehmend auf Réville, der in Paris die Grundzüge der Religionsgeschichte als erarbeitet betrachtet hatte, betonte Söderblom strategisch, man stünde überhaupt erst am Beginn ihrer Erforschung (Söderblom 1905: 64) – womit die Notwendigkeit für einen breiten Kollegenkreis impliziert war. An den methodischen Konsens anknüpfend sah Söderblom allein im sich geschichtswissenschaftlichen Arbeitsweisen verpflichtenden Studium der Religionen den Garanten für die Religionsgeschichte als einer „science [...] strictement définissable“<sup>7</sup> (Söderblom 1905: 64), die von Verallgemeinerungen ebenso frei wie von religionsapologetischen oder religionskritischen Anliegen sein sollte:

“ En précisant sa méthode historique et en l’appliquant d’une façon de plus en plus rigoureuse, la science historique et comparative de la religion fera de plus en plus comprendre à ceux pour qui la religion est l’intérêt vital avant tout, mais qui envisagent si souvent avec crainte ou avec méfiance l’étude qui nous réunit ici, que nos recherches n’ont pas pour but de façonner en quelque sorte une espèce de religion ou bien de nous en débarrasser – mais de rendre, dans le miroir de la conscience scientifique, l’image essentielle du développement complexe de la vie religieuse.<sup>8</sup> (Söderblom 1905: 64)

Einmal mehr schien die Notwendigkeit zu bestehen, hervorzuheben, dass die vergleichende und historische Methode, auch wenn sie „rigoros“ zur Anwendung kommen sollte, keine Bedrohung darstellte. Das Objekt dieser Bedrohung war nicht Gott, sondern der religiöse Mensch. Dementsprechend wählte Söderblom seine abschliessenden Worte. Jeglichen Wahrheitsbegriff vermeidend, formulierte er die Zielbestimmung des Kongresses als soziales Anliegen: Der Kongress solle „les ouvriers de différents côtés“<sup>9</sup> – gemeint sind Experten auf verschiedenen Gebieten – einander näherbringen (Söderblom 1905: 65).

Die Forderung, bei der Betrachtung von Religion „rein wissenschaftlich“ zu argumentieren, war als methodischer Ausgangspunkt gesetzt. Der bereits in Stockholm strategisch wieder eingeführte generische Religionsbegriff (vgl. Abschnitt 2 der Einleitung) sollte der Konsolidierung der Allgemeinen Religionsgeschichte dienen. Dieser Begriff (re)generierte indes ein Problem, das die historischen Ansätze insgesamt aufwarfen: Wie liess sich eine Wahrheit *als Wahrheit* studieren, wenn man sie radikal zu historisieren forderte? Von der historischen Methode war diesbezüglich keine Antwort zu erwarten. Dementsprechend changierte die den Kongress rahmende Debatte, wie sie im Genre von Grussworten, Reden und Ansprachen innerhalb der „Offiziellen Eröffnungssitzung“ stattfand, zwischen der Inanspruchnahme methodischer Neutralität der historischen

<sup>7</sup> Übers.: als einer „streng definierbaren Wissenschaft.“

<sup>8</sup> „Durch die Präzisierung ihrer historischen Methode und deren immer rigorosere Anwendung wird die historische und vergleichende Religionswissenschaft zunehmend jenen, für die Religion das vornehmste Lebensinteresse darstellt, jedoch oft mit Angst oder Misstrauen auf die hier versammelte Forschung blicken, verständlich machen, dass unsere Untersuchungen nicht darauf abzielen, auf irgendeine Weise eine Art von Religion zu formen oder diese gar abzuschaffen – sondern das wesentliche Bild der komplexen Entwicklung des religiösen Lebens im Spiegel des wissenschaftlichen Bewusstseins wiederzugeben.“

<sup>9</sup> Übers.: „die Arbeiter aus verschiedenen Richtungen“.

Verfahrensweise und der Beteuerung: „Non vogliamo strappare la fede a nessuno, ne modificarla. [...] Noi studiamo il fenomeno meditabile dal filosofo, dal sociologo, dallo storico.“<sup>10</sup> (Linaker 1905: 68) Es liegt nahe, die so oft wiederholte Bestätigung dieser beiden Prinzipien als Eingeständnis ihrer Unvereinbarkeit zu lesen. Es ist denn auch kein Zufall, dass der Adressat dieser Bedrohung der religiöse Mensch ist. Bedeutsamkeit und Wahrheitsfrage wurden als persönliche menschliche Anliegen vom wissenschaftlichen Standpunkt unterschieden. Mit dieser Unterscheidung wurde ein epistemologisches in ein anthropologisches und soziales Problem überführt.<sup>11</sup>

Gemäss Lucian Hölscher liessen sich die Religionsverhandlungen der Basler Eröffnungsreden – ebenso wie die Beiträge auf Vorgängerkongressen – als Auseinandersetzungen mit der „ontologische[n] Kontradiktion“ begreifen, wie sie typisch für moderne Begriffsbildungen sei: die Gleichzeitigkeit, mit der ein *generischer* Begriff *Religion* die Existenz des Objekts, auf das er verweist, diskursiv postuliert und negiert (Hölscher 2015: 75). Damit werden zwei einander widersprechende Prinzipien zu vereinen versucht: der Anspruch auf empirische und theologische Wahrheit (Hölscher 2015: 87). Laut Hölscher war es der Transfer in eine geographisch oder historisch „entfernte Realität“, die es den Forschenden erlaubte (und bis heute erlaubt), religiöse Konzepte als real zu akzeptieren, ohne selbst an ihre Realität zu glauben (Hölscher 2015: 87-88), was umgekehrt bedeutet, die Validität des eigenen Glaubens weder thematisieren noch an der historischen Methodik messen zu müssen. War die durch Söderblom und andere vorgenommene Verschiebung ins Anthropologische demnach eine Strategie, die mit dem generischen Religionsverständnis verbundene ontologische Kontradiktion zu navigieren bzw. ihr auszuweichen? Diese Lesart bedient das Narrativ von der Gründung der Religionswissenschaft als Resultat eines Konflikts ideologischer Positionen, lässt allerdings das strategische Potenzial dieses Religionsbegriffs ausser Acht: Gerade *weil* Religion etwas Soziales ist, muss sie untersucht werden.

Wissenschaftspolitisch ging es um die Konsolidierung einer akademischen Disziplin. Liest man die Basler Tagung in diesem Licht, ergibt sich eine komplementäre Lesart der Eröffnungssitzung und ihrer Grussworte. Die Gleichzeitigkeit von historisierter und individualisierter Religion wurde trotz der bestehenden Problematik zur inklusiven Strategie, mit der die Anhänger von „Feuerbach oder Häckel“ (Orelli 1905: 55) ebenso wie Forschende verschiedener Denominationen und akademischer Fächer als Kollegenschaft konstruiert wurden. Bei aller Abgrenzung, die in Positionsbildung und Standpunktbestimmung lag, hatten die Organisatoren stets die Notwendigkeit von Kooperation und Austausch hervorgehoben und das Prinzip der empirischen religionsgeschichtlichen Alltagsarbeit gegenüber „monolithischer Theoriediskussion“ betont. Zweifellos waren die Vorträge hoch spezialisiert. Das auch der allgemeinen Öffentlichkeit zugängliche Forum mit Arbeitszimmern, die Poststation sowie das der Presse zur Verfügung gestellte Telegrafenbüro dokumentiert

---

<sup>10</sup> Übers.: „Wir wollen niemandem den Glauben rauben noch ihn verändern. [...] Wir studieren das Phänomen, das vom Philosophen, Soziologen und Historiker betrachtenswert ist.“

<sup>11</sup> Historisch war die Verschiebung von Gott zum Menschen nichts Neues. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts war sie, etwa mit der Umdefinition des Straftatbestands Blasphemie als soziales Delikt (Johannsen 2021), gesellschaftlich implementiert worden.

indes das integrative und vermittelnde Anliegen seitens der Organisatoren. Die Lokalpresse verwies ausdrücklich auf den „rein wissenschaftlichen“ Charakter der Veranstaltung, wiederholte jedoch ebenso nachdrücklich die Aufrufe zu akademischer Kollaboration im Geiste eines neuen, breiten Verständnisses von Religion als einem der „mächtigsten Faktoren im Kulturleben der Völker.“ (*National-Zeitung*, 1. September 1904: 1) „Man hat immer mehr eingesehen“, berichteten die *Basler Nachrichten*,

“ welche ungeheure Macht im Leben der Völker ihre Religion gewesen ist und noch ist. [...] Aus aller Herren Ländern [sic] sind Vertreter gekommen, selbst aus Japan, Indien und Australien. [...] Das Objekt unserer Forschung [...] ist ein so hoher Gegenstand und bereitet so große Schwierigkeiten, daß eine Vereinigung aller arbeitenden Kräfte [...] wohl am Platze ist.“ (*Basler Nachrichten und Intelligenzblatt der Stadt Basel*, 31. August 1904: 1)

Die Erforschung des „Menschheitsphänomens Religion“ erforderte Kooperation. Vor dem Hintergrund des universitäts- und wissenschaftspolitischen Anliegens, eine neue Disziplin zu implementieren, wäre der Verweis auf die Wissenschaftlichkeit der Veranstaltung weniger als Abgrenzung und mehr als Integrationsstrategie zu lesen. Beim Abschiedsbankett beschwore Alfred Bertholet denn auch einen Gemeinschaftsgeist unter den Teilnehmenden. Die akademische Disziplin trat dabei selbst in die Religionsgeschichte ein:

“ ,Ich kenne in der Wissenschaft keine Gegner, sondern nur Mitarbeiter‘. Hochverehrte Anwesende! ich bin geneigt, es als ein günstiges Omen zu deuten, dass den Schluss unseres Kongresses ein Bankett bildet, wissen wir ja doch, was, religionsgeschichtlich betrachtet, gemeinsames Essen und Trinken zu bedeuten hat: Es ist eine alte Meinung, dass die, die einmal zusammen von der gleichen Speise und vom gleichen Trank gekostet haben, fortan ein starkes Band verbindet einer gewissen, unzerstörbaren geistigen Freundschaft und Verwandtschaft. Eine alte Meinung ist es wohl, für deren guten Sinn eine nivellierende Kultur uns vielleicht nur allzu stumpf gemacht hat. Aber als gute Historiker, die auch die Vergangenheit zu Leben und zu Wirklichkeit zu erwecken verstehen, lassen wir sie, für einen Augenblick nur, wieder wahr werden, – und wir werden uns heute trennen als solche, die den Bund der geistigen Verwandtschaft eingegangen sind. [...] [S]ie wird für unsere Wissenschaft ihre Früchte tragen. (Bertholet 1905: 31-32)

Über ihr geteiltes Interesse am Gegenstand Religion sowie dessen historischer Untersuchung als methodischem Konsens sollte eine *Kollegenschaft* vereint werden. Unter dem Dach eines hinreichend umfassenden Begriffs *Religion* liessen sich Gelehrte aller Konfessionen und Fachrichtungen dazu bringen, sich als wissenschaftliche Gemeinschaft zu verstehen. Pluralität wurde zum Aspekt der *disziplinären* Arbeit.

Bildete der generische Religionsbegriff die konzeptuelle Voraussetzung für die Möglichkeit der Entstehung der Allgemeinen Religionsgeschichte bzw. der Religionswissenschaft als autonomer Disziplin, waren Integration und inklusive Rhetorik die Mittel, der „erfreulich aufstrebende[n]“

Religionsgeschichte einen Expertenkreis zuzuweisen, der die Notwendigkeit ihrer Etablierung im akademischen Fächerkanon kollektiv verkörperte. Universitätspolitisch war in Basel ein weiterer wesentlicher Schritt zur Professionalisierung der Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft getan. War der generische Religionsbegriff 1897 in Stockholm strategisch grundgelegt und 1900 in Paris als Tatsachenstudium beworben worden, wurde dieses Studium 1904 in Basel einer Kollegenschaft überantwortet und damit institutionell konsolidiert. Integration war die strategische Entscheidung auf dem Weg der akademischen Verwissenschaftlichung von Religion; *Verwissenschaftlichung* erforderte, die „ontologische Kontradiktion“ nicht nur zu akzeptieren bzw. sie zu transferieren, sondern sie aktiv zur Gründung und institutionellen Verankerung der neuen Disziplin fruchtbar zu machen.

### **Verwissenschaftlichung und ihre Genres**

*Verwissenschaftlichung* ist kein neuer Begriff in der Wissenschaftsgeschichtsschreibung. In einem 1978 erschienenen Sammelband zu den Dynamiken von Naturwissenschaft und Technik beschrieb Judy Sadler die Entstehung der modernen Medizin als „involving struggles for authority which are both scientific and ‚political‘ in nature.“ (Sadler 1978: 177) Dieser von ihr als Verwissenschaftlichung bezeichnete Prozess steht in Wechselwirkung mit der Institutionalisierung (des Berufsverbands bzw. der Berufsvereinigung) und der Verhandlung dessen, was medizinisches Wissen und medizinische Praxis sei („medical ideologies“) (Sadler 1978: 178). Damit verbinden sich notwendig Kontroversen um die für (medizinische) Wissensproduktion und Wissensweitergabe zuständigen Autoritätsinstanzen (Sadler 1978: 208). Ergänzend zu Sadlers (vor-)diskursivem Ansatz definierte Peter Weingart Verwissenschaftlichung im selben Sammelband als graduellen gesamtgesellschaftlichen Prozess der Etablierung von Systematizität als Kriterium wissenschaftlicher Wissensproduktion (Weingart 1978: 256-257). Das wissenschaftliche Wissen diffundiert dann in gesellschaftliche Prozesse (ökonomische Entwicklung, Spezialisierung und Arbeitsteilung) hinein (Weingart 1978: 280). Kritische Reflexion erfuhr diese Wechselwirkung unter dem Stichwort „Verwissenschaftlichung der Lebenswelt.“ (Schnädelbach 1983: 89, unter Rückgriff auf Walter Schulz) Wissenschaft wurde dabei als Akteur in einem umfassenden gesellschaftlichen Prozess beschrieben und situiert, insofern wissenschaftliches „Expertenwissen“ funktional (Schnädelbach 1983: 89-90) und strukturell auf die eigene Gesellschaft bzw. deren Funktionsbereiche zurückwirke (Raphael 1996). Auch in der Religionswissenschaft ist der Begriff der Verwissenschaftlichung als Perspektive für die Wissenschaftsgeschichtsschreibung fruchtbar gemacht worden (Kippenberg 1991; Stausberg 2007; von Stuckrad 2014). Die Prozesshaftigkeit und Diskursivität von *Religion* und *Wissenschaft* sind dabei gesetzt; Wissenschaftlichkeit wird zur Positionierungsarbeit, deren Historizität und Relativität fallspezifisch zu analysieren sind (Gieryn 1983, 1999; Metzger 2011).

Unser Verständnis von Verwissenschaftlichung knüpft eng an diese Überlegungen und Erkenntnisse an. Als Ausgangspunkt dient uns die Frage, wie Akteure in spezifischen historischen, politischen und sozialen Kontexten einen Gegenstand als wissenschaftlichen Gegenstand herzustellen

versuchen (Gripentrog-Schedel 2025, in diesem Heft). Wissenschaftlichkeit bleibt dabei stets ein Anspruch, der erhoben oder bestritten wird, indem auf bestimmte, den diskursiven Rahmen konstituierende Marker verwiesen wird – etwa Beobachtbarkeit, Analysierbarkeit oder Systematizität einer Analyse. Mit der diskursiven Perspektive verbunden ist die Einsicht, dass damit nicht allein eine Arbeitsweise definiert, sondern auch der Gegenstand einer Betrachtung hervorgebracht wird. Identifikation und Konstruktion sind dabei nur schwer zu unterscheiden. Als Beispiel mag die frühe religionshistorische Forschung dienen: Im Medium vergleichender Religionsgeschichtsschreibung wurde Religion zunächst als empirischer Gegenstandsbereich konsolidiert; die sich aus den Religionsgeschichten vermeintlich ergebenden Themenfelder bildeten zugleich die „Präsentationsmatrix“ (Mohn 2004: 379) der jungen Disziplin, und über das Genre Lehrbuch wurde diese Matrix verbreitet und historiographisch verankert. Diese Wechselseitigkeit ist von uns stets mitgedacht. Sie verbindet sich mit der Prämissen, Verwissenschaftlichung als dynamischen Prozess und als soziale Praxis zu verstehen, deren Analyse kultur-, begriffs-, diskurs- und wissenschaftsgeschichtliche Perspektiven verbindet. Linearität nehmen wir genauso wenig an, wie Anfangs- oder Endpunkte.

Als heuristisches Instrument gehen wir von Verwissenschaftlichungen von Religion bzw. Religionskonzepten aus, die grob mit zwei in Wechselwirkung stehenden religionstheoretischen Zugängen verbunden sind: reduktive und generische. Die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelten religionstheoretischen Ansätze kulminierten in radikaler Reduktion und Naturalisierung. Ihnen zufolge war Religion keine eigenständige Größe, sondern ein Epiphänomen historischer, sozialer, ökonomischer, psychologischer und kognitiver Entwicklungen. Mit der Feuerbach'schen Einsicht einer kompensatorischen Funktion von Religion schien der Reduktionismus ein für alle Mal gesetzt, so dass die *philosophische Kritik der Religion* 1844 von Karl Marx für abgeschlossen erklärt wurde. Diesen Prozess verstehen wir als die *eine* Verwissenschaftlichung von Religion. Sie wurde sofort bezweifelt und revidiert. Gesellschaftspolitisch war die „religiöse Frage“ keineswegs beendet. Zudem wurde ab Mitte des Jahrhunderts erneut erbittert über den Aussagehorizont und die weltanschaulichen Konsequenzen der sich etablierenden Naturwissenschaften gestritten. Die mit dem philosophischen Materialismus gezogenen Grenzen von Wissenschaft und Religion standen ab der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auch religions-theoretisch massiv in Frage. In dieser *zweiten* Verwissenschaftlichung lässt sich eine semantische Umkehr von reduktiven zu generischen Begriffsverständnissen beobachten, in deren Verlauf Religion wieder zu einer eigenständigen Größe erklärt wurde. Dieses generische Religionskonzept bildete die Grundvoraussetzung für die spätere Entstehung und Etablierung von *Religionsgeschichte* bzw. *Religionswissenschaft* als eigenständige akademische Disziplinen, war zugleich aber methodologischer Stachel im Fleisch.

Institutionell wurde der generische Religionsbegriff vor allem auf dem *Religionsvetenskapliga Kongressen*, der vom 31. August bis 4. September 1897 in Stockholm, Schweden, stattfand,

grundgelegt.<sup>12</sup> Den Auftakt der Veranstaltung bildete das explizite Anliegen, den Religionsbegriff neu zu bestimmen (Schéele 1898), eine Forderung, die vor dem Hintergrund des in Skandinavien lange Zeit den Religionsdiskurs bestimmenden religionskritischen *Modernen Durchbruch* (Johannsen 2013) gelesen werden muss. Aus dieser Arbeiter- und Intellektuellenbewegung (Johannsen 2023) waren schon in den frühen 1870er Jahren Aufrufe zur Ersetzung der Theologie durch eine Religionswissenschaft ergangen, in der religiöse Vorstellungen systematisch durch soziale und psychologische Mechanismen erklärt werden sollten. Die in Stockholm versammelten For- scher verfolgten damit nicht einfach ein theologisches Anliegen, vielmehr handelte es sich um eine wissenschaftspolitische Frage. Mit einer reduzierbaren Religion liess sich nicht für staatlich finanzierte Lehrstühle argumentieren. Der vorgeschlagene „wissenschaftliche“ Religionsbegriff benötigte eine alternative diskursive Struktur. Er war nicht länger als Frage geeignet – warum glauben Menschen, wo hat Religion ihren Ursprung, warum haben Menschen besondere Erlebnisse –, sondern sollte als Antwort fungieren: Warum halten Gesellschaften zusammen, warum entwickelt sich die Wirtschaft in bestimmten Gesellschaften rascher? – Religion sollte die Antwort sein, und damit die gesellschaftliche Notwendigkeit einer eigenständigen Religionswissenschaft unterstreichen. Entsprechend war nicht die Religionskritik Gegenstand der zentralen Verhandlungen in Stockholm, sondern „unserer Zeit Schmerzenskind“, die Sozialdemokratie (Martensen Larsen 1898: 524; programmatisch auch: Söderblom 1898): Der generische Religionsbegriff musste aufzeigen, dass eine religionslos konzipierte Gesellschaftsform nicht tragfähig ist; dass, wer Gesellschaft sagt, auch Religion denken muss.<sup>13</sup>

Im vorliegenden Sonderheft werden Aspekte solcher Dynamiken exemplifiziert. Unsere Beiträge werfen Schlaglichter auf Verwissenschaftlichungen von Religion und Religionskonzepten sowie auf die gesellschaftlichen Orte dieser Verwissenschaftlichungen. Geographisch bleibt unsere Geschichte überwiegend auf Europa und historisch auf den Zeitraum vom frühen 19. bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezogen. Wir spannen einen Bogen von den sozialgesellschaftlichen Voraussetzungen für die Entstehung reduktiver Religionskonzepte bis zur strategischen Formulierung generischer Religionskonzepte im Kontext der (Selbst-)Disziplinierung der entstehenden Religionswissenschaft *als Wissenschaft*. Einen Schwerpunkt bilden Analysen der ersten Kongresse für Religionswissenschaft bzw. ihrer Bindestrichdisziplinen Religionssoziologie, Religionspsycho- logie sowie Islamwissenschaft in ihren kultur- und gesellschaftspolitischen Kontexten des frühen 20. Jahrhunderts. Auf den Konferenzen wurde ein Gegenstand Religion erarbeitet und dessen Erforschung institutionalisiert, professionalisiert und normiert. Dieser kontroverse, keineswegs

---

<sup>12</sup> Im Gegensatz zu den späteren Kongressen ist der Stockholmer Kongress vollständig dokumentiert, inklusive der Debatten und Redebeiträge der Zuhörerschaft (Fries 1898).

<sup>13</sup> Wir danken Dirk Johannsen für alle Hinweise zum Stockholmer Kongress sowie für die Referenzen. Weitergehende Forschung könnte das klassische Narrativ von der Gründung der Religionswissenschaft als Resultat eines Konflikts ideologischer Positionen – religiöser (bzw. theologischer) einerseits und wissenschaftlicher andererseits (Sharpe 1975; Capps 1973: 170-171; anklingend auch bei Lannoy 2020: 4) – relativieren und konfessionsorientierte wissenschaftshistorische Deutungen (Hjelde 2010; Zolotukhin 2024) ergänzen und kontextualisieren.

linear verlaufende Prozess stand stärker als bislang reflektiert mit alltagspolitischen Debatten in Verbindung. Die diesem institutionellen Verwissenschaftlichungsprozess vorausgehende gesellschaftliche Vergegenständlichung von Religion wird exemplarisch gesondert reflektiert.

Der Materialbestand unserer Analysen reicht von Programmschriften über persönliche Korrespondenzen zu Kongressakten, welche neben den wissenschaftlichen Fachvorträgen auch Planungsdokumente, Einladungsschreiben, Teilnehmendenlisten, Grussworte und Tischreden sowie mitunter sogar die Diskussionen der anwesenden Teilnehmerschaft dokumentieren; ferner Antrittsvorlesungen, akademische Zeitschriften, Lexika und Handbücher, disziplinäre Einführungen, Rezensionen sowie Tagungsberichterstattungen und weitere Beiträge in zeitgenössischen Medien. Sie alle betrachten wir als gleichberechtigte Genres der Verwissenschaftlichung. *Genre* möchten wir dabei ausdrücklich nicht als Bezeichnung für unterschiedliche Texttypen oder als reine Textgattung verstanden wissen, sondern als „both organizing and generating kinds of texts and social actions“, die „in complex, dynamic relation to one another“ stehen (Bawarshi 2010: 4, zit. n. Gripentrog-Schedel 2025: 171). Als aktive Ausdrucksform oder „Erörterungsmedium“, in dem etwa Modelle von Gesellschaft abgewogen und voneinander abgrenzt werden, ist das Genre mehr als eine stilistische Präferenz in der Wahl zur Verfügung stehender Texttypen. Genres tragen klassifizierenden *und* modellierenden Charakter, sie sind zugleich deskriptiv *und* präskriptiv (Kirsch 2025, in diesem Heft).

Dieser erweiterte Genrebegriff bildet die Grundlage unserer Verwissenschaftlichungsgeschichten von Religion in konstellationsgeschichtlicher Perspektive. Unsere Fallstudien werten Quellen aus, die nicht allein Einzelpositionen, sondern Debatten abbilden. Der Fokus liegt dabei auf den Schnittstellen zwischen Akademie, Staat und öffentlichen Foren sowie halb-öffentlichen Vereinigungen und Gruppierungen, in denen, vereinfacht gesagt, über *Religion* und ihren Grenzen geredet und nachgedacht wurde. Dabei handelt es sich zweifellos um Intellektuellendebatten. Allerdings gehen wir mit der Ausweitung auf verschiedene soziale Milieus und gesellschaftliche Schnittstellen als Ausgangspunkt unserer Studien von einem erweiterten Intellektuellenbegriff aus, mit dem das Reden über Religion nicht allein einer Funktionselite vorbehalten und auf die klassische Akademie begrenzt bleibt. Mit dem Religionssoziologen Wolfgang Essbach definieren wir Intellektuelle als „Leute, die hauptberuflich, nebenberuflich oder gelegentlich geistige, d.h. immaterielle Arbeit ausführen und die sich für die Resultate ihrer Arbeit, d.h. für Schriften und Werke, ein Publikum suchen.“ (Essbach 2014: 23) Die Religionsdeutungen und -konzeptualisierungen der von uns untersuchten Akteure sowie die darin sichtbar werdenden „Verunsicherungen in Sachen Religion“ (Essbach 2014: 24) und – so ergänzen wir – Verunsicherungen in Sachen Wissenschaft stehen im Zentrum unserer Analysen zur wechselseitigen Bezogenheit von Religions- und Wissenschaftskonzepten im Spiegel ihrer Genres.

## Übersicht und Kontextualisierung der Beiträge

Anja Kirsch (2025) untersucht Formierungsbedingungen der modernen Unterscheidung von *Religion* und *Politik* als voneinander unabhängige gesellschaftliche Domänen am Beispiel von Programmdiskussionen europäischer Sozialrevolutionäre im frühen 19. Jahrhundert. Den Ausgangspunkt ihrer Analyse bildet ein sozialutopischer Diskurs: die Frage nach der guten, gerechten, zukünftigen Gesellschaft, wie sie in den 1830er und 1840er Jahren aufkam, als sich im Nachgang der Französischen Revolution vielfältige Protestbewegungen gegen Monarchie, Unterdrückung und Zensur formierten und politische Partizipation, Presse- und Meinungsfreiheit forderten. Diese Forderungen verbanden sich mit Entwürfen einer idealen Gesellschaft. Die protestierenden Gruppen publizierten ihre Anliegen in Programm- und Flugschriften und – über inhaltliche Differenzen hinweg – im Format des Katechismus. Das heute als Grundlagendokument des säkularen Kommunismus geltende *Manifest der kommunistischen Partei* sollte eigentlich als *Kommunistisches Glaubensbekenntnis* erscheinen.

In der historischen Forschung zur frühen Arbeiterbewegung ist diese Adaption des katechetischen Formats als Beleg für eine Verschränkung von „religiöser“ und „sozialer Frage“ rezipiert worden, woran sich bis heute zwei konkurrierende Deutungen anschliessen: Die Frage, ob die Programmschriften religiös oder säkular sind, wurde gleichbedeutend mit der Frage, ob sie Ausdruck eines religiösen Unterbaus oder pragmatisch-verweltlichte Aneignung einer Formhülse seien. Die Klassifizierungsfrage der Texte wurde zur Stellvertreterfrage für die wesenhafte Einordnung einer Bewegung. An diesem Punkt setzt Kirsch an. Anstelle einer Klassifikation sozialrevolutionärer Programmschriften als religiös oder säkular rekonstruiert sie eine Verunsicherung: Sie fragt, weshalb ein Genre, das seit dem 18. Jahrhundert die Vermittlungsstrategien von aufklärerischen, dann republikanischen und schliesslich frühsozialistischen Anliegen geprägt hatte, plötzlich infrage steht, und was dieser „Genrezweifel“ über die Entstehungsbedingungen der modernen Differenzierung von Religion und Politik aussagt.

Historiographisch knüpft Kirsch an sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven an. Sie verortet die Frage, wie Klassifikationsschemata entstehen, in der Erfahrung und Wahrnehmung von Akteuren in spezifischen Debattenkontexten, weniger in theoretisch gewonnenen Einsichten oder Ideen. In Anlehnung an und Abgrenzung von Reinhard Koselleck kehrt sie dessen Prämissen – Erfahrungen brauchen Begriffe (Koselleck 2010: 58) – um: Eine Erfahrung, die zunächst nicht in Worte gefasst werden kann, bildet die Voraussetzung für Konzeptbildung. Ihre *Begriffsgeschichte des Vorbegrifflichen* sucht konzeptuelle Suchbewegungen und klassifikatorische Verunsicherungen in ihrem eigenen Recht zu beschreiben, als konstitutiven Teil von Grenzziehungsprozessen zu reflektieren und das Erkenntnispotential des „Übergangsphänomens“ (Wolfgang Essbach) für die Debatte um kategoriale Unterscheidungen wie die religiös/säkular-Differenzierung fruchtbar zu machen. Im Anschluss an religionswissenschaftliche Forschungen zu Säkularität (Kleine/Wohlrab-Sahr 2021) entwickelt Kirsch einen Zugang zu vorbegrifflich bleibenden Unterscheidungen, der sich auf den Übergang von einer formalen Gewissheit zur Ungewissheit, als das katechetische

Genre ambivalent zu werden beginnt, konzentriert. Quellenreichtum und Detailfülle dokumentieren die Dynamik dieses Übergangsraums, in welchem sich Sozialrevolutionäre mit ihren Entwürfen der Idealgesellschaft nahezu überboten. So vielfältig, widersprüchlich und mitunter reversibel deren Positionierungen auch und gerade im Hinblick auf die Religionsfrage waren: In ihrer Positionierungsarbeit mit- und gegeneinander wird die Entstehung eines Konkurrenzraums sichtbar, der später als *Politik* identifiziert und von *Religion* unterschieden wurde.

Die von Kirsch beschriebene Entstehung der „Domänenlogik“ – die Unterscheidbarkeit von Religion von anderen Domänen von Gesellschaft – bildet eine Grundvoraussetzung für die Entstehung der Religionswissenschaft als autonomer akademischer Disziplin. Während Kirsch mit ihrem Fokus auf die Entstehungsbedingungen der Unterscheidungsprämissen gewissermassen die Vorgeschichte der akademischen Religionsforschung adressiert, beschäftigen sich die darauffolgenden Beiträge mit Aspekten der Institutionalisierung und Selbstdisziplinierung der Religionswissenschaft und ihrer Nachbardisziplinen. Einen Kontext bildet das Konferenzwesen. Dieses fand seinen Ausgangspunkt wiederum in den sozialen Diskursen des 19. Jahrhunderts: Bereits mit dem Wiener Kongress hatte sich das politische Leben in Europa internationalisiert. Ab Mitte des Jahrhunderts etablierte sich die Konferenz zudem als das Format, in dem sich führende soziale Bewegungen (Sozialismus und Kommunismus, Säkularismus und Freidenkertum) konstituierten. Mit dem Kongresswesen übernahm die Wissenschaft eine Form, die im religiösen und, ab 1850, im politischen Diskurs fest etabliert war (Fuchs 1996: 159-162).

**David Atwood** (2025) zeichnet in seinem Beitrag die frühe Religionsforschung in Frankreich im Zeitraum von 1879 bis etwa 1905 nach und erläutert, wie sich im Kontext der Dritten Republik in Abgrenzung von der Theologie eine neue Disziplin zu formieren beginnt, die zwischen Kontinuität und Abgrenzung changierte. Unter Einbeziehung wissenschaftlicher Institutionen und Genres – allen voran Antrittsvorlesungen, Zeitschriften, Lexika und Kongresse – skizziert Atwood zunächst die Bedingungen für die Verwissenschaftlichung der Religionsforschung, die anschliessend exemplarisch an zwei Vertretern vertieft wird: Léon Marillier, der als Mitherausgeber der ersten genuin religionshistorischen Zeitschrift *Revue de l'Histoire des Religions*, Mitveranstalter des „ersten Kongresses für Religionsgeschichte“ 1900 in Paris und erster Lehrstuhlinhaber für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ an der École Pratique des Hautes Études für die Institutionalisierung der Religionsforschung steht, und sein Nachfolger Marcel Mauss, mit dem sich Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und -soziologie in Frankreich konsolidierten.

In Anlehnung an Ludwik Flecks Soziogenese wissenschaftlichen Wissens, welche die Bedeutung von Denkkollektiven anstelle von Individualideen hervorhebt, definiert Atwood Verwissenschaftlichung als „kollektive, intra- und interdisziplinäre Herstellung wissenschaftlicher Tatsachen.“ Er orientiert seine wissenschaftsgeschichtliche Darstellung an Flecks genrebezogener Systematisierung wissenschaftlichen Wissens – der Zeitschriftenwissenschaft, Handbuchwissenschaft und schliesslich der populären Wissenschaft –, die im Medium von Zeitschriften und Handbüchern, Lexika und Lehrbüchern Verbreitung findet. In Ergänzung zu Fleck umfasst seine Analyse insbe-

sondere die die erste Generation begleitende Ausrichtung und Wertebasis der Religionswissenschaft sowie die Frage nach der institutionellen Verankerung und soliden Finanzierung von Wissenschaftsstrukturen. Atwoods wissenschaftsgeschichtlicher Beitrag fokussiert damit die Frühgeschichte der *institutionalisierten* Religionsforschung, deren Chronologie er in Anlehnung an Despland (2001) und Henriet (2020) anhand von vier Daten skizziert.

Insgesamt stand die neue Disziplin in Frankreich im Sturm einer polarisierten Debatte. Politisch positionierten ihre Vertreter sich auf der republikanischen Seite; die Religionswissenschaft sollte an der Entwicklung einer *morale laïque* teilhaben und in doppelter Abgrenzung von Religionskritik einerseits und religiöser Apologetik andererseits als Schule der Toleranz fungieren, womit die Disziplin keineswegs politisch neutral konstituiert wurde. Diese Konfliktlage bildete den Hintergrund, vor dem sich der 1900 in Paris abgehaltene Religionskongress als „erster“ Kongress für Religionsgeschichte präsentierte. Einerseits sollte in Paris die Religionsgeschichte als Tatsachenstudium etabliert werden; andererseits definierten die Kongressteilnehmer besonders in Abgrenzung zum Vorläuferkongress in Stockholm den Zugang zu diesem, ihrem Tatsachenmaterial, als „desinteressierte Suche nach der Wahrheit“, was religiöse Wahrheiten ebenso wenig ausschloss wie die „religiöse Valorisierung“ der eigenen Arbeit. Die Gründung der Religionswissenschaft in Frankreich war ein staatspolitisches laizistisches Anliegen, deren Vertreter sich gegen verschiedene externe Konfliktparteien und deren Indienstnahme zu behaupten hatten. Fachinterne Diskussionen und die Entwicklung der verschiedenen wissenschaftlichen Genres sind vor diesem Hintergrund nicht nur Teil der Institutionalisierungsgeschichte und der Selbstbehauptung der noch jungen Disziplin Religionswissenschaft, sondern reflektieren immer auch die zentralen staatspolitischen Debatten dieser Zeit.

Auf die Analyse des Pariser Religionskongresses folgt mit den Beiträgen von Lorenz Trein (2025) und Stephanie Gripenrog-Schedel (2025) ein erweiterter Blick auf religionsbezogene Tagungen und ihre kolonial- und parteipolitische bzw. wissenschaftsdifferenzierende Bedeutung.

**Lorenz Trein** (2025) untersucht die Verhältnisbestimmung von Wissenschaftlichkeit und Religion im Kontext der deutschen Kolonalkongresse von 1905 und 1910 am Beispiel der dortigen Debatte über den Islam. Die Kongresse wurden von der im zweiten deutschen Kaiserreich gegründeten Deutschen Kolonialgesellschaft (DKG) veranstaltet, deren Mitgliedenschaft sich federführend aus Adel, Grossunternehmer- und Beamtenstum speiste. Offiziell war die Kolonialgesellschaft zivilgesellschaftlich organisiert und somit kein Teil des Staatsapparats. Gleichwohl beanspruchten ihre Vertreter die (Mit-)Gestaltung der deutschen Kolonialpolitik. Mit dem Reichstagsgebäude in Berlin als Veranstaltungsort waren beide Kongresse prominent platziert; ihr Adressatenkreis reichte vom Bildungsbürgertum und von Repräsentanten aus der Wirtschaft über staatliche Einrichtungen in Wissenschaft, Justiz und Militär zu Kirchen und Missionen. Dementsprechend vielfältig war die Debattenlage. Auf der Basis der Kongressakten von 1905 und 1910 rekonstruiert Trein, wie über die kontrovers diskutierte Frage nach der Nutzbarmachung des Islam für koloniale Anliegen – die „Islamfrage“ – Verständnisse von Religion, Politik und Wissenschaft in Anschlag

gebracht und ausgehandelt wurden, und wie in diese Aushandlungsprozesse die Verhältnisbestimmung von Missions- und Religionswissenschaft eingelassen war. Im Ergebnis mündeten beide Kongresse in Absichtserklärungen zur Eindämmung des Islam in den deutsch-afrikanischen Kolonien. Dafür musste allerdings geklärt werden, ob es sich beim Islam überhaupt um eine Religion oder nicht eher um einen kulturellen Entwicklungsfaktor (oder Entwicklungsverhinderungsfaktor) handele.

In den konzeptuellen Debatten der Kolonalkongresse wurde folglich das semantische Feld *Religion* bzw. *Weltreligionen* kartiert. Gleichzeitig lassen sich vielfältige Wissenschaftsansprüche beobachten: Islamverständnisse sowie Islamkritik wurden pariert in – gegenseitigen – Vorwürfen von „Parteilichkeit“ und „Unwissenschaftlichkeit“. Die Nutzung missionarisch gewonnenen Quellenmaterials für religionswissenschaftliche Arbeit sowie die im Genre des geteilten Fachorgans (*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*) bestehende institutionelle Verschränkung von Missions- und Religionswissenschaft stützten einen Wissenschaftlichkeitsanspruch, der seitens missionarischer Arbeiten erhoben wurde. Über diesen Anspruch positionierten sich Missionare als führende Akteure der Kolonialpolitik, was scharfen Widerspruch erregte. In der Kontroverse um das kolonialpolitische Primat – ökonomische Interessen (also Ausbeutung) oder kulturelle/religiöse Interessen (Mission) – schien auch die Trennung von Staat und Religion auf, die erneut unter Berufung auf Wissenschaftlichkeit und Objektivität eingefordert oder abgelehnt wurde. Im letzten Schritt seiner Argumentation bezieht Trein die Verhältnisbestimmung von Wissenschaftlichkeit und Islam auf den zeitgenössischen politischen Kontext. Im Rahmen von Kolonialismuskritik und Forderungen nach Gleichheit kultivierten sozialdemokratische und kommunistische Kreise ein Gegenbild des Islam als emanzipatorische Kraft und politische Alternative zum Kapitalismus, das einmal mehr über einen – nun parteipolitisch instrumentalisierten – Wissenschafts- und Unparteilichkeitsanspruch plausibilisiert werden sollte. Im Ergebnis wirft Treins Beitrag die Frage nach vielfältigen Grenzverläufen und Unterscheidungen von Wissenschaft und Religion auf, in welche das Emanzipationsnarrativ einer nicht-theologischen Religionswissenschaft (Edmund Hardy, Joachim Wach) als Teil der Aushandlungsprozesse von Wissenschaftlichkeit an der Epochenschwelle um 1900 eingelassen war.

**Stephanie Gripenrog-Schedel** (2025) skizziert die Verwissenschaftlichung von Religion in der frühen Religionspsychologie des deutschsprachigen Raumes am Genre der psychologischen Fallgeschichte. Im Fokus steht die vergleichende Analyse der ersten beiden internationalen, als religionspsychologisch bezeichneten Kongresse 1930 in Erfurt und 1931 in Wien. In expliziter Anlehnung an die Nummerierungspraxis der religionswissenschaftlichen Kongresse beanspruchten beide Veranstalter, die jeweils „erste“ religionspsychologische Konferenz auszurichten. Methodisch standen sich in Erfurt und Wien zwei Schulen – die experimentelle vs. die verstehende Religionspsychologie – gegenüber. Gemein war den Veranstaltungen die scharfe Abgrenzung von reduktionistisch-materialistischen Religionsverständnissen, wie man sie durch „liebenswürdige Freidenker der aggressiven Sorte“ wie James Henry Leuba auf dem internationalen Kongress für

Psychologie 1926 in Groningen vertreten gesehen hatte. Die Fallgeschichte spielte dabei eine zentrale Rolle.

Grundsätzlich hatte sich die frühe religionspsychologische Literatur im Medium der Fallbeschreibung konturiert, insofern alle frühen Programmschriften sich mit Fällen befasst hatten. In Erfurt dominierte dann die Debatte um die Geschehnisse im bayrischen Konnersreuth, wo die kränkelnde Bauernmagd Therese Neumann nach wundersamer Heilung ab 1926 Stigmata an ihrem Körper aufwies, angeblich nahrungslos blieb und regelmässig Visionen empfing. Der Kasus war von Anfang an kontrovers diskutiert worden und wurde später im Nationalsozialismus politisiert. In Erfurt diente er der Selbstdisziplinierung der Religionspsychologie als Wissenschaft, die zwischen der Forderung nach streng experimenteller Erforschung der Geschehnisse und der Absage an materialistische und übernatürliche Deutungen changierte. Mit dem in Wien dominierenden methodischen Primat des Verstehens erwies sich die experimentelle Methode allerdings als unbrauchbar. Im Vordergrund stand das Individuum und dessen Erfahrung. Den thematischen Fokus bildete hingegen der „Unglaube“. War in Erfurt ein aufsehenerregender Einzelfall Gegenstand der Auseinandersetzungen, rückte in Wien die Aussagekraft des Einzelfalls ins Zentrum. Handelte es sich beim Unglauben wie beim Glauben um ein *sui generis* Phänomen? Der Bedrohungsgehalt der Frage wurde durch Vorträge entschärft, die Areligiosität dokumentierten, diese Dokumentation aber dazu nutzten, zu erläutern, wie Unglaube zu vermeiden oder pädagogisch zu überwinden sei. Die Empirie wurde in den Dienst von Prävention und Behandlung gestellt.

Gripentrog-Schedel zeigt, wie die Vertreter der Religionspsychologie ihren Gegenstand im Genre der Fallgeschichte verwissenschaftlichten – also als empirisch beschreib- und analysierbaren Gegenstand herstellten. In Auseinandersetzung mit Fällen von Religion bzw. Unglauben wurde die methodologische Grundlegung der jungen Disziplin verhandelt und der religionspsychologische Methodenapparat differenziert. Zugleich wurden im Medium der Fallgeschichte Religion bzw. die Grenzen von Religion erörtert. Dabei zeichnete sich derselbe Grundkonflikt ab, der bereits für die frühen religionswissenschaftlichen Kongresse bestimmt gewesen war: Auf der Basis eines Religionsverständnisses, das Religion zum Epiphänomen menschlicher Emotionen und Bedürfnisse erklärte, liess sich eine *Religionspsychologie* nur schwer begründen. Dementsprechend grenzten sich die ersten religionspsychologischen Kongresse von reduktiven Religionsverständnissen ab. Diese wurden konzeptuell gerade dadurch ruhiggestellt, dass sie als *zu* psychologisch galten und fortan als „psychologistisch“ bezeichnet wurden. In Wien wurde diese Abgrenzungsdebatte vorläufig beendet, indem Religion als irreduzibles Faktum reetabliert wurde, ohne dass dabei das Primat der Empirie aufgegeben werden sollte. Dieses Spannungsverhältnis, so Gripentrog-Schedel unter Verweis auf Lucian Hölscher (2015), macht die religionspsychologischen Debatten zu einem Paradebeispiel für die ontologische Widersprüchlichkeit des modernen Konzepts Religion, das zugleich die Bejahung und Verneinung seines Gegenstands impliziert.

Adrian Hermann (2025) und Stefan Ragaz (2025) erweitern die Perspektive der (europäischen) Konferenzforschung um empirische und theoretische Beiträge zu Verhältnisbestimmungen von Religion und Wissenschaft.

**Adrian Hermann** (2025) richtet seinen Blick auf die Aushandlungen von Religion und Wissenschaft auf den Philippinen und in philippinenbezogenen Diskursen um 1900. Denn in der dortigen spanischsprachigen, kolonialen Öffentlichkeit traten philippinische Intellektuelle – die sogenannten *ilustrados* – als massgebliche Akteure auf, die sich wissenschaftliche Praktiken aneigneten, um eigene religiöse Traditionen neu zu deuten und zugleich für antikoloniale Anliegen fruchtbar zu machen. Hermann zeigt anhand von Pedro Paternos und Isabolo de los Reyes' Schriften sowie Beiträgen in den Zeitschriften der *Iglesia Filipina Independiente*, wie Konzepte von Religion in einem Spannungsfeld zwischen religiöser Autorität, (Natur)wissenschaft und politischer Revolution neu ausgehandelt wurden. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei, dass Verwissenschaftlichung auch hier nicht allein im Medium gelehrter Abhandlungen, sondern massgeblich in publizistischen Genres und im massenmedialen Kontext stattfand.

Während Paterno eine vorkoloniale, tagalische Hochkultur imaginierte, deren Religion er nicht nur als dem Katholizismus vergleichbar, sondern auch als mit ihm *gleichrangig* beschrieb, konstruierte de los Reyes in religionsvergleichender Perspektive ein Modell der ursprünglichen philippinischen Religion, das sich widerspruchsfrei in den Fortschritt des naturwissenschaftlichen Diskurses einfügte. Beide verbanden auf diese Weise wissenschaftliche Verfahren mit politischen und religiösen Emanzipationsprozessen, die schliesslich in der Gründung der *Iglesia Filipina Independiente* kulminierten. Verwissenschaftlichung von Religion war stets eine Frage der Positionierung, die in kolonialen Kontexten eine doppelte Funktion erfüllte: als Ressource im Rahmen globaler Wissenschaftspraktiken und als Strategie intellektueller und auch religiöser Selbstbehauptung gegen koloniale Machtordnungen.

Hermann diskutiert damit ein Quellenkorpus, das nicht nur für eine Globale Religionsgeschichte relevant ist, sondern zugleich zeigt, wie genre- und medientheoretische Ansätze miteinander verschränkt werden können: Genres versteht er dabei nicht bloss als Textsorten, sondern als Formen, in denen Religion überhaupt erst als wissenschaftlich zugänglicher Gegenstand hervorgebracht wird. Medien bestimmen wiederum zugleich Reichweite, Öffentlichkeit und Autorität dieser Aushandlungen. Verwissenschaftlichung zeigt sich daher in der Verschränkung beider Ebenen: Genres strukturieren die Wissensform, Medien situieren und verbreiten sie. Damit ergänzt Hermanns Zugriff die hier skizzierte diskursive Perspektive auf Verwissenschaftlichung um die Forderung einer Verbindung von genre- mit medientheoretischen Überlegungen.

In seinem religionstheoretischen Essay denkt **Stefan Ragaz** über die „Präpotenz der Grenze“ in Bezug auf Wissenschaft und Religion nach. Auf der Basis von Jurij Lotmans Semiosphären-Konzept und dessen Unterteilung in Zentrum und Peripherie entwickelt Ragaz einen Vorschlag zu einer formalen Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft. Diese werden angelehnt an Lotmans Denkmodell des Begriffsantagonismus (*The Unpredictable Workings of Culture*, 2013) als miteinander verschränkte Mechanismen der kulturellen Entwicklung verstanden. Lotmans räumlich-semiotischem Modell von Kultur (*Die Innenwelt des Denkens*, 2010) entlehnt Ragaz das Element der Grenze. Religion wird mit Lotmans Zentrum, Wissenschaft mit der Grenze assoziiert.

Aus dieser Perspektive ergibt sich eine idealtypische und rein formale Unterscheidung von Religion und Wissenschaft, die sich über deren jeweiliges Verhältnis zur Grenze bestimmt.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur (Quellen)

- Basler Nachrichten. 1904. „Kongress für allgemeine Religionsgeschichte (I-V).“ (Ankündigung sowie täglicher ausführlicher Kongressbericht) *Basler Nachrichten: Intelligenzblatt der Stadt Basel* 60, Nr. 237-242 (31. August bis 4. September 1904), jeweils 1, 1-2.
- Berner Volksfreund. 1904. „Kongress für Religionsgeschichte.“ (Tagungsankündigung) *Berner Volksfreund*, Nr. 126 (29. Mai 1904), 1.
- Bertholet, Alfred. 1905. „Kongressbericht: Vorgeschichte und Vorbereitungen.“ (Kongressbericht, erstattet vom Generalsekretär). In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 3-34.
- Burckhardt, Alfred. 1905. „Hochansehnliche Versammlung!“ (Willkommensgruss des Regierungsrates und Vorstehers des Erziehungsdepartements). In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 57-59.
- Burckhardt, Carl C. 1905. „Hochansehnliche Versammlung!“ (Willkommensgruss des Rektors) In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 59-61.
- Courrier de Genève. 1904. „Bâle.“ (Depeschenberichte zum Religionskongress). *Courrier de Genève: Organe catholique de la Suisse Romande* 38, Nr. 203-206 (31. August bis 3. September 1904), 3.
- Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt. 1904. „II. Internationaler Kongress für allgemeine Religionsgeschichte in Basel: Vom 30. August bis 2. September 1904.“ (Kongressankündigung) *Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt* 55, Nr. 226 (13. August 1904), 2.
- Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt. 1904. „Internationaler Religions-Kongress.“ (Depeschenberichte zum Religionskongress) *Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt* 55, Nr. 244 (31. August 1904), Zweites Blatt, 3; Nr. 246 (2. September 1904), 4 und Zweites Blatt, 3; Nr. 247 (2./3. September), Erstes Blatt, 3 und Zweites Blatt, 1; Nr. 248 (4. September), 1-2.
- Fries, Samuel Andreas. Hg. 1898. *Religionsvetenskapliga Kongressen i Stockholm 1897: En fullständig framställning af kongressens uppkomst och förhandlingar jämte porträtt af dess president, bestyrelsen och samtliga talare*. Stockholm: Bohlin.
- Holtzmann, Heinrich J. 1905. „Grusswort als Vertreter der Universität Strassburg.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 71-72.

- Intelligenzblatt und Berner Stadtblatt. 1904. „Zweiter internationaler Kongress für Religionsgeschichte“ (Kurzberichte in Telegrammform). *Intelligenzblatt und Berner Stadtblatt: Tagesanzeiger für die Stadt und für den Kanton Bern*, Ausgaben Nr. 206-207, 209 (31. August, 1., 3. September 1904), jeweils 3.
- Journal du Jura. 1904. „L'histoire des religions.“ (Konferenzankündigung) *Journal du Jura: Organe des libéraux jurassiens* 41, Nr. 19 (23. Januar 1904), 2.
- Le National Suisse. 1904. „Le congrès de l'histoire des religions.“ (Kurzberichte) *Le National Suisse* 49, Nr. 205, 207, 208 (1., 3., 4. September 1904), jeweils 2.
- Linaker, Arturo. 1905. „Signor Presidente.“ (Grusswort im Namen der italienischen Kollegen) In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 67-68.
- Martensen Larsen, Hans. 1898. „Jesus og Religionshistorien.“ (Jesus und die Religionsgeschichte). In *Religionsvetenskapliga Kongressen i Stockholm 1897: En fullständig framställning af kongressens uppkomst och förhandlingar jämte porträtt af dess president, bestyrelsen och samtliga talare*, hg. von Samuel A. Fries. Stockholm: Bohlin, 518-538.
- Montet, Edouard. 1905. „Dank im Namen der schweizerischen Universitäten.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 69.
- National-Zeitung. 1904. „Internationaler Kongress für allgemeine Religionsgeschichte (I-V).“ (Täglicher ausführlicher Kongressbericht) *National-Zeitung: Anzeigebatt der Stadt Basel*, 44, Nr. 202, 204-208 (28., 31. August, 1.-4. September), jeweils 1-2.
- Neue Zürcher Zeitung (E.N.). 1904. „Zweiter internationaler Kongress für allgemeine Religionsgeschichte.“ (Kongressankündigung) *Neue Zürcher Zeitung und schweizerisches Handelsblatt* 125, Nr. 225 (14. August 1904), 5.
- Neue Zürcher Zeitung. 1904. „Basel.“ (Telegrammberichte über den Kongress) *Neue Zürcher Zeitung und Schweizerisches Handelsblatt* 125, Nr. 241 (30. August 1904), Zweites Abendblatt, 2; Nr. 242 (31. August 1904), Zweites Abendblatt, 2; Nr. 243 (1. September 1904), Zweites Abendblatt, 2; Nr. 244, Zweites Abendblatt (2. September 1904), 2; Nr. 245 (3. September 1904), Morgenblatt, 3.
- Orelli, Conrad von. 1905. „Eröffnungsrede.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 51-56.
- Réville, Albert. 1905. „Grusswort als Vertreter der französischen Regierung.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 61-63.

Schéele, Knut H. von. 1898. „Helsingstal af presidenten.“ (Grussrede des Präsidenten) In *Religionssvetenskapliga Kongressen i Stockholm 1897: En fullständig framställning af kongressens uppkomst och förhandlingar jämte porträtt af dess president, bestyrelsen och samtliga talare*, hg. von Samuel A. Fries, 17-24.

Söderblom, Nathan. 1898. „Religionen och den sociala utvecklingen.“ (Die Religion und die soziale Entwicklung). In *Religionssvetenskapliga Kongressen i Stockholm 1897: En fullständig framställning af kongressens uppkomst och förhandlingar jämte porträtt af dess president, bestyrelsen och samtliga talare*, hg. von Samuel A. Fries. Stockholm: Bohlin, 76-143.

Söderblom, Nathan. 1905. „Grusswort als Vertreter der schwedischen Regierung.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 63-65.

Verhandlungen. 1905. *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn.

## Sekundärliteratur

Atwood, David. 2025. „Weder ‘Kriegsmaschine’ noch Apologetik – der Beginn der Religionswissenschaft in Frankreich.“ *ARGOS* 4 (2), 116-151.

Capps, Walter H. 1973. „Geo Widengren on Syncretism: On Parsing Uppsala Methodological Tendencies.“ *Numen* 20 (3), 163-185.

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.

Essbach, Wolfgang. 2014. *Religionsssoziologie I: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Paderborn: Fink.

Fuchs, Eckhart. 1996. „Wissenschaft, Kongreßbewegungen und Weltausstellungen: Zu den Anfängen der Wissenschaftsinternationale vor dem Ersten Weltkrieg.“ *Comparativ* 6 (5/6), 156-177.

Gieryn, Thomas F. 1983. „Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists.“ *American Sociological Review* 48 (6), 781-795.

Gieryn, Thomas F. 1999. *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line*. Chicago: Chicago University Press.

Gripentrog-Schedel, Stephanie. 2025. „Fälle von Religion.“ *ARGOS* 4 (2), 166-207.

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.

Hermann, Adrian. 2025. „Medien und Genres der Verwissenschaftlichung von Religion auf den

- Philippinen um 1900: eine Miszelle.“ *ARGOS* 4 (2), 208-234.
- Hjelde, Sigurd. 2010. „Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der Protestantischen Theologie.“ In *Religion(en) deuten: Transformationen der Religionsforschung*, hg. von Friedrich Wilhelm Graf / Friedemann Voigt. Berlin: De Gruyter, 9-28.
- Hölscher, Lucian. 2015. „Contradictory Concepts: An Essay on the Semantic Structure of Religious Discourses.“ *Contributions to the History of Concepts* 10 (1), 69-88.
- Johannsen, Dirk. 2013. „Erschriebene Religion: Die Vielfalt der Stimmen in den Religionserzählungen des modernen Durchbruchs.“ In *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*, hg. von Afe Adogame / Magnus Echtler / Oliver Freiberger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 36-55.
- Johannsen, Dirk. 2021. „How blasphemy became an anachronism: Free thought and the media market in late nineteenth-century Scandinavia.“ In *Blasphemies compared: Transgressive speech in a globalized world*, hg. von Anne Stensvold. London: Routledge, 158-174.
- Johannsen, Dirk. 2023. „Die wilden Horden: Säkularisierungserzählungen und säkulare Identitäten bei Georg Brandes und in der frühen Freidenkerbewegung.“ In *Säkularisierung erzählen: Entwürfe skandinavischer Literatur um 1900*, hg. von Angelika Gröger / Joachim Schiedermaier / Franziska Schlichtkrull. Freiburg: Rombach, 67-102.
- Kippenberg, Hans G. 1991. „Einleitung: Religionswissenschaft und Kulturkritik.“ In *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, hg. von Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi. Marburg: diagonal, 13-28.
- Kirsch, Anja. 2025. „Zwischen Katechismus und Parteidokument: Eine Genregeschichte von Religion und Politik im frühen 19. Jahrhundert.“ *ARGOS* 4 (2), 29-114.
- Kleine, Christoph / Monika Wohlrab-Sahr. 2021. „Comparative Secularities: Tracing Social and Epistemic Structures beyond the Modern West.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 33 (1), 43-72.
- Koselleck, Reinhart. 2010 [2003]. Die Begriffe der Geschichte und Geschichte der Begriffe. In *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, hg. von Reinhart Koselleck. Frankfurt: Suhrkamp, 56-76.
- Krohn, Wolfgang / Edwin T. Layton / Peter Weingart Hg. 1978. *The Dynamics of Science and Technology: Social Values, Technical Norms and Scientific Criteria in the Development of Knowledge*. Dordrecht: D. Reidel.
- Lotman, Jurij M. 2010. *Die Innenwelt des Denkens*, übers. von Gabriele Leupold / Olga Radetzkaja. Berlin: Suhrkamp.
- Lotman, Juri M. 2013. *The Unpredictable Workings of Culture*, übers. von Brian J. Baer. Tallinn: TLU Press.

- Lannoy, Annelies. 2020. *Alfred Loisy and the Making of History of Religions: A Study of the Development of Comparative Religion in the Early 20<sup>th</sup> Century*. Berlin: De Gruyter.
- Metzger, Franziska. 2011. *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*. Bern: Haupt/UTB.
- Mohn, Jürgen. 2004. „Buchbesprechungen.“ *Münchener Theologische Zeitschrift* 55 (4), 378-380.
- Mohn, Jürgen. 2010. Religionswissenschaft: „Geschichte, Problematik und Profilbildung einer komparativen Wissenschaftsdisziplin mit Blick auf die Universität Basel.“ *Bulletin der Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden* 36 (1), 18-28.
- Ragaz, Stefan. 2025. „Wissenschaft, Religion und die Präpotenz der Grenze: eine essayistische Hommage an Jürgen Mohn.“ *ARGOS* 4 (2), 235-246.
- Raphael, Lutz. 1996. „Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts.“ *Geschichte und Gesellschaft* 22 (2), 165-193.
- Sadler, Judy. 1978. „Ideologies of ‚Art‘ and ‚Science‘ in Medicine: The Transition from Medical Care to the Application of Technique in the British Medical Profession.“ In *The Dynamics of Science and Technology: Social Values, Technical Norms and Scientific Criteria in the Development of Knowledge*, hg. von Wolfgang Krohn / Edwin T. Layton / Peter Weingart. Dordrecht: D. Reidel, 177-215.
- Schnädelbach, Herbert. 1983. *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sharpe, Eric J. 1975. *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth.
- Stausberg, Michael. 2007. „The study of religion(s) in Western Europe (I): Prehistory and history until World War II.“ *Religion* 37 (4), 294-318.
- Stuckrad, Kocku von. 2014. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*. Boston: De Gruyter.
- Trein, Lorenz. 2025. „Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen‘: Wissenschaftlichkeit, Religion und ‚Islamfrage‘ im Kontext der Kolonialkongresse in Berlin 1905 und 1910.“ *ARGOS* 4 (2), 152-165.
- Weingart, Peter. 1978. „The Relation between Science and Technology – A Sociological Explanation.“ In *The Dynamics of Science and Technology: Social Values, Technical Norms and Scientific Criteria in the Development of Knowledge*, hg. von Wolfgang Krohn / Edwin T. Layton / Peter Weingart. Dordrecht: D. Reidel, 251-286.
- Zolotukhin, Vsevolod V. 2024. „Die Geburt der Religionsgeschichte aus dem Geist des liberalen Protestantismus: Der Fall Frankreich.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 66 (2), 116-138.

## Über die Autorinnen

Prof. Dr. **Anja Kirsch** ist Professorin für Religionswissenschaft an der Technisch-Naturwissenschaftlichen Universität Norwegens (NTNU), Trondheim. Von 2008 bis 2020 war sie mit Unterbrechungen Assistentin und Oberassistentin in der Religionswissenschaft an der Universität Basel.

E-Mail: [anja.kirsch@ntnu.no](mailto:anja.kirsch@ntnu.no)

Dr. **Stephanie Gripenrog-Schedel** ist Lektorin für Religionswissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Von 2006 bis 2011 war sie Assistentin für Religionswissenschaft an der Universität Basel.

E-Mail: [s.gripenrog@email.uni-kiel.de](mailto:s.gripenrog@email.uni-kiel.de)

## Danksagung

Unser Dank gilt Oliver Krüger, Ricarda Stegmann und Alice Küng für ihre rasche, sorgfältige und umfassende Durchsicht und formale Korrektur aller Beiträge. Bei Andrea Rota möchten wir uns für das Design des Titelbildes dieser Ausgabe bedanken.

## Abstract in English

This introduction outlines the ARGOS special issue *Genres of Scientification*, which explores the entanglements of religion and science across diverse social, political, and institutional contexts. Using the Second International Congress for the History of Religions of 1904 in Basel as a case study, it illustrates how claims to scholarly authority were asserted, negotiated, and contested, and how these dynamics took shape within specific textual, medial, and social forms. These forms are conceptualized as „genres of scientification“: social framing practices through which scientificity is performatively produced and modeled. Scientification is understood not as a linear progression but as a situated and often contentious process that interweaves epistemological, institutional, and socio-political perspectives. The issue thus investigates the cultural conditions and expressive forms of these processes and their significance for the emergence and self-positioning of the study of religion as an academic discipline.

## Angaben zur Finanzierung

Anja Kirsch's research is part of the research project NC-RoA: Religious and secular worldmaking: Narrative cultures of utopian emigration and the formation of modern regimes of attention, funded by the Research Council of Norway 2023–2027, grant number 334603.