

Klaus Hock (Hrsg.)

WISSEN UM RELIGION: ERKENNTNIS – INTERESSE

EPISTEMOLOGIE UND EPISTEME IN
RELIGIONSWISSENSCHAFT UND
INTERKULTURELLER THEOLOGIE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

2020

INHALTSVERZEICHNIS

Klaus Hock

Einleitung 7

Philipp Balsiger

Formen der Wissensproduktion

Skizze eines historisch-systematischen Abrisses 29

Michael Bergunder

Umkämpfte Historisierung

Die Zwillingsgeburt von »Religion« und »Esoterik« in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte 47

Heiner Hastedt

Zur Deutungsmacht von »Wahrheit« und »Wirklichkeit« als philosophischen Grundbegriffen

(deren Wahrheit und Angemessenheit selbst zur Debatte steht) 133

Andreas Heuser

Afropolitänität und Theologie der Klage

Perspektiven postkolonialer Theorie im Gespräch mit Achille Mbembe und Emmanuel Katongole 151

Klaus Hock

»Mission«, »Orakel«, »Religion«

Ifá als transkulturelle Agentur moderner Identitätsbildungsprozesse 169

Claudia Jahnke

»Pentecostal Body Logics«

Pentekostale Körperpraktiken und Körperwissen als Anfrage an Körper- und Religionsdispositive der Moderne – eine Annäherung 189

Conrad Krannich

Religion, Konversion und die diskursive Mechanik

des Asylverfahrens 215

Frieder Ludwig

Aufbrüche zur »Geschichte der Weltchristenheit« in Deutschland

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte – Interkulturelle Geschichte des Christentums – Außereuropäische Christentumsgeschichte? 233

Daria Pezzoli-Olgiati

Sichtbare Religion und ihre epistemologischen Herausforderungen 251

Perry Schmidt-Leukel

Zur Hermeneutik interreligiöser Schriftkommentare

Am Beispiel eines christlichen Kommentars zum *Bodhicaryāvatāra* 277

Christian Stahmann

Wie Religionspolitik *Islam* prägt

Religionswissenschaftliche Vermessungen zum Islamischen

Religionsunterricht in Baden-Württemberg 297

Friedemann Stengel

Von Marranen und Mestizen

Identitäten in der Kontaktzone 317

Fabian Völker

Methodologie und Mystik

Plädoyer für eine integrale Religionswissenschaft 343

Simon Wiesgickl

Über erfundene Orte und die Epistemologie der interkulturellen

Theologie 367

Daniel Cyranka

Epistemische Grenzverschiebungen in Religionswissenschaft und

Interkultureller Theologie

Ein Ausblick 381

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 399

UMKÄMPFTE HISTORISIERUNG

Die Zwillingsgeburt von »Religion« und »Esoterik« in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte¹

Michael Bergunder, Universität Heidelberg

Wenn wir durch die Welt reisen, können wir entdecken, dass heute nicht nur in Europa, sondern auch überall in der außereuropäischen Welt und in allen nicht-europäischen Sprachen ein etablierter Gebrauch von »Religion« zu finden ist.² Gleiches gilt für »Esoterik« und alle anderen zentralen Allgemeinbegriffe der Religionswissenschaft. Umso schwerer wiegt es, dass diese Allgemeinbegriffe in der Religionswissenschaft vielfach ungeklärt und umstritten sind. Eine zentrale Streitfrage ist dabei die Historisierung derselben. Zum einen liegt das an einer ungenügenden geschichtstheoretischen Reflexion und zum anderen am Fehlen entsprechender religionsgeschichtlicher Forschungen in diesem Bereich. Im Folgenden wird versucht, mögliche Auswege aus dieser Misere aufzuzeigen.³

¹ Für kritische Anmerkungen zu früheren Versionen des Manuskriptes danke ich ganz besonders Jessica Albrecht, Judith Bachmann, Daniel Cyranka, Luca Bergfelder, Fabian Freiseis, Ulrich Harlass, Jörg Hausteil, Giovanni Maltese, David Reißmann, Yan Suarsana, Friedemann Stengel, Julian Strube, Nuran Tanriver und Johanna Weirich.

² DEREK R. PETERSON/DARREN R. WALHOF (Hrsg.), *The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History*, New Brunswick 2002. MICHAEL BERGUNDER, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (2011), 3–55, 50.

³ Die folgenden Überlegungen bauen auf früheren Aufsätzen auf und übernehmen zum Teil das dort präsentierte Material. Zugleich enthält die folgende Darstellung aber zahlreiche neue weiterführende Überlegungen, welche das historiographische Narrativ entscheidend verändern und den theoretischen Ansatz zu einem Programm der globalen Religionsgeschichte weiterentwickeln. Als durch die folgende Darstellung vollständig »abrogiert« betrachte ich MICHAEL BERGUNDER, *Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik*, in: EILERT HERMS (Hrsg.), *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik*, Gütersloh 2005, 559–578 und vor allem MICHAEL BERGUNDER, »Religion« and »Science« within a Global Religious History, in: *Aries* 16 (2016), 86–141, in denen der Großteil des religionsgeschichtlichen Materials bereits präsentiert wurde. Die theoretischen Ausführungen in MICHAEL BERGUNDER, *Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft*, in: *Zeitschrift*

I DIE UNERBITTLICHKEIT DER HISTORIZITÄT

Angesichts des heutigen globalen Gebrauchs von »Religion« und »Esoterik« wäre zu erwarten, dass eine Historisierung auch genau hier ansetzt, also bei dem, was eigentlich historisiert werden soll. Stattdessen versteift sich die bisherige Forschung meist auf ein regionalisiertes Ursprungsdenken. Damit ist gemeint, dass in einem ersten Schritt ein einziger historischer Anfangspunkt in einer einzigen geographischen Region – in der Regel Europa – angenommen wird. Dem so bestimmten Ursprung wird dann in einem zweiten Schritt zugeschrieben, bereits das Wesen der späteren Entwicklung bis in die Gegenwart in sich zu tragen. Angesichts des bisherigen Forschungsstandes und aus geschichtstheoretischer Sicht erscheint eine derartige Historisierung jedoch problematisch. Das soll im Folgenden genauer erläutert werden. Nach einer Übersicht über den Forschungsstand erfolgen einige geschichtstheoretische Überlegungen, die im Rückgriff auf den genealogischen Ansatz von Michel Foucault zeigen wollen, dass das Programm einer globalen Religionsgeschichte eine vielversprechende Alternative für die angemessene Historisierung der Allgemeinbegriffe der Religionswissenschaft sein kann.

1.1 Historisierung von »Religion«

Im Kern konzentrieren sich die bisherigen Entwürfe zur Historisierung von Religion darauf, einen Ursprung im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts herauszuarbeiten. Meist bleibt die historische Rekonstruktion allerdings schemenhaft und unscharf.⁴ Die einzige umfassend quellenbasierte Untersuchung bietet Ernst Feils vierbändiges Monumentalwerk *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs* (1986–2007).⁵ Es kommt zu dem Ergebnis, dass in der europäischen Philosophie und Theologie von der Antike bis ins 18. Jahrhundert das Wort »Religion« (lat. religio) vor allem für einen Begriff stand, der eine bestimmte Handlungsweise umfasste. Dieser »Religionsbegriff« bezeichnete nach Feil in ers-

für Religionswissenschaft 19 (2011), 3–55, MICHAEL BERGUNDER, Comparison in the Maelstrom of Historicity. A Postcolonial Perspective on Comparative Religion, in: PERRY SCHMIDT-LEUKEL/ANDREAS NEHRING (Hrsg.), *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison Revisited*, London 2016, 34–52 und MICHAEL BERGUNDER, Soziologische Religionstheorie nach dem cultural turn, in: DETLEF POLLACK u. a. (Hrsg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, 203–230, auf die ich mich über weite Strecken stütze, halte ich für weiterhin stichhaltig, allerdings werden sie hier in das Programm einer globalen Religionsgeschichte überführt und damit in vertiefter Weise kontextualisiert.

⁴ Vgl. z. B. WILFRED CANTWELL SMITH, *The Meaning and End of Religion*, New York 1963; PETER HARRISON, »Religion« and Religions in the English Enlightenment, Cambridge 1990; RUSSELL T. McCUTCHEON, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York 1997; DANIEL DUBUISSON, *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore 2003; GUY G. STROUMSA, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge 2010.

⁵ BERGUNDER, Was ist Religion? (s. Anm. 3), 20–23.

ter Linie »die peinlich genaue Sorgfalt [...], jene Vollzüge auszuführen, die jeweils einem Gott (als einem Höhergestellten) aufgrund der Kardinaltugend der ›iustitia‹ geschuldet wurden.«⁶ Daneben identifiziert Feil noch weitere, weniger spezifische Verwendungsweisen von »Religion«, z. B. als Synonym für die vier »Gesetze« (lat. *leges*) oder »Sekten« (lat. *sectae*) der Christen, Juden, Muslime und Heiden.⁷ Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts habe es »eine gravierende Zäsur«⁸ gegeben und erst damit sei »Religion« zu einem neuzeitlichen Grundbegriff avanciert, der dabei eine neue inhaltliche Füllung erhielt:

»Die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts neukonstituierte ›Religion‹ darf jedenfalls als so zuvor nicht gegebene ›innere Religion‹ charakterisiert werden.«⁹

An Friedrich Schleiermacher macht Feil die »vielleicht wichtigste Entfaltung« dieser neuen »inneren Religion« fest.¹⁰ Indem er die Neukonzipierung einer »inneren Religion« am Ende des 18. Jahrhunderts herausarbeitete, korrigiert er bis dahin gängige Ableitungen des heutigen Religionsverständnisses aus der Zeit vor der Mitte des 18. Jahrhunderts. Er macht deutlich, dass sich die Bedeutung von »Religion« in der europäischen Geschichte entscheidend wandelte und keine Kontinuität vorausgesetzt werden kann.

Leider bleibt Feil in seiner Historisierung auf halbem Weg stehen, denn er behauptet zugleich, dass bei Schleiermacher der Ursprung unseres heutigen Religionsverständnisses liege. Diese These hält er zudem für so selbstevident, dass er auf jegliche historische Plausibilisierung verzichtet und seine Untersuchung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts abrupt beendet. Zwar fordert er eine »Fortführung der Begriffs- und Problemgeschichte durch das 19. und bis möglichst in die Mitte des 20. Jahrhunderts«,¹¹ aber er rechnet offensichtlich für diese Zeit nicht mit weiteren entscheidenden inhaltlichen Veränderungen. Für ihn scheint ohne weitere historische Untersuchung klar, dass die von Schleiermacher maßgeblich formulierte »innere Religion« identisch sei mit dem »neuzeitlich-protestantischen« Religionsbegriff »des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts«.¹² Dieses pauschale Urteil fällt aber nicht der Historiker, sondern

⁶ ERNST FEIL, *Religio*, Bd. 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffes im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2007, 14.

⁷ Vgl. auch MICHAEL BERGUNDER, *Religion*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, 10 (2009), 1048–1062; DOROTHEA WELTECKE, *Über Religion vor der »Religion«: Konzeptionen vor der Entstehung des neuzeitlichen Begriffes*, in: THOMAS G. KIRSCH/RUDOLF SCHLÖGL/DOROTHEA WELTECKE (Hrsg.), *Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung*, Paderborn 2015, 13–34.

⁸ FEIL, *Religio*, Bd. 4 (s. Anm. 6), 12.

⁹ A. a. O., 883.

¹⁰ A. a. O., 880, vgl. 756–801.

¹¹ A. a. O., 889.

¹² ERNST FEIL (Hrsg.), *Streitfall »Religion«*. Diskussion zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, *Studien zur systematischen Theologie und Ethik* 21, Münster 2000, 5, 22, 25.

der katholische Theologe, der aus dogmatischen Gründen den protestantischen Religionsbegriff kritisiert, da dieser den »Glauben«, der für die katholische Dogmatik zentral sei, an den Rand dränge.¹³ Zugleich übernimmt er damit ein dominantes protestantisch-theologisches Selbstverständnis, wonach der Gebrauch von Religion im heutigen Protestantismus im Wesentlichen als eine »Fortführung von Schleiermachers Religionstheorie« zu verstehen sei.¹⁴

Das Hauptproblem der These von Ernst Feil, nach der das heutige Verständnis von Religion auf das 18. Jahrhundert zurückgeht, besteht darin, dass sie in merkwürdigem Gegensatz zu einer anderen weitverbreiteten Einsicht innerhalb der Religionswissenschaft steht. Bereits Wilfred Cantwell Smith hatte nachdrücklich vermerkt, dass die endgültige Formulierung des heutigen Verständnisses von Religion erst »in den Dekaden vor und nach 1900«¹⁵ geschehen sei. Inzwischen hat sich ein erstaunlich breiter Konsens darüber gebildet, dass die Vorgeschichte des heutigen globalen Gebrauchs von »Religion« höchstens bis auf Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückreicht.¹⁶ In dieser Zeit haben wir es aber mit einer geopolitisch völlig neuen Situation zu tun. Der koloniale Imperialismus bewirkte eine umfassende Globalisierung, die dazu führte, dass bereits damals die Debatten um Religion global verflochten waren. Um dennoch den Inhalt dieser globalen Religionsdebatten auf einen vermeintlich alleinigen historischen Ursprung in Europa zurückzuführen, müsste gezeigt werden, dass die nicht-europäischen Beteiligten dieses vorgefasste europäische Religionsverständnis im Wesentlichen ohne eigene inhaltliche Akzentsetzung passiv übernahmen. Konsequenterweise führte Feil den heutigen globalen Gebrauch von Religion darauf zurück, dass »Menschen anderer Kulturen und Überzeugungen unter west-

¹³ Vgl. ERNST FEIL, Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs, in: *Stimmen der Zeit* 99 (1974), 672–688; ERNST FEIL, *Religio* Bd. 1–4; vgl. auch MICHAEL BERGUNDER, What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 26 (2014), 246–286, hier 257–259; DANIEL CYRANKA, Glaube als Gegenstand der Religionswissenschaft, in: FRIEDRICH-WILHELM HORN (Hrsg.), *Glaube*, Tübingen 2018, 207–239.

¹⁴ FRIEDRICH WILHELM GRAF/HARTMUT RUDDIES, Religiöser Historismus. Ernst Troeltsch 1865 – 1923, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, 2. Kaiserreich Teil 2, Gütersloh 1993, 302.

¹⁵ SMITH, *Meaning* (s. Anm. 4), 47.

¹⁶ Vgl. z.B. HANS G. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997; VOLKHARD KRECH, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen 2002; TOMOKO MASUZAWA, *The Invention of World Religions, Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005; BERGUNDER, *Religion* (s. Anm. 7); KOCKU VON STUCKRAD, *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800 – 2000*, Berlin 2014; ADRIAN HERMANN, *Unterscheidungen der Religion. Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von »Religion« in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2015; JASON A. JOSEPHSON-STORM, *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of Human Sciences*, Chicago 2017.

lichem Einfluss inzwischen selbst von dem hiesigen [= »westlichen«] Verständnis von Religion für ihre eigene Einschätzung bestimmt werden«. Zugleich bezweifelte er grundsätzlich, dass andere Kulturen diesen »westlichen« Religionsbegriff überhaupt sinnvoll auf ihre eigenen Traditionen anwenden können.¹⁷ Aber auch hier verzichtete Feil darauf, die Behauptung religionsgeschichtlich zu belegen.

Damit lässt sich festhalten, dass Feils Rede vom »westlichen« Religionsverständnis auf zwei historischen Annahmen beruht. Das europäische Religionsverständnis habe sich erstens in Europa im Verlauf des 19. Jahrhunderts manifestiert und zweitens im Zuge seiner globalen Rezeption nicht wesentlich verändert. Obwohl Feil beide Annahmen anscheinend für selbstevident hielt, ist die bisherige Forschung einen Beleg dafür schuldig geblieben. Gegen die erste Annahme spricht, dass die bisherige Forschung sehr deutlich herausgearbeitet hat, wie tief Schleiermachers Religionsverständnis in den spezifischen philosophischen und theologischen Debatten des 18. Jahrhunderts verankert war.¹⁸ Angesichts der dramatischen und radikalen Umbrüche innerhalb von Religion, Wissenschaft und Gesellschaft im Verlaufe des 19. Jahrhunderts steht die These von einer vermeintlichen historischen und inhaltlichen Kontinuität unter einem kaum erfüllbaren Rechtfertigungsdruck. Neuere Forschungen zeigen deshalb auch eindrücklich, dass zum Beispiel die Rezeption Schleiermachers durch die liberale Theologie am Ende des 19. Jahrhunderts unter gänzlich neuen Vorzeichen erfolgte.¹⁹

Der zweiten Annahme widerspricht sowohl die neuere globalgeschichtliche als auch die postkoloniale Forschung einer vermeintlich passiven Übernahme eines europäischen Religionsverständnisses durch den Rest der Welt. Es gibt inzwischen auch erste wegweisende regionalspezifische Forschungen, die versuchen, das komplexe Zusammenspiel europäischer und nicht-europäischer Repräsentationsweisen gemeinsam zu erfassen und die sich zunehmend ausdrücklich der Religionsfrage zuwenden.²⁰ In all diesen Arbeiten wird nicht bestritten, dass

¹⁷ FEIL, Streitfall »Religion« (s. Anm. 12), 13.

¹⁸ Vgl. KURT NOWAK, Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland, Weimar 1986; ALBRECHT BEUTEL, Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung von Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797), in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 96 (1999), 351–383; ALBRECHT BEUTEL, Frömmigkeit als »die Empfindung unserer gänzlichen Abhängigkeit von Gott«. Die Fixierung einer religionstheologischen Leitformel in Spaldings Gedächtnispredigt auf Friedrich II. von Preußen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 106 (2009), 177–200; FRIEDEMANN STENGEL, Gefühl – Autorität – Religion. Verschiebungen in aufklärerisch-frommen Gefühlsdebatten, in: DANIEL CYRANKA et al. (Hrsg.), Gefühl und Norm. Pietismus und Gefühlskulturen im 18. Jahrhundert, Halle 2020 (im Druck).

¹⁹ MATHIAS TURNER, Die Geburt des »Christentums« als »Religion« am Ende des 19. Jahrhunderts. Ernst Troeltschs Theologie und ihre Quellen im Kontexte einer globalen Religionsgeschichte, Diss. Universität Heidelberg 2020.

²⁰ Vgl. z. B. PETER VAN DER VEER, Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain, Princeton 2001; ANDREAS NEHRING, Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840 – 1940, Studi-

angesichts des kolonialen Machtgefälles dem europäisch-kolonialen Wissen eine besondere Wirkmächtigkeit zukam. Anders als in einem regionalisierten Ursprungsdenken wird das aber nicht vorausgesetzt, sondern konkret historisch an der Rezeption durch die Kolonisierten fest gemacht und dabei zugleich herausgearbeitet, wie das koloniale Wissen sich in diesem Prozess veränderte. Diese Veränderungen beeinflussten wiederum die Debatten in Europa und deren Ergebnisse dann erneut die Kolonisierten. Es handelt sich also um eine Verflechtungsgeschichte, wie im Folgenden noch genauer deutlich gemacht wird. Derartige historische Forschungsergebnisse wecken grundsätzliche Zweifel an der Idee eines »westlichen« Religionsverständnisses, wie es ein regionalisiertes Ursprungsdenken suggeriert.

1.2 Historisierung von »Esoterik«

Die Diskussion um eine angemessene Historisierung von »Esoterik« gleicht derjenigen um »Religion«. Antoine Faivre, der Begründer einer religionswissenschaftlichen Esoterikforschung, identifizierte im Europa des 15. bis 17. Jahrhunderts eine Reihe von historischen Strömungen als vermeintlich historischen Ursprung der heutigen Esoterik, insbesondere die sogenannten okkulten Wissenschaften (Magie, Astrologie und Alchemie), die christliche Kabbala nebst Paracelsismus, christlicher Theosophie und Rosenkreuzertum.²¹ Aus den Lehren dieser »hermetischen« Strömungen rekonstruierte er eine idealtypische Esoterik-Definition. Die so bestimmten esoterischen Inhalte entfalteten nach Faivre eine kontinuierliche Wirkungsgeschichte, angefangen mit der Hochgradfreimaurerei, dem Swedenborgianismus und dem Mesmerismus im 18. Jahrhundert, über die romantische Naturphilosophie am Beginn des 19. Jahrhunderts und Spiritismus/Okkultismus sowie moderne Theosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, bis hin zur heutigen zeitgenössischen Esoterik. Damit war das Gesamtkonzept einer »Westlichen Esoterik« erschaffen, das in jüngster Zeit insbesondere von Wouter Hane-

en zur außereuropäischen Christentumsgeschichte, Asien, Afrika, Lateinamerika, 7, Wiesbaden 2003; BRIAN HATCHER, *Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists. Rare Discourses from Early Colonial Bengal*, New York 2008; DAVID L. McMAHAN, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford 2009; MAYFAIR MEI-HUI YANG, *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley 2008; REBECCA NEDOSTUP, *Superstitious Regimes. Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Cambridge 2009; JASON ANANDA JOSEPHSON, *The Invention of Religion in Japan*, Chicago 2012; HERMANN, *Unterscheidungen der Religion* (s. Anm. 16); HANS MARTIN KRÄMER, *Shimaji Mokurai and the reconception of religion and the secular in modern Japan*, Honolulu 2015; BJÖRN BENTLAGE u. a. (Hrsg.), *Religious Dynamics under the Impact of Imperialism and Colonialism. A Sourcebook*, Leiden 2017; DANIEL CYRANKA, *Mahomet. Repräsentationen des Propheten in deutschsprachiger Literatur des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 2018; AMMEKE KATEMAN, *Muhammad 'Abduh and his Interlocutors. Conceptualizing Religion in a Globalizing World*, Leiden 2019.

²¹ MICHAEL BERGUNDER, Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung, in: MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK (Hrsg.), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Tübingen 2008. 477–507, hier 482–485.

graaff und durch die mit ihm verbundene Zeitschrift und Gelehrten-gesellschaft wirkungsvoll vertreten wird.²²

Es war jedoch Wouter Hanegraaff selbst, der diese historische Kontinuität erstmals in Frage stellte und eine entscheidende inhaltliche Neubestimmung der esoterischen Tradition im 18. Jahrhundert konstatierte.²³ Inzwischen liegen umfangreiche Forschungsbeiträge zur Esoterik im 18. Jahrhundert vor, die eindrücklich belegen, dass die von Faivre für das 18. Jahrhundert genannten esoterischen Strömungen – wie Mesmerismus, Swedenborgianismus oder Hochgradfreimaurerei – in keiner klar erkennbaren historischen oder inhaltlichen Kontinuität zu ihren vermeintlichen esoterischen Vorgängern im 15. bis 17. Jahrhundert standen. Sie waren in erster Linie genuines Produkt der spezifischen philosophischen und theologischen Diskurse des 18. Jahrhunderts und sie verband insbesondere kein erkennbares gemeinsames esoterisches Selbstverständnis.²⁴ Zugespitzt formuliert ließe sich sagen, dass es im 18. Jahrhundert keine Esoterik im Sinne Faivres gab. Ausführlich findet sich dieser Sachverhalt in der bahnbrechenden Studie von Friedemann Stengel zu Emanuel Swedenborg begründet.²⁵ Mit diesem historischen Befund steht natürlich der Forschungsgegenstand in der bisherigen Form selbst zur Disposition.

Hanegraaff spricht deswegen neuerdings ebenfalls davon, dass die Esoterik des 15. bis 17. Jahrhunderts während des 18. Jahrhunderts einen Abbruch erlebte.²⁶ Die Aufklärung und der Protestantismus hätten im 18. Jahrhundert alles Wissen ausgeschieden, das sie für »unvereinbar mit normativen Auffassungen von Religion, Rationalität und Wissenschaft« erachteten.²⁷ Ab dem Ende des 18. Jahrhunderts sei von der Romantik und anderen anti-aufklärerischen Strömungen dieses »zurückgewiesene Wissen« jedoch positiv invertiert worden. Das »zurückgewiesene Wissen« wurde im Zuge dessen zu »einer überlegenen Weltanschauung mit antiken Wurzeln und in Opposition zu religiösen Dogmen und engstirnigem Rationalismus« erklärt.²⁸ Damit konnte das bisherige Esoterik-Verständnis der Esoterikforschung – wenn auch in stark modifizierter Form – be-

²² WOUTER J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012; WOUTER J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London 2013.

²³ WOUTER J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, *Studies in the History of Religions* 72, Leiden 1996, 384–410.

²⁴ MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK u. a. (Hrsg.), *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*, Berlin 2013; MAREN SZIEDE/HELMUT ZANDER (Hrsg.), *Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800*, Berlin/München/Boston 2015.

²⁵ FRIEDEMANN STENDEL, *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2011.

²⁶ HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy* (s. Anm. 22); HANEGRAAFF, *Western Esotericism* (s. Anm. 22).

²⁷ HANEGRAAFF, *Western Esotericism* (s. Anm. 22), 13.

²⁸ WOUTER J. HANEGRAAFF, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. 2 Bde. Leiden 2005, x.

wahrt werden, denn das »zurückgewiesene Wissen« war für Hanegraaff mit den Lehren der von Faivre im 15. bis 17. Jahrhundert als esoterisch identifizierten Strömungen identisch und entsprach zugleich dem, »was wir heute ›Westliche Esoterik‹ nennen«. ²⁹ Damit verortet Hanegraaff – ähnlich wie es Feil und der Kulturprotestantismus für »Religion« gemacht haben – den Ursprung der heutigen Esoterik in Europa am Ende des 18. Jahrhunderts. Auf diese Weise blieb auch in seinem modifizierten Esoterik-Verständnis die Esoterik »ein in ihrem Wesen westliches Forschungsgebiet«. ³⁰

Hanegraaffs große Erzählung vom »zurückgewiesenen Wissen« leidet jedoch erheblich darunter, dass er sie bisher historisch nicht plausibilisiert hat. Er führt die (Neu-)Platonismus-Rezeption in Bruckers Philosophiegeschichte als einziges Quellenzeugnis aus dem 18. Jahrhundert an. ³¹ Die genannte Untersuchung von Stengel, die auch ausführlich belegt, dass sich in der Theologie und Philosophie im 18. Jahrhundert mitnichten eine entsprechende Zurückweisung bestimmter Wissensbestände des 15. bis 17. Jahrhunderts nachweisen lässt, ignoriert er dagegen völlig. Julian Strube hat neuerdings für das Frankreich der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gezeigt, dass sich selbst noch zu dieser Zeit kein eigenständiger esoterischer Diskurs identifizieren lässt, der sich von katholischen und sozialistischen Reformströmungen sinnvoll abgrenzen ließe oder gar ein »zurückgewiesenes Wissen« invertiere. ³² Ähnlich wie Feil für die »Religion« blieb Hanegraaff bisher überdies den historischen Erweis schuldig, wie sich die moderne »Westliche Esoterik« im Laufe des 19. Jahrhunderts aus der vermeintlichen Inversion eines »zurückgewiesenen Wissens« entwickelt haben soll, denn seine Publikationen, in denen er das 19. Jahrhundert behandelt, klammern diese Fragestellung bisher aus. ³³

Die These von einem Ursprung im 18. Jahrhundert steht zudem – wie im Falle von »Religion« – in unaufgelöster Spannung zu einer anderen unumstrittenen Einsicht innerhalb der religionswissenschaftlichen Esoterikforschung. Demnach hat die heutige global verbreitete Esoterik ihre Wurzeln in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In dieser Zeit formierten sich mit Spiritismus, Okkultismus und Theosophie dezidiert esoterische Bewegungen, die untereinander engstens vernetzt waren und im intensiven inhaltlichen Austausch zueinander standen. Insbesondere die Theosophie spielte hier eine überragende Rolle. Hanegraaff bescheinigte ihr, »die einflussreichste esoterische Strömung im 19. Jahrhundert« zu

²⁹ HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy* (s. Anm. 22), 374.

³⁰ HANEGRAAFF, *Western Esotericism* (s. Anm. 22), 15.

³¹ HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy* (s. Anm. 22), 137–147.

³² JULIAN STRUBE, *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Berlin/Boston 2016; JULIAN STRUBE, *Socialist Religion and the Emergence of Occultism. A Genealogical Approach to Socialism and Secularization in 19th-Century France*, in: *Religion* 46:3 (2016), 359–388; JULIAN STRUBE, *Socialism and Esotericism in July Monarchy France*, in: *History of Religions* 57:2 (2017), 197–221.

³³ Vgl. bes. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy* (s. Anm. 22).

sein, »die wesentliche Grundlagen für einen Großteil der Esoterik des 20. Jahrhunderts legte«. ³⁴ In ähnlicher Weise charakterisierte Nicholas Goodrick-Clarke die Theosophie als »einen wichtigen Faktor« oder sogar als »den wichtigsten Faktor« für die »Wiederbelebung der indigenen westlichen esoterischen Tradition«. ³⁵ Zugleich vermerkte er, dass Theosophie eine neue Esoterik für das »moderne Zeitalter« geschaffen habe, die auf die neue naturwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Herausforderung reagierte. ³⁶ Auch Kocku von Stuckrad sieht erst in der Theosophie die »Wegbereiterin der modernen Esoterik«. Er betrachtete sie »als den wichtigsten ›Durchlauferhitzer‹ esoterischer Diskurse ins zwanzigste Jahrhundert«, und auch er hob hervor, dass in der Theosophie die esoterische Tradition »in neuer Form präsentiert« werde. ³⁷ In diesen Befund passt auch, dass sich die Rede von einer »westlichen« Esoterik ebenfalls erstmals zu Ende des 19. Jahrhunderts findet. Es lässt sich gut zeigen, dass Faivre, auf den das Paradigma einer »westlichen Esoterik« (Frz. *ésotérisme occidental*) zurückgeht, sich an einer Formierung okkultistischer Identitäten in Frankreich orientierte, die sich ganz konkret gegenüber einer vermeintlich »östlichen« Esoterik der Theosophie abgrenzte. ³⁸

Damit steht die Historisierung von Esoterik vor genau demselben Problem wie die von »Religion«. Die Vorgeschichte der heutigen global verbreiteten »Esoterik« lässt sich nur bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts kontinuierlich zurückverfolgen, als die Welt bereits durch den kolonialen Imperialismus eng miteinander verflochten war.

Ungeachtet dessen hält die Esoterikforschung aber an einem Konzept der »Westlichen Esoterik« fest. So wird die Theosophie trotz ihrer globalen Verflechtung nach wie vor als eine rein »westliche« Bewegung betrachtet. ³⁹ Programatisch begründete Goodrick-Clarke dieses Vorgehen so: »Ungeachtet all ihrer asiatischen Kostümierung und sagenumwobener Vermittlungsinstanzen, behält die Theosophie ihre westlich-hermetischen Motive, Logik und Zielstellungen«. ⁴⁰ Auch Wouter Hanegraaff gibt zwar zu, dass die esoterischen Bewegungen im 19.

³⁴ HANEGRAAFF, *Western Esotericism* (s. Anm. 22), 130–131.

³⁵ NICHOLAS GOODRICK-CLARKE, *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*, New York 2008, 212, 226.

³⁶ A. a. O. 211, 225–226.

³⁷ KOCKU VON STUCKRAD, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004, 197.

³⁸ JULIAN STRUBE, *Occultist Identity Formations Between Theosophy and Socialism in Fin-de-Siècle France*, in: *Numen* 64:5–6 (2017), 568–595.

³⁹ Vgl. z. B. JOSCELYN GODWIN, *The Theosophical Enlightenment*, New York 1994; ALEX OWEN, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago 2004; OLAV HAMMER/MIKAEL ROTHSTEIN (Hrsg.), *Handbook of the Theosophical Current*, Leiden 2013; JEFFREY D. LAVOIE, *The Theosophical Society. The History of a Spiritualist Movement*, Boca Raton 2013.

⁴⁰ NICHOLAS GOODRICK-CLARKE, *Western Esoteric Traditions and Theosophy*, in: HAMMER/ROTHSTEIN, *Handbook* (s. Anm. 39), 261–307, 303.

Jahrhundert »den Horizont der Religion erweiterten«, indem sie »Begriffe und Konzepte aus indischen Religionen, die zuvor nie Teil der westlichen Esoterik gewesen waren«, in ihr Lehrgebäude integrierten. Dabei habe es sich jedoch um reine »orientalistische Fantasien« gehandelt, durch die ein »westliches Publikum seine eigene Identität mithilfe impliziter und expliziter Verweise auf die ›Andersheit‹ des Ostens definierte«. ⁴¹ Damit blieben auch die esoterischen Strömungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Kern »westlich«. Erst nachdem dieser »Prozess der Orientalisierung innerhalb der westlichen Esoterik« abgeschlossen war, sei eine »Globalisierung« dieser rein westlich-orientalistischen Esoterik erfolgt. ⁴²

Dieses Konzept einer »westlichen Esoterik« steht aus denselben Gründen auf tönernen Füßen wie das Religionskonzept von Ernst Feil. Erstens lässt sich nicht sinnvoll zeigen, dass die esoterischen Strömungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in historischer und inhaltlicher Kontinuität zu früheren Bewegungen stehen. Sie sind im Gegenteil eine Reaktion auf die neuen naturwissenschaftlichen und religionswissenschaftlichen Herausforderungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Da diese Reaktion zweitens von Anfang an innerhalb eines globalen Aushandlungsprozesses erfolgte, ist es nicht möglich, zwischen einem vorgängigen rein westlichen Orientalismus und einer sekundären Globalisierung zu unterscheiden.

»Religion« und »Esoterik« verbindet in diesem Zusammenhang nicht nur die gleiche mangelhafte Konzeptualisierung durch die religionswissenschaftliche Forschung, sondern ihre Herausbildung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist auch historisch eng miteinander verknüpft. Im Folgenden wird deshalb argumentiert, dass »Religion« und »Esoterik« in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Art Zwillingengeburt innerhalb einer globalen Religionsgeschichte erfuhren.

1.3 Eurozentrismus des regionalisierten Ursprungsdenkens

Der Befund, dass »Religion« und »Esoterik« in der Forschung bisher meist ein »westlicher« Ursprung bescheinigt wird, ist angesichts der ungenügenden historischen Begründung erstaunlich. Der tiefere Grund könnte darin liegen, dass ein regionalisiertes Ursprungsdenken es ermöglicht, unter dem Deckmantel einer vermeintlich kritischen Historisierung einen strukturellen Eurozentrismus fortzuschreiben. ⁴³ Es hat verheerende Auswirkungen, wenn die Allgemeinbegriffe der Religionswissenschaft *vorgängig* auf einen Ursprung in der europäischen Geschichte zurückgeführt werden.

Um dieses Problem richtig zu erfassen, ist eine nähere Betrachtung der vergleichenden Eigenschaft von Allgemeinbegriffen notwendig. Dem amerikanischen Religionswissenschaftler Jonathan Smith verdanken wir dazu einige wich-

⁴¹ HANEGRAAFF, *Western Esotericism* (s. Anm. 22), 130.

⁴² A. a. O., 131.

⁴³ Vgl. zum Folgenden BERGUNDER, *Soziologische Religionstheorie* (s. Anm. 3).

tige Überlegungen.⁴⁴ Entgegen der landläufigen Annahme setze der Vergleich nicht direkt ein Element A mit einem Element B in Beziehung, um Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den beiden zu untersuchen:

»Ein Vergleich verfährt nie dyadisch, sondern immer triadisch; es gibt immer ein implizites »mehr als«, und es gibt immer ein »in Bezug auf«. Im Falle eines akademischen Vergleichs ist das »in Bezug auf« am häufigsten das Interesse des Wissenschaftlers, sei es in einer Frage, einer Theorie oder einem Modell.«⁴⁵

Das »in Bezug auf« ist aber nichts anderes als der Vergleichspunkt der klassischen formalen Logik, der dort als *tertium comparationis* bezeichnet wird. Smith betont das konstitutive Vorhandensein eines solchen Vergleichspunkts und macht deutlich, dass vor jedem Vergleichen ein solcher allgemeiner Vergleichspunkt etabliert werden muss. Erst dieser Vergleichspunkt schafft eine Beziehung zwischen mindestens zwei Elementen, durch welche diese überhaupt erst vergleichbar werden. Die vorherige Bestimmung eines Vergleichspunkts geht jedem Vergleich voraus. Die Rechtfertigung eines Vergleiches erfolgt deshalb über die Rechtfertigung des Vergleichspunktes und wie Smith zu Recht betont, hat dies »politische« Implikationen in dem Sinne, dass der Vergleichspunkt von den jeweiligen Forschungsinteressen abhängig ist.⁴⁶

Der entscheidende Punkt ist nun, dass der Vergleichspunkt als Abstraktion eines der zu vergleichenden Elemente gebildet wird. Aus einem Element wird ein Vergleichspunkt abstrahiert, der vorgängig festlegt, welche Elemente miteinander Gemeinsamkeiten teilen, um verglichen werden zu können. Das bedeutet, dass der Vergleichspunkt eine vorgängige privilegierte Beziehung zu einem der zu vergleichenden Elemente besitzt. Eines der Elemente des Vergleichs stellt also zugleich den Prototyp, aus dem der Vergleichspunkt gebildet wurde. Jeder Vergleichspunkt ist aber von der Sache her nichts anderes als ein Allgemeinbegriff, da im landläufigen Verständnis das Wesen eines Allgemeinbegriffs darin besteht, verschiedene Einzelelemente in Bezug auf das zusammenzufassen, was sie gemeinsam haben; oder anders ausgedrückt: Wenn der Allgemeinbegriff A' als Vergleichspunkt nur eine Abstraktion des Elements A ist, dann wird A zum Prototyp für A'. Weiterhin müssen vor dem eigentlichen Vergleich auch die anderen Vergleichselemente B (oder C, D etc.) feststehen und genauso wie A, als zu A' gehörig erklärt werden. Erst danach kann der Vergleich erfolgen.

Im Ergebnis lässt sich festhalten, dass das Vergleichen zwei Schritte erfordert. Zunächst muss die Vergleichbarkeit mittels eines gemeinsamen Vergleichspunkts etabliert werden und erst dann kann der eigentliche Akt des Vergleichs erfolgen. Der eigentliche Vergleich kann deshalb nur eine relative Differenz zwischen den Elementen A und B (oder C, D etc.) thematisieren, weil er ihre prinzi-

⁴⁴ Vgl. zum Folgenden BERGUNDER, Comparison (s. Anm. 3).

⁴⁵ JONATHAN Z. SMITH, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990, 51.

⁴⁶ A. a. O., 52.

pielle Vergleichbarkeit bereits voraussetzt. Naoki Sakai spricht deshalb von »zwei Momenten im Akt des Vergleichs«, um diesen Punkt zu unterstreichen:

»Das erste ist die Postulierung der zu vergleichenden Elemente als zu einer Gattung gehörig. Der Vergleich wird zwischen vereinheitlichten Objekten durchgeführt, die vorläufig als zwei [oder mehr unterschiedliche] Arten betrachtet werden, die zu derselben Gattung gehören. Für den Vergleich ist die Gattung konstitutiv, in der die Artunterschiede entdeckt, gemessen oder beurteilt werden. Der zweite Moment ist der Anlass oder der Ort, an dem wir uns zum Vergleich verpflichtet sehen. Ein Vergleich findet statt, weil die Bestimmung von Artunterschieden erforderlich ist.«⁴⁷

Jede Diskussion über das Vergleichen muss also diese beiden Akte gemeinsam betrachten. Wenn der Vergleichspunkt in einem ersten Akt etabliert und damit die prinzipielle Vergleichbarkeit festgelegt wurde, bestätigt der zweite Akt rückwirkend die Gültigkeit des im ersten Akt festgelegten Vergleichspunkts. Im zweiten Akt ist es nicht möglich, die prinzipielle Vergleichbarkeit in Frage zu stellen. Durch den zweiten Akt des Vergleichs wird also die Gültigkeit eines allgemeinen Begriffs A' bestätigt und nicht etwa kritisch getestet, da der Vergleichspunkt die Voraussetzung für den Vergleich ist und nicht Teil desselben. Dies wäre auch dann der Fall, wenn der Vergleich von A und B (und C, D etc.) ausschließlich zu einer Etablierung von Unterschieden führen würde, da der Vergleich nur relative Unterschiede hervorbringen kann, die eine Vergleichbarkeit voraussetzen. Ohne den vorherigen ersten Akt, der die Einzelemente unter einem Vergleichspunkt A' zusammenfasst, blieben A und B (und C, D etc.) in absoluter Differenz zueinander und teilten keinerlei Vergleichsmaßstab. Absolute Differenz bedeutet, dass die Einzelemente in Bezug auf den Vergleichszeitpunkt nichts – absolut nichts – miteinander zu tun haben und daher absolut unvergleichbar sind. Absolute Differenz ist mit dem Fehlen eines Vergleichspunkts gleichzusetzen und schließt jeden Vergleich aus.

Der entscheidende Punkt ist nun: Wenn die Gültigkeit von A' im Vergleich rückwirkend bestätigt wird, dann bestätigt der Vergleich zugleich auch das Element A als Prototyp von A'. Der Vergleich verschleiert damit seine eigenen Voraussetzungen. Der deutsche Soziologie Joachim Matthes argumentiert, dass dieser Sachverhalt in der Vergangenheit eine inhärente eurozentrische Vergleichspraxis ermöglicht habe. Er nennt sie ein »kulturelles Interpretament«, das sich im 19. Jahrhundert im Zuge der europäischen Kolonialherrschaft herausgebildet habe und seitdem den interkulturellen Vergleich bestimme:

»Diesem *kulturellen Interpretament* zufolge wächst in der europäischen Moderne die partikulare Geschichte des Okzidents über sich selbst hinaus und wird zum Zentrum der Weltgeschichte, in die alle anderen partikularen Geschichten hineingezogen werden. Der Typus der westlich-europäischen Gesellschaft erstarrt in diesem Interpreta-

⁴⁷ NAOKI SAKAI, The Microphysics of Comparison. Towards the Dislocation of the West, in: Transversal. EIPCP multilingual webjournal. eipcp.net. 6 (2013).

ment gleichsam zu einem abstrakten Modell von ›moderner‹ Gesellschaft, die an der Spitze einer Entwicklungslinie steht.«⁴⁸

Genau dieselbe Kritik wird inzwischen vonseiten postkolonialer Studien erhoben.⁴⁹ So schreibt der indische Historiker Dipesh Chakrabarty:

»Seit Generationen hat die [europäische] Philosophie und Sozialwissenschaft Theorien aufgestellt, welche für die gesamte Menschheit Gültigkeit beanspruchen. Formuliert wurden diese Aussagen allerdings, wie wir nur zu gut wissen, in relativer und bisweilen absoluter Unkenntnis der Erfahrungen der Mehrheit der Menschheit, das heißt derjenigen Menschen, die in nichtwestlichen Kulturen leben.«⁵⁰

Wenn »die reflektierteren europäischen Philosophen« versuchen, »diese Haltung theoretisch zu rechtfertigen«, dann dadurch, dass der zugrundeliegende europäische Prototyp zugleich universalisiert werde. Damit werde »in die europäische Geschichte eine Entelechie der universalen Vernunft hineingelesen«.⁵¹ Die partikuläre europäische Geschichte werde zum Muster und Erklärungsort der universalen Geschichte:

»Nur ›Europa« [...] ist theoretisch (das heißt kategorial, auf der Ebene der grundlegenden Kategorien, die das historische Denken prägen) erkennbar; alle anderen Geschichten sind Gegenstand der empirischen Forschung, die einem theoretischen Skelett, welches substantiell ›Europa« ist, Fleisch und Blut verleiht.«⁵²

Was die Überlegungen von Joachim Matthes und Dipesh Chakrabarty für das hier zu behandelnde Problem unmittelbar relevant macht, ist ihr jeweiliger Verweis auf europäische Geschichte als Prototyp für die heute gebräuchlichen Allgemeinbegriffe in den Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften. Sie kritisieren die gängige wissenschaftliche Praxis, die partikulären Entwicklungen der europäischen Geschichte unkritisch als Prototyp für die Bildung eines Allgemeinbegriffs heranzuziehen, der dann globale Anwendung findet. Dass eine solche Vergleichspraxis möglich ist, liegt an dem regionalisierten Ursprungsdenken der Geschichtswissenschaft, welches dieses Vorgehen wissenschaftlich legitimiert.

Die entscheidende Konsequenz ist dabei nach Chakrabarty, dass alle nicht-europäischen Elemente des Vergleichs nur noch »unter dem Gesichtspunkt eines Mangels« thematisiert werden können.⁵³ Aus dem Element A, das aus seiner europäischen Geschichte heraus bestimmt ist, wird der Allgemeinbegriff A'. Den

⁴⁸ JOACHIM MATTHES, *The Operation Called ›Vergleichen‹*, in: JOACHIM MATTHES (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Göttingen 1992, 75–99, 82.

⁴⁹ Vgl. zum Folgenden BERGUNDER, *Soziologische Religionstheorie* (s. Anm. 3).

⁵⁰ DIPESH CHAKRABARTY, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M. 2010, 42.

⁵¹ A. a. O.

⁵² A. a. O.

⁵³ A. a. O., 44.

anderen nicht-europäischen Elementen B (oder C, D etc.), die ebenfalls unter dem Allgemeinbegriff A' gefasst werden, ist es prinzipiell unmöglich, dem europäischen Prototyp vollständig zu entsprechen. Die Geschichte in Indien, Japan, China etc. verlief selbstredend anders als in Europa. Jedes historische Ereignis ist einmalig und damit von jeder anderen Geschichte verschieden. So ist eine bestimmte europäische Debatte im 18. Jahrhundert ein einmaliges Ereignis, das durch dessen spezifischen historischen Kontext bestimmt wurde. Dieses Ereignis kann sich nicht genauso noch einmal woanders wiederholt haben. Wird also der Inhalt eines Allgemeinbegriffs A' im Sinne des regionalisierten Ursprungsdenkens aus einer bestimmten europäischen Debatte des 18. Jahrhunderts heraus abstrahiert (A), dann werden die Unterschiede zu den nicht-europäischen Elementen B (oder C, D etc.), die notwendigerweise bestehen, weil diese einem anderen geschichtlichen Kontext entstammen, automatisch zu einem Mangel. Deshalb endeten die in der Vergangenheit wiederholt unternommenen Versuche, eine Vergleichbarkeit der arabischen oder indischen Geschichte im 18. Jahrhundert mit Europa zu postulieren, bisher am Ende immer zugunsten von Europa.⁵⁴

Die Kritik von Dipesh Chakrabarty und Joachim Matthes hilft unmittelbar, die drastischen Folgen eines regionalisierten Ursprungsdenkens deutlich zu machen, das bisher die Bestimmung von »Religion« und »Esoterik« prägte. Eine davon ausgehende Bildung der entsprechenden Allgemeinbegriffe führt zu einer vorgängigen Privilegierung Europas, d. h. zum strukturellen Eurozentrismus.

1.4 Unmöglichkeit des Rückzugs in »westliche« Begriffe

Auf den ersten Blick scheint ein gangbarer Ausweg aus dem Dilemma darin zu bestehen, den Deutungsanspruch der Allgemeinbegriffe so weit zu reduzieren, dass sie nur noch auf Europa angewandt werden. In der Tat lassen sich in diesem Sinne einige der oben zitierten Stimmen lesen, die von einem »westlichen« Religions- oder Esoterikbegriff sprechen. Aus den bisherigen Ausführungen lässt sich auch gut erklären, warum diese Reduktion vielen praktikabel erscheint. Wenn A' aus einem europäischen Prototyp A gebildet wurde, der sich aus der europäischen Geschichte herleitet, dann scheint die Anwendung von A' auf A auf den ersten Blick unproblematisch. Warum es also nicht bei dieser einen Anwendung belassen und in der Praxis einfach auf den Vergleich mit den weiteren Elementen B (oder C, D etc.) verzichten? Diese merkwürdige Ausweichstrategie ist in der Tat häufig anzutreffen. Bei genauerem Hinsehen stellt sich aber heraus, dass der rein pragmatische Verzicht, A' auf andere Elemente als A anzuwenden, A' dennoch implizit im Status des Allgemeinbegriffs belässt. Deshalb bleibt das genannte Eurozentrismus-Problem unverändert bestehen, denn der pragmatische Verzicht auf den Vergleich verschleiert lediglich, dass A' nach wie vor ein Allgemeinbegriff ist und damit einen Vergleichspunkt beinhaltet.

⁵⁴ REINHARD SCHULZE, Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik, in: Die Welt des Islams, 30 (1990), 140–159; JAMAL MALIK, Muslim Culture and Reform in 18th Century South Asia, in: Journal of the Royal Asiatic Society, 13 (2003), 227–243.

Um die alleinige Anwendung von A' auf A theoretisch zu rechtfertigen, müsste A' mit A ausdrücklich in eins gesetzt werden. Durch eine explizite Ineinssetzung verlöre A' jedoch seinen bisherigen Charakter als Allgemeinbegriff. Diese einzig folgerichtige und notwendige Konsequenz, wenn sie denn vollzogen würde, ist leider ebenfalls keine Lösung, denn sie erschafft mindestens zwei neue, noch gravierendere Probleme.

Erstens kann der Verzicht auf den bisherigen Allgemeinbegriff nicht ersatzlos geschehen, sondern erfordert eine Alternative, da die Religionswissenschaft nur solange eine Wissenschaft ist, wie sie Allgemeinbegriffe verwendet. Die Diskussion verschiebt sich also lediglich auf den neuen Allgemeinbegriff, der an die Stelle des alten tritt. Es wäre durchaus ein bedenkenswerter Versuch, in bestimmten Zusammenhängen bescheidenere Allgemeinbegriffe zu verwenden, also z. B. statt von »Religion« nur von »Christentum« zu sprechen.⁵⁵ Auch diese bescheidenen Allgemeinbegriffe müssen aber allgemein und damit global anwendbar sein. Wird ihnen ebenfalls ein europäischer Prototyp zugrunde gelegt, dann wirft ihre Bestimmung dieselben theoretischen Probleme auf, wie die Allgemeinbegriffe mit größerer Reichweite, die sie ersetzen wollen.

Entscheidender ist aber das zweite Folgeproblem. Allgemeinbegriffe können durch die Religionswissenschaft nicht eigenmächtig abgeschafft oder ersetzt werden. Die Religionswissenschaft besitzt keine autonome Macht über ihre Allgemeinbegriffe.⁵⁶ Selbst wenn sich die Religionswissenschaft in Europa und Nordamerika im fiktiven Fall darauf einigen würde, A' mit A zu fusionieren, um damit A' als Allgemeinbegriff abzuschaffen, wäre das nicht das Ende von A'. Wie bereits eingangs betont, finden »Religion« und »Esoterik« als globale Allgemeinbegriffe auch in »nichtwestlichen« Kontexten heute weltweit ihre Anwendung, sei es durch die dortigen Religionsgemeinschaften selbst oder durch die dortige akademische Forschung. Auf letzteres hat auch Dipesh Chakrabarty nachdrücklich verwiesen.⁵⁷ »Religion«, »Esoterik« sind global gebrauchte Bezeichnungen. Wenn die Religionswissenschaft diese Bezeichnungen als »westlich« kennzeichnete, dann spräche sie damit der »nicht-westlichen« Seite das Recht ab, sie weiterhin als angemessene Allgemeinbegriffe für einen nicht-europäischen Kontext zu benutzen, obwohl genau das die etablierte Praxis ist. »Religion« und »Esoterik« wären dann »westliche« Vorstellungen, die in einem »nicht-westlichen« Kontext nur als Übernahmen einer diesem Kontext ursprünglich fremden »westlichen« Vorstellung konzeptualisiert werden könnten. Die Präsenz der »westlichen« Kultur in »nicht-westlichen« Kontexten wird damit zum Ergebnis einer kolonialen Überfremdung erklärt. Die logische Konsequenz dieser Sichtweise für die »nicht-westliche« Seite bestände in der Forderung, die vermeintliche Überfremdung rückgängig zu machen und den Gebrauch dieser vermeintlich »westlichen« Allgemeinbegriffe aufzugeben.

⁵⁵ BERGUNDER, Soziologische Religionstheorie (s. Anm. 3), 223–224.

⁵⁶ BERGUNDER, Was ist Religion? (s. Anm. 3).

⁵⁷ CHAKRABARTY, Europa als Provinz (s. Anm. 50), 42.

Genau diese Reaktion auf die religionswissenschaftliche Rede von »westlichen« Allgemeinbegriffen lässt sich innerhalb der postkolonialen Debatte auch ganz praktisch beobachten. Es lohnt sich, dazu einen genaueren Blick auf den Ansatz der beiden Religionswissenschaftler S. N. Balagangadhara und Richard King zu werfen, um diese Forderung näher kritisch zu beleuchten. Von Balagangadhara, der an der Universität Gent in Belgien lehrt, stammt eine der konsequentesten »nicht-westlichen« Reaktionen auf vermeintlich »westliche« Allgemeinbegriffe. Seine Thesen werden inzwischen auch von seinen Schülern vertreten und in Teilen der postkolonialen Religionswissenschaft positiv rezipiert.⁵⁸ Sein Ansatz zeichnet sich dadurch aus, dass die Konsequenzen zu Ende gedacht werden und die inhärenten Aporien dabei deutlich zu Tage treten.

Balagangadhara behauptet eine prinzipielle und historisch unveränderliche »kulturelle Differenz« zwischen der »westlichen« und der »indischen« Kultur.⁵⁹ »Religion« sei ein christliches Kernkonzept und das Christentum die bestimmende Grundlage für alle zentralen Ausdrucksformen der »westlichen« Kultur. Das Christentum und sein Weltanschauungsverständnis hätten die gesamte westliche Kultur und Wissenschaft hervorgebracht. Auch der Säkularismus und die säkularen Wissenschaften seien in Wirklichkeit genuiner Ausdruck des Christentums.⁶⁰ Deshalb gebe es auch keinen Unterschied zwischen christlicher Theologie und Religionswissenschaft, denn die »säkulare« Religionswissenschaft sei in einem christlich-theologischen Rahmen verankert⁶¹ und damit selbst ein rein »westliches« Unternehmen.

Das »westliche« Verständnis von »Religion« und die damit zusammenhängende Einordnung des »Hinduismus« als »Religion« gingen für Balagangadhara dem Kolonialismus zeitlich voraus und waren kein Produkt der kolonialen Begegnung.⁶² Es handele sich bei beiden um rein »westliche« Allgemeinbegriffe, die auf die »indische« Kultur nicht adäquat angewandt werden könnten. Der auf diese

⁵⁸ S. N. BALAGANGADHARA, »The Heathen in his Blindness ...« Asia, the West and the Dynamic of Religion, Leiden 1994; S. N. BALAGANGADHARA, Orientalism, Postcolonialism and the »Construction« of Religion, in: ESTHER BLOCH u. a. (Hrsg.), Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism, London 2010, 135–163; S. N. BALAGANGADHARA, Reconceptualizing India Studies, New Delhi 2012; S. N. BALAGANGADHARA/MARIANNE KEPPENS, Reconceptualizing the Postcolonial Project. Beyond the Strictures and Structures of Orientalism, in: Interventions, 11 (2009), 50–68.; ESTHER Bloch u. a. (Hrsg.), Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism. London 2010; DEBORAH RUTH SUTTON, »So called caste«. S. N. Balagangadhara, the Ghent School and the Politics of grievance, in: Contemporary South Asia, 26 (2018), 336–349; JAKOB DE ROOVER, A New School in the Study of India?, in: Contemporary South Asia, 27 (2019), 273–285.

⁵⁹ BALAGANGADHARA, Reconceptualizing India Studies (s. Anm. 58), 13–33.

⁶⁰ BALAGANGADHARA, Orientalism (s. Anm. 58), 143.

⁶¹ A. a. O., 141.

⁶² RALF GELDERS, Genealogy of Colonial Discourse. Hindu Traditions and the Limits of European Representation, in: Comparative Studies in Society and History, 51 (2009), 563–589; BALAGANGADHARA, Orientalism (s. Anm. 58), 136–139.

Weise als »Religion« imaginierte »Hinduismus« habe »keine Referenz in der Welt, d. h. es gibt keinen ›Hinduismus‹ (sei es als Religion, oder als Vielzahl von Religionen) in der indischen Kultur.«⁶³

Balagangadhara identifiziert den Kolonialismus als Hauptursache dafür, dass derartige »westliche« Allgemeinbegriffe der »westlichen« Wissenschaften, die Indien erforschen, vorherrschend geworden sind. Im Zuge des Kolonialismus hätte die indische Seite die Imaginationen des Westens über »Religion« und »Hinduismus« nachgeahmt.⁶⁴ Es sei unter den indischen Eliten ein »koloniales Bewusstsein« erschaffen worden, das »akzeptiert, dass die europäische kulturelle Erfahrung Indiens ein ›wissenschaftlicher‹ Rahmen für Indien ist, um ihre eigene Kultur zu verstehen.«⁶⁵ Balagangadhara scheut sich nicht, sämtliche zeitgenössischen Repräsentationen des Hinduismus sowohl im »Westen« als auch in »Indien« als Ausdruck eines falschen kolonialen Bewusstseins abzulehnen.⁶⁶

Die Argumentation von Balagangadhara zeichnet sich durch ihre Konsequenz aus, mit der sie die vermeintlich »westlichen« Allgemeinbegriffe kritisiert und eine »indische« Alternative fordert. Zugleich wird deutlich, dass eine notwendige Konsequenz darin besteht, einen kategorialen und unüberwindbaren Unterschied zwischen »westlicher« und »indischer« Kultur zu postulieren. Die indischen Eliten, die durch ein koloniales Bewusstsein geprägt seien, interpretierten nach Balagangadhara die »indische« Kultur fälschlicherweise durch »westliche« Allgemeinbegriffe.

Die entscheidende Pointe findet seine Argumentation in der Behauptung, dass die »Hindu-Traditionen« den Kolonialismus zumindest im Kern erfolgreich überlebt hätten. Balagangadhara fordert deshalb, dass Indien sich wieder auf seine eigentlichen vorkolonialen »Hindu-Traditionen« besinnen und von allen »westlichen« Vorgaben lösen solle.

Verblüffend ist nun, dass die Bestimmung des vorkolonialen Indiens bei Balagangadhara nichts weiter ist als eine Inversion orientalistischer Dichotomisierungen von »Westen« und »Osten«, wie sie für den kolonialen Diskurs typisch waren. Auch wenn er insgesamt etwas vage bleibt, so hält er doch klar fest, dass der »Westen« weltanschauungsorientiert sei und nach dem Erwerb von Wissen über die Welt strebe. Die »Hindu-Traditionen«, oft von ihm einfach als »indische Traditionen«⁶⁷ bezeichnet – was ein zusätzliches Problem markiert, das hier nicht diskutiert werden kann –, erfassten die Welt dagegen »in performativen Begriffen«⁶⁸ und interessierten sich vornehmlich für den praktischen Umgang mit der Welt, wobei das Ritual eine zentrale Rolle spielte.⁶⁹ Die tragische Ironie ist

⁶³ BALAGANGADHARA/KEPPENS, *Reconceptualizing* (s. Anm. 58), 64; BALAGANGADHARA, *Reconceptualizing India Studies* (s. Anm. 58), 138.

⁶⁴ A. a. O., 95–120.

⁶⁵ A. a. O., 117.

⁶⁶ A. a. O., 95–117.

⁶⁷ BALAGANGADHARA, *Asia, the West* (s. Anm. 58), 461.

⁶⁸ A. a. O.

⁶⁹ A. a. O., 460–475.

also, dass Balagangadhara in seiner Gegenüberstellung von wahrem »Indien« und dem »Westen« selbst dem »kolonialen Bewusstsein« verhaftet bleibt und damit orientalistische Dichotomien fortschreibt. Richard King schreibt deshalb treffend, dass es sich bei Balagangadharas Ausführungen »sowohl um *anti-kolonialen* Widerstand gegenüber den herrschenden christozentrischen Konzepten von Religion handelt *als auch* um eine Fortschreibung vieler ihrer maßgeblichen Sprachwendungen und zugrunde liegenden Annahmen«.70

Nicht nur S. N. Balagangadhara und seine Schüler fordern eine Rückkehr zum vorkolonialen Indien, um die »westlich«-koloniale Überfremdung rückgängig zu machen. Dabei handelt es sich um keine rein akademische Diskussion, sondern damit verbundene aktuelle politische Anliegen sind gut erkennbar. Balagangadhara ist Teil einer größeren Bewegung, die ihr Zentrum in den USA hat und von indisch-stämmigen Hindu-Akademikern und z. T. auch indisch-stämmigen Mäzenen wie Rajiv Malhotra getragen wird.71 Im Kern geht es dieser Gruppe darum, gegenüber der »westlichen« Südasienwissenschaft und der mit ihnen vermeintlich verbundenen »säkularen« indischen Elite eine eigene Deutungshoheit über den Hinduismus zu gewinnen.72 Die spiegelverkehrte Anwendung der Rede von »westlichen« Allgemeinbegriffen dient hier also zur ideologischen Delegitimation der akademischen Wissenschaft in Indien.

Die prominenteste religionswissenschaftliche Stimme, die sich neuerdings dem Ansatz Balagangadharas ausdrücklich verpflichtet sieht, ist der eben zitierte Richard King, seines Zeichens Mitbegründer einer postkolonial fundierten Religionswissenschaft.73 Ungeachtet seiner Kritik an Balagangadhara beruht auch für ihn die »Kategorie ›Hinduismus‹« einzig und allein auf einer »westlichen/orientalistischen/protestantischen Annahme über Religion«, die der kolonialen Begegnung zeitlich vorausgehe. Er beschwört ebenfalls das Bild einer allein im »Westen« entstandenen »Hinduismus«-Vorstellung, die Indien sekundär aufgezwungen wurde, zunächst im Zuge einer »christlichen Missionierungsvision« und später als »missionierender säkularistischer Modernismus«. In dieser Sichtweise sind »Religion« und »Hinduismus« für Richard King genauso wie für Balagangadhara Ausdruck einer bis heute anhaltenden monologischen und monolithischen »epistemologischen Gewalt« des Westens. Auch King postuliert dabei einen kategorialen und unveränderlichen Kulturunterschied zwischen »Indien« und dem »Westen«. Analog zu Balagangadhara sieht er die »westliche« Kultur durch das Christentum geprägt, die sich von den »meisten indischen Traditionen in der vorkolonialen Periode« unterscheidet. Allerdings füllt er den spezifischen Gegensatz zwischen

70 RICHARD KING, Colonialism, Hinduism and the Discourse of Religion, in: ESTHER BLOCH u. a. (Hrsg.), Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism, London 2010, 95–107, 109 (Hervorhebungen getilgt – M. B.).

71 RAHUL PETER DAS, On the Study of Hinduism in the USA, and the Issue of *adhikāra*, in: Orientalistische Literaturzeitung, 106 (2011) 151–168; SUTTON, Balagangadhara (s. Anm. 58).

72 BALAGANGADHARA, Reconceptualizing India Studies (s. Anm. 58), 238–243.

73 BERGUNDER, Soziologische Religionstheorie (s. Anm. 3).

»Indien« und dem »Westen« etwas anders als Balagangadhara. Die »christlichen Bewegungen« definierten allesamt und in ihrer gesamten Geschichte bis zum heutigen Tag ihre Tradition als »einheitlich«, »abgegrenzt« und »zentripetal« und bestimmten ihr Selbstverständnis über »gemeinsame Glaubensbekenntnisse« und »Schriften«, über einen »exklusivistischen Monotheismus« und über eine einheitliche »kirchliche Autorität und/oder apostolische Tradition«. Dem ständen »bereits vorher vorhandene indigene Modelle der Charakterisierung von Identitätsbeziehungen im vorkolonialen Indien« gegenüber, in denen »Akkomodation, Pluralität und ein gewisser Grad an interaktiver Grenzdurchlässigkeit (die im Westen oft pejorativ als »Synkretismus« bezeichnet wurde) normativ« waren. Der vorkoloniale indische Inklusivismus steht bei King in grundsätzlichem Gegensatz zu einer – von ihm enthistorisierten und stereotypisierten – »westlichen« Vorstellungswelt, die auch unter den Bedingungen des Kolonialismus mit sich selbst identisch blieb. In seiner scharfen Gegenüberstellung von »westlichem« Exklusivismus und vorkolonialem »indischem« Inklusivismus sieht er einen geeigneten Hebel, um »die Geschichte der indischen Traditionen von ihrem eurozentrischen Narrativ zu befreien«. ⁷⁴ Das »tiefe kulturelle Reservoir« Indiens ist inhaltlich aber nichts anderes als der neo-advaitische Inklusivismus, für den schon Vivekananda, auf den wir noch ausführlich eingehen werden, mit seinem Hinduismus-Konzept beanspruchte, die wahrhaftige, vorkoloniale indische Tradition zu repräsentieren. King schreibt damit ebenfalls die Dichotomisierungen des kolonialen Diskurses fort, und macht damit genau das, was er Balagangadhara an anderer Stelle noch vorgeworfen hatte. Lediglich die genauere inhaltliche Bestimmung des vorkolonialen »Indiens« variiert. Bei Balagangadhara ist Indien rituell-praktisch, bei King dagegen inklusiv. Beide Zuschreibungen entstammen denselben orientalistischen Dichotomisierungen und können ohne weiteres auch als gemeinsamer Vorstellungskomplex behandelt werden. ⁷⁵

Zwar behaupten Balagangadhara und King einen absoluten kulturellen Unterschied zwischen Europa und Indien, aber ihre Unterscheidung ist eine vergleichende Dichotomisierung. Die vermeintlich absoluten Unterschiede sind in Wirklichkeit relative. Wenn die Unterschiede absolut wären, dann gäbe es nur absolute Unvergleichbarkeit. Da A und B aber im Vergleich gegeneinander konturiert werden, bedarf die Operation eines Vergleichspunkts A', den der Vergleich voraussetzt. Der einzige Vergleichspunkt, der bis heute Europa (A) und Indien (B) in Religionsfragen miteinander vergleichend konturiert, ist aber der Orientalismus des kolonialen Diskurses. Auf diesen Vergleichspunkt sind auch Balagangadhara und King angewiesen. Der Befund, dass dieser Versuch, vermeintlich »westliche« Allgemeinbegriffe durch alternative vorkoloniale »nicht-westliche« Vorstellungen zu ersetzen, seinerseits auf koloniale Konzeptualisierungen des »nicht-westlichen« – und damit auf orientalistische Dichotomien – zurückgreift, verweist auch auf die geschichtstheoretische Einsicht, dass uns die Vergangen-

⁷⁴ KING, Colonialism (s. Anm. 70), 110.

⁷⁵ AXEL MICHAELS, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 21.

heit nicht unmittelbar zur Verfügung steht, sondern nur in der Interpretation durch die Gegenwart.

1.5 Unhintergebarkeit der Gegenwart

Die bisherige Diskussion hat deutlich gemacht, dass das regionalisierte Ursprungsdenken einen historischen Prototyp voraussetzt, der die europäische Geschichte vorgängig privilegiert. Der Versuch, den regionalisierten Ursprung des Prototyps nicht länger zu verschleiern und ihn explizit als »westlich« kenntlich zu machen, um so die weitere Verwendung zu rechtfertigen, führt in eine ausweglose Sackgasse. Die Rede von »westlichen« Allgemeinbegriffen ist weder theoretisch noch pragmatisch zu rechtfertigen. Es gibt jedoch theoretische und praktische Auswege aus dieser vermeintlich ausweglosen Situation, von denen einer im Folgenden skizziert werden soll.

Zunächst bedarf es einer alternativen Bestimmung von Allgemeinbegriffen, die nicht länger auf einem Prototyp beruht, dem ein regionalisiertes Ursprungsdenken zugrunde liegt. Wie bereits erwähnt wird für den Zweck der vorliegenden Darstellung das Wesen eines Allgemeinbegriffs darin bestimmt, verschiedene Einzelelemente in Bezug auf das zusammenzufassen, was sie gemeinsam haben, also einen Vergleichspunkt zu bilden. Aus philosophischer Sicht ist die Rede vom »Begriff« jedoch hochproblematisch und, wie an anderer Stelle ausführlich erläutert,⁷⁶ sollte stattdessen lieber vom »Namen« gesprochen werden. Eine solche Bestimmung kann in Anlehnung an die Diskurstheorie von Ernesto Laclau erfolgen, der präsentische Artikulationen als »Namensgebungen« charakterisiert, die auf kein Dahinter oder Davor verweisen.⁷⁷ Jede Namensgebung ist ein neuschöpferischer Akt und eine uneigentliche sprachliche Bezeichnung, d. h. eine Katachrese. Mit Verweis auf Derridas Kritik des »transzendentalen Signifikats« wird dabei zugleich bestritten, dass eine »eigentliche« Bezeichnung überhaupt möglich ist. Der Name als rein präsentische Artikulation verfügt nur insofern über eine diachrone oder dauerhafte Perspektive, als er zugleich »Zitat«, also Wiederholung, ist. Erst die Wiederholung fixiert Bedeutung. Letztere hat aber nur so lange und dadurch Bestand, dass sie wiederholt wird. Die entscheidende erkenntnistheoretische Pointe besteht darin, dass die Wiederholung zum einen notwendig ist, da anders keine Bedeutungen fixiert – bzw. im hier verwendeten Sprachgebrauch: keine Allgemeinbegriffe gebildet – werden können, aber zugleich ist die Wiederholung kontingent.⁷⁸ Wiederholungen können sich »ablagern« oder »sedimentieren« und damit den Namen mit vermeintlich natürlich gegebenen Bedeutungen versehen, die verschleiern, dass diese Bedeutungen nur von ihrer permanenten

⁷⁶ BERGUNDER, Was ist Religion? (s. Anm. 3); BERGUNDER, Comparison (s. Anm. 3).; BERGUNDER, Soziologische Religionstheorie (s. Anm. 3).

⁷⁷ ERNESTO LACLAU, On Populist Reason, London 2005.

⁷⁸ JUDITH BUTLER, Für ein sorgfältiges Lesen, in: SEYLA BENHABIB u. a. (Hrsg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne, Frankfurt am Main 1994, 122–132.

Wiederholbarkeit abhängig sind.⁷⁹ Die erkenntnistheoretischen Implikationen einer solchen nicht-essentialistischen Begründung von Bedeutungsfixierungen wurden wie gesagt an anderer Stelle bereits ausführlicher erläutert und müssen in Zukunft sicher noch weiter vertieft werden.

Hier soll es lediglich um den einen, allerdings zentralen Aspekt dieses Ansatzes gehen, wonach die Namensgebung ein rein präsentischer Akt ohne Vorgängigkeit ist, die dadurch Bedeutung fixiert, dass sie nachgängig beansprucht, eine Wiederholung zu sein und damit als retroaktiven Effekt ihrer Benennung eine Geschichte für sich erschafft, welche die Kontingenz der Namensgebung verschleiert. Um Bedeutung zu fixieren, ist die Namensgebung notwendigerweise auf die Wiederholung angewiesen, die aber zugleich kontingent ist. Diesen Zusammenhang von Notwendigkeit und Kontingenz gilt es immer mitzudenken.⁸⁰ Anders ausgedrückt, ist die geschichtliche Kontinuität, mit der sich ein Allgemeinbegriff notwendigerweise legitimiert, erst das rückwirkende Ergebnis seiner Bedeutungsfixierung und somit kontingent. Der Anspruch auf geschichtliche Kontinuität ist also nachträgliches Ergebnis einer präsentischen Namensgebung und die Geschichte wird damit in erkenntnistheoretischer Perspektive zur Funktion der Gegenwart.

Die uns heute umgebenden Allgemeinbegriffe können deshalb nicht aus einer ihnen vorausgehenden Geschichte erklärt werden, sondern nur aus ihrem präsentischen Kontext. Wenn »Religion« und »Esoterik« heute global gebraucht werden, dann muss ihre Bedeutung aus diesem heutigen Gebrauch heraus rekonstruiert werden und nicht im Rückgriff auf eine vermeintlich vorgängige Geschichte des Begriffs, denn diese Geschichte ist ein nachgängiger Effekt der präsentischen Bedeutungsfixierung. Insofern »Religion« und »Esoterik« in der Gegenwart im globalen Gebrauch sind, muss ihre religionswissenschaftliche Bestimmung also auch genau diese zum Ausgangspunkt nehmen.⁸¹ Sie sind damit konstitutiv globale Allgemeinbegriffe, deren nachgängige Berufung auf eine regionalisierte Ursprungsgeschichte als Ausdruck gegenwärtiger hegemonialer Machtansprüche verstanden werden muss. Die Behauptung eines »westlichen« Religionsbegriffs ist also aus dieser Perspektive ein gegenwärtiger Versuch, einen eurozentrischen Deutungsanspruch auf »Religion« zu legitimieren. Genau diesen Sachverhalt macht ja die Kritik von Dipesh Chakrabarty eindrücklich deutlich. Ebenso ist die Bestreitung, dass »Religion« auf »nicht-westliche« Kontexte anwendbar ist, als ein zeitgenössischer Versuch anzusehen, bestimmte Machtansprüche auf die Deutung von »Religion« aus einer regionalen Ursprungsgeschichte zu begründen, wenn auch in diesem Falle aus einer »nicht-westlichen«. Darauf verweist exemplarisch die politische Agenda hinter Balagangadharas Ansatz, »Indien« dem »Westen« historisch gegenüberzustellen.

⁷⁹ ERNESTO LACLAU, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1990; JUDITH BUTLER, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt am Main 1997.

⁸⁰ BUTLER, Für ein sorgfältiges Lesen (s. Anm. 78).

⁸¹ BERGUNDER, Was ist Esoterik? (s. Anm. 21); BERGUNDER, Was ist Religion? (s. Anm. 3).

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie eine Historisierung heutiger, global gebrauchter Allgemeinbegriffe aussehen kann, die das regionalisierte Ursprungsdenken überwindet. Der genealogische Ansatz von Michel Foucault hat diese Problematik bereits umfassend reflektiert und scheint deshalb ein geeigneter Anknüpfungspunkt für die weiteren Überlegungen zu sein. Davon ausgehend kann für die Religionswissenschaft als Alternative zum regionalisierten Ursprungsdenken das Konzept einer globalen Religionsgeschichte begründet werden, das eine theoretisch reflektierte und zugleich kritische Historisierung der Allgemeinbegriffe der Religionswissenschaft ermöglicht, die sich methodisch gut umsetzen lässt. Das soll im Folgenden näher ausgeführt werden, bevor am religionsgeschichtlichen Material konkrete Umsetzungsmöglichkeiten skizziert werden.

1.6 Von der genealogischen Geschichtstheorie zur globalen Religionsgeschichte

Von Michel Foucault stammen geschichtstheoretische Überlegungen, die nicht nur die Verankerung all unserer Geschichtsvorstellungen in der Gegenwart reflektieren, sondern zugleich auch eine explizite Absage an jegliches regionalisierte Ursprungsdenken enthalten. Dabei fordert er ein kritisches Ethos ein, mit dem sich das besondere kritische Erkenntnisinteresse der Religionswissenschaft gut begründen lässt.⁸²

1.6.1 Genealogie als Absage an das regionalisierte Ursprungsdenken

In Anlehnung an Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* (1887) kritisierte Foucault scharf und polemisch die gängige Praxis der bisherigen Geschichtsschreibung. Diese suche nach dem »Ursprung« als »Ort der Wahrheit«, das meint »die Suche nach dem genau abgegrenzten Wesen der Sache [...], die Suche nach ihrer reinsten Möglichkeit, nach ihrer in sich gekehrten Identität, nach ihrer unbeweglichen und allem Äußeren, Zufälligen und Zeitlichen vorhergehenden Form.«⁸³ Anstatt im Ursprung das Wesen der Dinge zu suchen, plädierte Foucault dafür, Geschichte als Genealogie zu verstehen, um »die Chimäre des Ursprungs« zu vertreiben und sich von der ihr zugrundeliegenden Metaphysik zu lösen.⁸⁴ Die Genealogie »horcht« auf die Geschichte und stellt fest, dass die Dinge »ohne Wesen« sind: »Am geschichtlichen Anfang der Dinge stößt man nicht auf die noch unversehrte Identität des Ursprungs, sondern auf die Zwietracht (*discorde*) fremder Dinge, auf das Ungleiche (*disparate*).«⁸⁵ Foucault warf der Suche nach dem Ursprung damit vor, dass sie eine Einheit und Kontinuität der Geschichte verspricht, die die geschichtlichen Ereignisse in ihrer Disparatheit selbst nicht einlösen können. Selbstredend

⁸² Vgl. zum Folgenden BERGUNDER, Was ist Religion? (s. Anm. 3), 42–44.

⁸³ MICHEL FOUCAULT, Nietzsche, die Genealogie und die Historie (1971), in: MICHEL FOUCAULT (Hrsg.), Von der Subversion des Wissens, Frankfurt 1987, 69–90, hier 71.

⁸⁴ A. a. O., 73.

⁸⁵ A. a. O., 71.

wird auch jeder Teleologie eine Absage erteilt. Neben dem Ursprungsdenken kritisierte Foucault an der herrschenden Geschichtsschreibung vor allem, dass sie ihre konstitutive präsentische Perspektivität verleugne:

»Die Historiker suchen so weit wie nur möglich alles zu verwischen, was in ihrem Wissen den Ort verraten könnte, von dem aus sie blicken, den Zeitpunkt, an dem sie sich befinden, die Partei, die sie ergreifen, und die Unvermeidlichkeit ihrer Leidenschaften.«⁸⁶

Foucault fordert dagegen, dass die Genealogie immer in der Positioniertheit im Hier und Jetzt ihren Ausgangspunkt nimmt. Ein direkter Sprung in die Vergangenheit ist nicht möglich. Geschichte wird von der Gegenwart aus geschrieben. Die Geschichtswissenschaft besitzt keine Zeitmaschine:

»Die *wirkliche Historie* führt die Genealogie der Historie durch, wenn sie an ihrem Standort das Lot in die Tiefen senkt.«⁸⁷

Die Konsequenzen einer genealogischen Geschichtsschreibung sind beträchtlich. Der Ausgangspunkt ist konstitutiv die Gegenwart und keinesfalls ein vermeintlicher »Ursprung« oder »Vorläufer« in der Vergangenheit. Die genealogische Bestimmung kehrt also in ihrem Vorgehen den chronologischen Zeitstrahl um und blickt von der Gegenwart in die Vergangenheit! Aus dieser Perspektive verschleiert ein regionalisiertes Ursprungsdenken den Gegenwartscharakter einer jeden Geschichtsschreibung und bekommt damit ein gravierendes Rechtfertigungsproblem.

1.6.2 Genealogie als aufklärerische Kritik

Der späte Foucault entwickelte vor dem Hintergrund seiner genealogischen Geschichtstheorie ein neues Verständnis von Kritik, aus dem sich ein spezifisches wissenschaftliches Erkenntnisinteresse ableiten lässt. Nach Foucault geht es in der Genealogie um die »permanente Kritik unseres historischen Seins«.⁸⁸ Das heißt, eine »Kritik dessen [...] was wir sagen, denken und tun, mittels einer historischen Ontologie unserer selbst.«⁸⁹ Historische Ontologie ist »kritische Ontologie«,⁹⁰ weswegen ihr allgemeines Erkenntnisinteresse in der »Kritik« besteht: »[D]ie Kritik [ist] die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse.«⁹¹ In seinem Verständnis der Kritik sieht sich Foucault

⁸⁶ A. a. O., 82.

⁸⁷ A. a. O., 82.

⁸⁸ MICHEL FOUCAULT, Was ist Aufklärung?, in: EVA ERDMANN u. a. (Hrsg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1984, 35–54, hier 45.

⁸⁹ A. a. O., 48.

⁹⁰ A. a. O., 53.

⁹¹ MICHEL FOUCAULT, Was ist Kritik?, Berlin 1992, 15.

in der Tradition von Kant und dessen Verständnis von Aufklärung.⁹² »Was Kant als Aufklärung beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere [...]«⁹³ Die Kritik ist für Foucault ein aufklärerisches »Ethos«, das die Machtstrukturen der zeitgenössischen Gesellschaft hinterfragt. Genealogie kritisiert die versteinerten und verschleierte Machtpraktiken, die sich im Sozialen sedimentiert haben. Sie arbeitet deren geschichtliche Gewordenheit heraus und damit deren »Kontingenz«.⁹⁴ Kontingenz heißt hier weder »Zufall« oder gar »Beliebigkeit«, sondern die Einsicht, dass das, was ist, nicht notwendig so ist.

Kritik im Sinne Foucaults hat nichts mit einer Befürwortung postmoderner Beliebigkeit zu tun, noch vertritt sie einen Relativismus, da sie über gar keinen eigenen Standort verfügt, von dem aus eine Relativität der Wahrheiten sinnvoll behauptet werden könnte. Die Kritik setzt nicht die Macht sedimentierter Namen außer Kraft. Die Einsicht in deren Kontingenz öffnet lediglich Räume für Transformationen. Mit Judith Butler könnte man sagen, dass die Kritik »sowohl nach den Konstitutionsbedingungen des Objektfeldes als auch nach den Grenzen dieser Bedingungen sucht, nach den Momenten, in denen sie ihre Kontingenz und Transformationsfähigkeit preisgeben«.⁹⁵ Damit eröffnet sich die Möglichkeit, durch die Kritik Resignifizierungen vorzunehmen, die zur Bedeutungsverschiebung vermeintlich unveränderlicher Sedimentierungen führen können. Um Bedeutungen zu fixieren, bleibt die Wiederholung aber notwendig und die kritische Bloßlegung der Kontingenz kann immer nur im Nachhinein erfolgen. Sobald sie geäußert wird, fixiert die Kritik selbst Bedeutung und übt Wiederholung, denn auch für sie gibt es keinen Standpunkt außerhalb des Diskurses. Sie kann diesen lediglich verschieben. Das heißt, dass die Kritik selbst im Nachhinein wieder der Kritik bedarf, denn sonst erzeugte sie neue blinde Flecken bzw. eigene Ideologisierung.⁹⁶ Die entschleiende Genealogie zeigt, dass die sedimentierten Namen ihren Anspruch auf objektive Geltung nicht einlösen können, weil die vermeintlich historische Kontinuität und Einheit der inhaltlichen Bestimmung der Namen erst ein rückwirkendes Ergebnis der rein präsentischen Namensgebung ist.

Für die Religionswissenschaft ist damit ein kritisches aufklärerisches Erkenntnisinteresse markiert, dass sich deutlich von einem »religiösen« unterscheidet.⁹⁷ Zugleich ist evident, dass diese genealogische Bestimmung der Allgemeinbegriffe der Religionswissenschaft die geschichtliche Entwicklung nicht als gegeben annimmt und damit potenziell affirmiert. Die hier als religionswis-

⁹² ANDREA HEMMINGER, Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin 2004; FRIEDEMANN STENGEL, Diskurstheorie und Aufklärung, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 61 (2019), 453–489.

⁹³ FOUCAULT, Was ist Kritik? (s. Anm. 91), 16.

⁹⁴ FOUCAULT, Was ist Aufklärung? (s. Anm. 88), 49.

⁹⁵ JUDITH BUTLER, Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50 (2002), 249–265, hier 261.

⁹⁶ JUDITH BUTLER, Denkverweigerung im Namen des Normativen, in: JUDITH BUTLER (Hrsg.), Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a. M. 2009, 129–151.

⁹⁷ Vgl. zum Folgenden BERGUNDER, Was ist Religion? (s. Anm. 3), 49–50.

wissenschaftliches Erkenntnisinteresse identifizierte Kritik hat andererseits auch in keiner Weise etwas mit der herkömmlichen Religionskritik zu tun. Letztere kritisiert die Religion als Irrationalität, Aberglauben etc. zugunsten der Rationalität, Wissenschaft etc. Die Foucaultsche Kritik richtet sich gleichermaßen gegen alle Formen essenzialistischer und metaphysischer Gewissheit, auch gegen die Gewissheit der Religionskritik.

1.6.3 *Globale Religionsgeschichte als Alternative zum regionalisierten Ursprungsdenken*

Der genealogische Ansatz von Michel Foucault lässt sich unmittelbar für die konkrete religionsgeschichtliche Arbeit fruchtbar machen. Das Erkenntnisinteresse der Genealogie ist die Kritik an gegenwärtigen hegemonialen Diskursen, die ihre Kontingenz verschleiern. Genealogische Kritik will also die Kontingenz vermeintlich unumstößlicher historischer Tatsachen bloßlegen. Methodisch geschieht dies mit den etablierten Mitteln der Geschichtswissenschaft, vor deren Hintergrund zu zeigen ist, dass geschichtliche Quellen auch überzeugend anders interpretiert werden können. Im strengen erkenntnistheoretischen Sinn ist jede derartige Gegengeschichte weder eine bessere noch die wahre Geschichte, sondern dient nur der Kritik vermeintlich feststehender historischer Narrative, deren Kontingenz aufzuweisen ist. Die entscheidende Pointe besteht deshalb darin, dass eine solche Gegengeschichte, ist sie einmal geschrieben, sich selbst wieder kritisch befragen lassen muss.

Obwohl Foucault auf diese Weise den Gedanken der Kritik radikalisierte, ist sein Anliegen der Geschichtswissenschaft im Grundsatz bestens vertraut. Es geht hier lediglich darum, das schon immer vorhandene kritische Ethos der Geschichtswissenschaft konsequent zur Geltung zu bringen. Die Genealogie verlangt keine neue oder andere Form der Geschichte, denn von ihrem Selbstverständnis her kann sie sich nur in die bestehenden hegemonialen Wissenschaftsdiskurse einschreiben, will sie diese erfolgreich kritisieren. Die genealogische Gegengeschichte entspricht in Form und Inhalt den Konventionen der akademischen Geschichtswissenschaft und ihr kritischer Impuls realisiert sich durch stupende positive Geschichtsschreibung, die auf solider Quellenarbeit beruht. Foucault hat großen Wert darauf gelegt, dass die Genealogie der akademischen Geschichtswissenschaft verpflichtet bleibt. Genealogie verlange keinen Bruch mit den historisch-philologischen Methoden der Geschichtswissenschaft, sondern sei im Gegenteil »eine mit erbitterter Konsequenz betriebene Gelehrsamkeit«.⁹⁸ Natürlich gehört zur Kritik der Genealogie auch die Kritik historischer Methoden auf ihre Erkenntnisansprüche, aber auch das ist seit eh und je etablierte Praxis innerhalb der Geschichtswissenschaft. Im Namen der Genealogie muss also ebenfalls im konventionellen Sinn positive Geschichte geschrieben werden. Die Wiederholung ist im poststrukturalistischen Sinn notwendig, denn anders gäbe es

⁹⁸ FOUCAULT, Nietzsche (s. Anm. 83), 69; ULRICH BRIELER, Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker, Beiträge zur Geschichtskultur 14, Köln 1998, 600.

nichts, worüber wir uns verständigen könnten. Allerdings ist die Wiederholung eben zugleich kontingent.

Wie ist genealogische Kritik als positive Geschichtsschreibung konkret methodisch umzusetzen? Der Einstiegspunkt kann nur in der Gegenwart liegen. Die historische Erkundung geht von der Gegenwart in die Vergangenheit. Die genealogische Bestimmung kehrt also in ihrem Vorgehen den chronologischen Zeitstrahl um. Sie fragt nach der unmittelbaren *Vor*-Geschichte der Gegenwart. Es gilt historisch zu erschließen, wie weit sich der heutige Diskurs kontinuierlich in die Geschichte zurückverfolgen lässt. Das erfordert eine Gewichtung von Kontinuität und Diskontinuität, die zwangsläufig umstritten bleiben muss. Die Entscheidung, was wie gewichtet werden soll, liegt allein im gegenwärtigen Erkenntnisinteresse begründet. Das verweist erneut auf die unhintergehbare präsentische Perspektivität der genealogischen Operation. Dennoch ist die Etablierung von Kontinuität oder Diskontinuität in keiner Weise beliebig oder rein subjektiv, denn sie muss sich unmittelbar an den historischen Quellen plausibilisieren lassen.

Methodischer Ausgangspunkt der Genealogie ist, wie auch sonst in der Geschichtswissenschaft, eine bestehende, vermeintlich feststehende Tatsache des gegenwärtigen Geschichtsverständnisses oder, anders ausgedrückt, der jeweilige Forschungsstand auf dem zu behandelnden Gebiet. Das Erkenntnisinteresse der Genealogie ist es, diesen Forschungsstand kritisch auf seine blinden Flecken, d. h. seine vermeintlich gesicherten und unhinterfragten Annahmen, zu befragen. Wird auf diese Weise ein Forschungsdesiderat erkannt, dann gilt es, eine Gegen-geschichte in Form einer Geschichtsdarstellung zu verfassen, die den Konventionen und disziplinären Gepflogenheiten des Faches folgt. Das heißt auch, dass die Genealogie zwar von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit schreitet, ihre Historiographie aber in »skripturaler Umkehrung« (Michel de Certeau) entlang des zeitlichen Verlaufs von der Vergangenheit in die Gegenwart geschrieben werden kann.⁹⁹ Auch hier ist zwischen theoretischem Zugriff, der das kritische Erkenntnisinteresse markiert, und der methodischen Umsetzung zu unterscheiden.

Für die Religionswissenschaft besteht die entscheidende Pointe darin, dass eine unmittelbare *Vor*-Geschichte der heutigen global verwendeten Allgemeinbegriffe notwendigerweise und konstitutiv als Globalgeschichte konzipiert werden muss. Global verwendete Begriffe müssen per definitionem auch eine globale *Vor*-Geschichte aufweisen. Von daher verlangt eine genealogische Religions-geschichtsschreibung eine globale Religionsgeschichte, die von einem kritischen Erkenntnisinteresse geleitet wird.

Eine derart begründete globale Religionsgeschichte kann eng an die neueren globalgeschichtlichen Ansätze der Geschichtswissenschaft anknüpfen,¹⁰⁰ die inzwischen auch in den Regionalwissenschaften zunehmend rezipiert wer-

⁹⁹ BERGUNDER, Was ist Religion? (s. Anm. 3), 45–46.

¹⁰⁰ CHRISTOPHER BAYLY, Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780 – 1914, Frankfurt a. M. 2006; JÜRGEN OSTERHAMMEL, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009; SEBASTIAN CONRAD, Eine Kulturgeschichte globaler Trans-

den.¹⁰¹ Darüber hinaus gibt es aber auch bereits in der Religionswissenschaft spezifische Ansätze für eine globale Religionsgeschichte, die im Grundsatz mit dem hier vorgetragenen Anliegen übereinstimmen, wenn sie auch im Einzelnen andere Akzente setzen. An sie kann deshalb nahtlos angeknüpft werden. Bereits 2010 hatte Karénina Kollmar-Paulenz für die Religionswissenschaft eine »globale Religionsgeschichte« eingefordert.¹⁰² Auch sie bezieht sich dabei ausdrücklich auf dem Impuls von Dipesh Chakrabarty und fordert eine »Ent-Europäisierung« und damit eine Abkehr vom »Primat Europas zugunsten einer multi-zentrischen Perspektive«.¹⁰³ Wenn heute den Mongolen mit »Schamanismus« und »Buddhismus« zwei Religionen zugeschrieben werden, dann handele es sich nicht um die bloße Übernahme »westlicher« Vorstellungen von Religion, sondern um das Ergebnis einer komplexen Verflechtungsgeschichte zwischen lokalen und globalen Diskursen. Von daher ist eine ihrer zentralen Forderungen, dass auch die Rezeption mongolischer Traditionen im heutigen Verständnis von Religion genauer erforscht wird. Das konvergiert mit dem Anliegen des hier vorgestellten Ansatzes, denn wie Kollmar-Paulenz zurecht mahnt, ist eine globale Religionsgeschichte nur dann global, wenn sie alle Regionen der Erde berücksichtigt. Der gängige religionswissenschaftliche Fokus auf Ost-, Süd- und Westasien markiert einen problematischen blinden Fleck und ein besonderes Forschungsdesiderat.¹⁰⁴

Nach Kollmar-Paulenz hat Adrian Hermann im Jahr 2015 eine umfassende theoretische Grundlegung für eine »globale Religionsgeschichte« vorgelegt.¹⁰⁵ Sie

formation, in: AKIRA IRIYE/JÜRGEN OSTERHAMMEL (Hrsg.), *Geschichte der Welt 1750 – 1870. Wege zur modernen Welt*, München 2016, 411–625.

¹⁰¹ SAMUEL MOYN/ANDREW SARTORI, *Global Intellectual History*, New York 2013; KLAUS HOCK, *Transkulturelle Perspektiven auf polyzentrische Strukturen*, in: CIPRIAN D. BURLACIOIU/ADRIAN HERMANN, *Veränderte Landkarten auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 2013, 295–314; MARGRIT PERNAU, *Neue Wege der Begriffsgeschichte*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 44 (2018), 5–28; HARALD FISCHER-TINÉ, *Marrying Global History with South Asian History. Potential and Limits of Global Microhistory in a Regional Inflection*, in: *Comparativ* 29:2 (2019), 52–77; REBEKKA HABERMAS (Hrsg.), *Negotiating the Secular and the Religious in the German Empire. Transnational Approaches*, Oxford 2019; MILINDA BANERJEE, *Transversal Histories and Transcultural Afterlives: Indianized Renditions of Jean Bodin in Global Intellectual History*, in: LAILA ABU-ER-RUB u. a. (Hrsg.), *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, Abingdon 2019, 155–169.

¹⁰² KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ, *Mongolische Geschichtsschreibung im Kontext der Globalgeschichte*, in: PETER SCHALK (Hrsg.), *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, Uppsala 2010, 247–279; KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ, *Lamas und Schamanen. Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um außereuropäische Religionsbegriffe*, in: PETER SCHALK (Hrsg.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Uppsala 2013, 151–200.

¹⁰³ KOLLMAR-PAULENZ, *Lamas und Schamanen* (s. Anm. 102), 186.

¹⁰⁴ Vgl. auch den Beitrag von DANIEL CYRANKA in diesem Band.

¹⁰⁵ HERMANN, *Unterscheidungen der Religion* (s. Anm. 16).

orientiert sich theoretisch an Poststrukturalismus und Postkolonialismus und stimmt in zentralen inhaltlichen Aussagen mit dem hier vorgestellten Ansatz überein. Sie setzt allerdings auch wichtige eigene Akzente. So versucht Hermann die globale Religionsgeschichte mit den soziologischen Moderne-Theorien ins Gespräch zu bringen. Außerdem fordert er, dass die Konzeptualisierung eines globalen Diskurses einer besonderen Übersetzungstheorie bedarf. Mit seinem Rückgriff auf Lydia Lius Theorie der translingualen Praxis liefert er dafür zugleich eine neue wegweisende Perspektive.

Schließlich hat kürzlich Julian Strube eine Kritik des Konzepts der »westlichen Esoterik« vorgelegt, wie es die von Wouter Hanegraaff begründete religionswissenschaftliche Esoterikforschung nach wie vor verwendet. Strube fordert stattdessen ganz im Sinne des hier vorgestellten genealogischen Ansatzes eine globale Religionsgeschichte der Esoterik.¹⁰⁶ Auch Yan Suarsana und Ulrich Harlass machen sich für eine Esoterikforschung im Rahmen einer globalen Religionsgeschichte stark.¹⁰⁷ Yan Suarsana hat überdies einige Überlegungen vorgelegt, wie der genealogische Ansatz einer globalen Religionsgeschichte, den er ähnlich wie in dieser Darstellung konzipiert, für eine postkoloniale Theologie fruchtbar gemacht werden kann.¹⁰⁸ Hans Martin Krämer hat die japanische Debatte zwischen Naturwissenschaft und Religion zum Ende des 19. Jahrhunderts im Rahmen einer globalen Religionsgeschichte untersucht.¹⁰⁹ Daneben gibt es inzwischen zahlreiche weitere religionsgeschichtliche Abhandlungen, die sich einer globalen Religionsgeschichte ausdrücklich verpflichtet fühlen.¹¹⁰

¹⁰⁶ JULIAN STRUBE, Towards the Study of Esotericism Without the »Western«: Esotericism from the Perspective of a Global Religious History, in: EGIL ASPREM/JULIAN STRUBE (Hrsg.), *New Approaches to the Study of Esotericism* (in Vorbereitung).

¹⁰⁷ YAN SUARSANA, Die Insel der Weisheit, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 23:2 (2015), pp. 320–342; ULRICH HARLASS, Die orientalische Wende der Theosophischen Gesellschaft. Eine Untersuchung der theosophischen Lehrentwicklungen in der Zeit zwischen den Hauptwerken Alfred Percy Sinnetts, Diss. Universität Heidelberg, 2019.

¹⁰⁸ YAN SUARSANA, Postkoloniale Theologie und Religionsgeschichte. Implikationen eines konsequent-historischen Religionsverständnisses für Religionswissenschaft und Theologie, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 45 (2019), 188–209.

¹⁰⁹ HANS MARTIN KRÄMER, Even Three-Year-Old Children Know That the Source of Enlightenment is not Religion but Science. Modern Japanese Buddhism between »Religion« and »Science«, 1860s – 1910s, in: *Journal of Religion in Japan*, 8 (2019), 98–122.

¹¹⁰ ULRIKE SCHRÖDER, Religion, Kaste und Ritual. Christliche Mission und tamilischer Hinduismus in Südindien im 19. Jahrhundert, *Neue Hallesche Berichte* 8, Halle 2009; TAEYEON KIM, Konfuzianismus und Christentum im China des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zum frühen Ku Hung-ming (1883–1896), Diss. Universität Heidelberg 2012; CHRISTIAN STAHMANN, Protestantische Orientalistik. Die archäologische Konstruktion des Orients im Werk von Heinrich Ewald (1803–1875), Habilitationsschrift Universität Heidelberg 2015; RAFAEL KLÖBER, Sivaismus im Wandel. Der tamilische Saiva Siddhanta seit dem 19. Jahrhundert, Halle 2019; KRÄMER, *Modern Japanese Buddhism* (s. Anm. 109); JUDITH BACHMANN, Hexerei in Nigeria zwischen Christentum, Islam und traditionellen Praktiken. Globale Ver-

Diese verschiedenen, aber im Grundimpuls sehr ähnlichen Plädoyers für eine »globale Religionsgeschichte« zeigen, wie dringlich die Thematik gegenwärtig ist.¹¹¹ Das Programm einer globalen Religionsgeschichte wird aber nur dann überzeugend sein, wenn es gelingt, eigene überzeugende historische Narrative im Sinne einer Gegengeschichtsschreibung vorzulegen.

Im Folgenden soll anhand von »Religion« und »Esoterik« exemplarisch skizziert werden, wie das konkret aussehen kann. Ausgangspunkt ist der etablierte Forschungsstand, wonach »Religion« und »Esoterik« ihren historischen Ursprung im Europa des 18. Jahrhunderts haben. Die Aufgabe der genealogischen Kritik ist es hier, eine positive Gegengeschichte – die sich jedoch den Konventionen der Geschichtswissenschaft vollinhaltlich verpflichtet sieht – zu schreiben, durch die dem regionalisierten Ursprungsdenken seine Selbstverständlichkeit genommen und dessen Kontingenz aufgezeigt wird. Gegengeschichte meint nicht, dass alles Bisherige per se als »falsch« zu kritisieren ist, sondern das »gegen« bezieht sich auf eine konkrete gegenwärtige Sedimentierung, die ihre Kontingenz verschleiert. Auch eine Gegengeschichte kann, soll und muss sich positiv auf schon geleistete religionsgeschichtliche Forschungen beziehen, die ihr Argument unterstützen.

Wir hatten gesehen, dass die neuere Forschung wiederholt darauf hinweist, dass das heutige Verständnis von »Religion« und »Esoterik« sich nur bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückführen lässt. Aufgrund des regionalisierten Ursprungsdenkens, welches einen europäischen Beginn im 18. Jahrhundert postuliert, ist dieser Einsicht aber bisher nicht ausreichend nachgegangen worden. Genau das soll nun geschehen. Damit soll kein neuer »Ursprung« für »Religion« und »Esoterik« im späten 19. Jahrhundert etabliert werden, da es sich nur um eine Gegengeschichte zum regionalisierten Ursprungsdenken handeln kann, die dessen Kontingenz aufweist, aber selbst anschließend wieder der Kritik bedarf. Weiterhin steht außer Frage, dass die Religionsgeschichte vor dem 19. Jahrhundert konstitutiver Gegenstand der Religionswissenschaft bleibt, denn »Religion« und »Esoterik« müssen in der gesamten Geschichte erforscht werden, die sie für sich beanspruchen.¹¹² Die Darstellung geschieht überdies, wie bereits mehrfach betont, in der gängigen Form der Religionsgeschichtsschreibung gemäß den disziplinären Konventionen.

Dabei wird an die Einsichten der neueren postkolonialen Diskussion angeknüpft. Im Sinne einer postkolonialen Perspektive gilt es, die konkreten und spezifischen Interpretationen von »Religion« und »Esoterik« durch die Kolonisierten in den Mittelpunkt zu stellen. Der postkoloniale Blick reicht jedoch noch weiter und fragt darüber hinaus nach möglichen Rückwirkungen des kolonialen Diskurses auf die orientalistischen Repräsentationen in Europa. Wenn in einem

flechtungen und lokale Positionierungen unter den Yoruba, Diss. Universität Heidelberg 2020.

¹¹¹ GIOVANNI MALTESE/JULIAN STRUBE (Hrsg.), *Theoretical Foundations of a Global Religious History and Their Methodological Implementations*, in: *Special Issue Method and Theory in the Study of Religion* (erscheint Herbst 2020).

¹¹² BERGUNDER, *Was ist Religion?* (s. Anm. 3), 46–47.

Diskurs alle Artikulationen aufeinander verweisen, dann ergibt sich daraus eine gegenseitige Abhängigkeit der Sprechenden, auch wenn deren Sprechpositionen sehr unterschiedlich sind. Daraus lässt sich die Forderung ableiten, die kolonial geprägte Geschichte des 19. Jahrhunderts als globale »Verflechtungsgeschichte« zu begreifen.¹¹³ Aufgrund des Kolonialismus hatte Europa keine autonome Geschichte, sondern seine Identitätsbildungen waren ebenfalls mit denen der Kolonisierten »verflochten«. Erst dieser Gedanke einer Verflechtungsgeschichte ermöglicht es, das europäische Christentum des 19. Jahrhunderts zusammen mit Hinduismus, Buddhismus und Islam in denselben globalen Diskurs zu stellen und daraus die Notwendigkeit abzuleiten, dass deren Geschichte zusammen erzählt werden muss.

Im Folgenden wird gezeigt, wie sich im Gegenüber zur Naturwissenschaft weltweit am Ende des 19. Jahrhunderts ein neues Verständnis von Religion als Innerlichkeit herausbildete. Der Aufstieg der Naturwissenschaften brachte eine wissenschaftstheoretische Neuausrichtung hervor, die mit derjenigen des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht vergleichbar war.¹¹⁴ Ein radikaler naturwissenschaftlicher Materialismus kritisierte jegliche Religion auf ganz grundlegende Weise. Als Reaktion darauf begannen Reformbewegungen, ihre eigenen Traditionen dezidiert als »Religion« zu bestimmen und zogen – unter Aufgabe eigener Erkenntnisansprüche – eine klare Grenze zur Naturwissenschaft. Dieses neue innerliche Religionsverständnis entstand im Zuge des Kolonialismus innerhalb eines miteinander verflochtenen globalen Diskurses praktisch zeitgleich und fand gleichermaßen Eingang in hinduistische, buddhistische, islamische und christliche Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts. Die Neubestimmung »Religion« war also von Anfang an eine globale.

Die Trennung zwischen »Naturwissenschaft« und »Religion« war von Anfang an von dem gegenläufigen Versuch begleitet, »Religion« und »Naturwissenschaft« wieder miteinander zu verbinden. Diese Bemühung verhielt sich komplementär zur erfolgenden Trennung. Sie geschah zeitgleich und ging ihr nicht etwa zeitlich voraus. Sie stellte deshalb keinen kontinuierlichen Weiterbestand älterer vormoderner Traditionen dar, sondern markierte ebenfalls eine völlig neue Entwicklung. Für die konzeptuale Grundlegung dieser erneuten Vereinigung von »Religion« und »Naturwissenschaft« waren esoterische Bewegungen maßgeblich verantwortlich. Von daher lässt sich argumentieren, dass sich »Religion« und »Esoterik« im 19. Jahrhundert zusammen innerhalb desselben globalen Diskurses formierten, also quasi eine Zwillinggeburt erlebten.

Die folgende Darstellung will deshalb zeigen, wie es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts innerhalb eines globalen Diskurses zu einer Trennung zwi-

¹¹³ SEBASTIAN CONRAD/SHALINI RANDERIA, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: SEBASTIAN CONRAD/SHALINI RANDERIA (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002, 9–49

¹¹⁴ PETER HARRISON, »Science« and »Religion«. Constructing the Boundaries, in: *The Journal of Religion*, 86 (2006), 81–106, hier 86, 89.

schen Naturwissenschaft und Religion kam, wie daraus ein bis heute maßgebliches inneres Religionsverständnis entstand und wie sich parallel dazu eine esoterische Gegenströmung bildete, die »Naturwissenschaft« und »Religion« wieder miteinander verschmelzen wollte.

2 TRENNUNG VON NATURWISSENSCHAFT UND RELIGION IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS

Die Vereinbarkeit von Religion und Naturwissenschaft ist heute weltweit ein virulentes Thema. Sie lässt sich bis in das 19. Jahrhundert zurückführen, als sich die Machtverhältnisse im wissenschaftlichen Diskurs nachhaltig veränderten. Die Naturwissenschaften wurden aus den Philosophischen Fakultäten ausgegliedert und erhielten eine vorrangige Förderung von öffentlicher und privater Hand. In einem atemberaubenden Tempo begann die naturwissenschaftliche Forschung, viele bisher ungeklärte Rätsel der Natur zu entschlüsseln. Getragen von einem ungeheuren Erkenntnisoptimismus und vom neuen sozialen Prestige ihrer Disziplin, beanspruchten Teile der Naturwissenschaft seit Mitte des 19. Jahrhunderts, die Welt in ihrer Gesamtheit mit der naturwissenschaftlichen Methode erklären zu können. Am Rand dessen entstand eine wirkmächtige materialistische Religionskritik, die der »Religion« keine Welterklärungsansprüche zugestand. Die Debatte nahm ihren Ausgangspunkt in Deutschland, wurde aber schnell auch im englischsprachigen Raum rezipiert und weitergeführt. Über die koloniale Vernetzung der Welt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erreichte die naturwissenschaftliche Kritik in Windeseile weite Teile der kolonial vernetzten Welt. Letzteres lieferte den entscheidenden Anstoß für eine globale Neubestimmung von »Religion« als Innerlichkeit.

2.1 Naturwissenschaftlicher Materialismus als Religionskritik

Erster Hauptschauplatz der Auseinandersetzung war Deutschland. Der Gießener Professor für Zoologie Karl Vogt meldete sich in seinen »physiologischen Briefen« (1845 – 1847) als Vertreter eines radikalen Materialismus zu Wort.¹¹⁵ Dort fand sich der berühmte, in der Folgezeit häufig zitierte, Satz:

»Ein jeder Naturforscher wird wohl, denke ich, bei einigermaßen folgerechtem Denken auf die Ansicht kommen, daß alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirns substanz sind; oder, um mich einigermaßen grob hier auszudrücken, daß die Gedanken in demselben Ver-

¹¹⁵ Zu Vogt vgl. WERNER BRÖKER, Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert dargestellt am »Materialisten« Karl Vogt (1817 – 1895), Münster 1973.

hältnis etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren.«¹¹⁶

Mindestens genauso wichtig waren die Beiträge von Jakob Moleschott (1822 – 1893), Privatdozent für Physiologie in Heidelberg. Moleschott verfasste 1852 das Buch »Der Kreislauf des Lebens«, welches bis 1887 fünf Auflagen erlebte. Hier fand sich wie bei Vogt ein radikal-materialistisches Verständnis von Leben:

»So ist der Mensch die Summe von Aeltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Sein Wille ist die nothwendige Folge aller jener Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz, das wir aus seiner Erscheinung erkennen, wie der Planet an seine Bahn, wie die Pflanze an den Boden.«¹¹⁷

Im Jahre 1854 eskalierte die Auseinandersetzung im sogenannten »Materialismusstreit«.¹¹⁸ In diesem Jahr hielt der Göttinger Physiologe Rudolf Wagner auf der 31. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte in Göttingen einen Vortrag, in dem er das Christentum als geistige Grundlage der Naturwissenschaft verteidigte und sich explizit gegen jede Art von materialistischer Tendenz verwehrte.¹¹⁹ Dabei kritisierte er insbesondere Karl Vogt, der daraufhin eine eigene Verteidigungsschrift gegen Wagners Angriffe veröffentlichte. Sie trug den bezeichnenden Titel »Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen« (Gießen 1855). Es handelte sich wahrscheinlich um »eine der größten polemischen Leistungen der Wissenschaftsgeschichte, durch die die Härte des Kampfes ungewöhnlich wird.«¹²⁰ Vogt tourte als populärer Vortragsreisender durch Europa und sorgte so dafür, dass seine Thesen auch über Deutschland hinaus einige Bekanntheit erlangten.

¹¹⁶ KARL VOGT, *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, 3 Bd, Gießen 1845 – 1847, II., 206.

¹¹⁷ JAKOB MOLESCHOTT, *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebigs Chemische Briefe*, Mainz 1852, 419.

¹¹⁸ Zu den Hintergründen des »Materialismusstreites« vgl. FRIEDRICH KLIMKE, *Der deutsche Materialismusstreit im neunzehnten Jahrhundert und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart*, in: *Frankfurter Zeitgemäße Broschüren*, 26 (1907), 249–285; AUGUST MESSER, *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Die empiristisch-naturalistische Philosophie*, Leipzig 1925, 40–45; BRÖKER, *Politische Motive* (s. Anm. 115), 12–42; OWEN CHADWICK, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975, 161–188; ANDREAS DAUM, *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848 – 1914*, München 1998, 295–299.

¹¹⁹ RUDOLF WAGNER, *Menschenschöpfung und Seelensubstanz*, in: *Amtlicher Bericht über die 31. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte in Göttingen, 1854*, S. 15–22.

¹²⁰ BRÖKER, *Politische Motive* (s. Anm. 115), 32.

Neben Vogt engagierte sich auch der Arzt Ludwig Büchner (1824 – 1899, Bruder von Georg Büchner) in besonderer Weise im Materialismusstreit. Er veröffentlichte 1855 das Buch »Kraft und Stoff«, das bis 1904 21 Auflagen erlebte und in 15 Sprachen übersetzt wurde.¹²¹ Büchner entfaltete ähnlich wie Vogt eine ausgeprägte Vortragstätigkeit. So sprach er z. B. bei einer USA-Reise 1874 in 32 Städten auf etwa 100 Veranstaltungen. Kernthese von »Kraft und Stoff« war:

»Keine Kraft ohne Stoff – kein Stoff ohne Kraft! [...] Ein Geist ohne Körper ist ein ebenso undenkbares Ding, als eine Electricität, ein Magnetismus ohne Metalle oder ohne jene Stoffe, an welchen diese Kräfte wirksam und sichtbar werden.«¹²²

Da die Seele also »Produkt einer eigenthümlichen Zusammensetzung der Materie«¹²³ sei, könne es auch kein Fortleben der Seele nach dem Tode geben. Das Gesetz zur Erhaltung der Materie sage, dass es Materie seit Ewigkeit gäbe und damit auch keine Schöpfung. Da die Naturwissenschaft keine übersinnlichen Ursachen zulasse, sei der Glaube an Transzendentes aufzugeben.

Es ist bezeichnend, dass in der deutschen Debatte »Religion« noch nicht als explizites Gegenüber zur Naturwissenschaft auftaucht. Eher wurde der Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und »Glaube« bzw. »Offenbarung« beschworen. Moleschott verwies immerhin auf die Religionskritik von Ludwig Feuerbach.¹²⁴ In ähnlicher Weise sprach auch Büchner mit Verweis auf Feuerbach mitunter von »Religion«, die er als das Streben verstand, »durch Annahme unmittelbarer Offenbarung den Glauben an das Absolute zu erwecken.«¹²⁵ Vereinzelt finden sich aber bereits vergleichende Anmerkungen. So verwies Büchner auf die »Essäer«, den »großen Konfute«¹²⁶, den »Buddhismus« und die »Griechen«, um zu belegen, dass der Unsterblichkeitsglaube keineswegs zu allen Zeiten und überall verbreitet gewesen war.¹²⁶

Die deutsche Debatte wurde in Frankreich und England aufmerksam verfolgt. Da eine Behandlung der französischsprachigen Debatte den Rahmen der Darstellung sprengen würde und die im Anschluss präsentierten Fallbeispiele alle aus Zusammenhängen stammen, in denen die religiösen Reformeliten eine englischsprachige Bildung erfahren hatten, wird die französische Seite hier ausgeklammert.¹²⁷ Im angelsächsischen Raum fand die deutsche Debatte rasch ihre Fortsetzung. Bereits 1860 hatte Thomas Henry Huxley (1825 – 1895), der Vorkämpfer

¹²¹ CHADWICK, *Secularization* (s. Anm. 118), 171–175; DAUM, *Wissenschaftspopularisierung* (s. Anm. 118), 296.

¹²² LOUIS BÜCHNER, *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien*, Frankfurt a. M. 1855, 2, 192.

¹²³ A. a. O., 144.

¹²⁴ JAKOB MOLESCHOTT, *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, Mainz 1852, 18–19.

¹²⁵ BÜCHNER, *Kraft und Stoff* (s. Anm. 122), 115.

¹²⁶ A. a. O., 210.

¹²⁷ Vgl. aber ARTHUR MCCALLA, *The Mennaisian »Catholic Science of Religion«*, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, 21:3 (2009), 285–309; JULIAN STRUBE, *Sozialismus*,

des Darwinismus in Großbritannien, im Westminster Review geschrieben: »Ausgelöschte Theologen liegen um die Wiege jeder Naturwissenschaft herum, wie die erwürgten Schlangen neben der Wiege des Herkules.«¹²⁸

Dennoch kam die englischsprachige Debatte erst ab den 1870er Jahren in Schwung und dies hatte zugleich zur Folge, dass sie von Anfang an weniger radikale Fronten erschuf. Wie wir noch sehen werden, begann ab Ende der 1860er Jahre in Deutschland der Neukantianismus den radikalen naturwissenschaftlichen Materialismus zu neutralisieren und damit für ein neues Verständnis von »Religion« konzeptionelle Freiräume zu eröffnen. Diese Entwicklung wurde in der englischsprachigen Debatte bereits berücksichtigt und führte dazu, dass hier nun erstmals ein wirkliches Gegenüber von »Naturwissenschaft« und »Religion« etabliert wurde. Entscheidende Breitenwirkung erlangte im Jahr 1874 der Vortrag von John Tyndall (1820 – 1893) auf der Jahrestagung der *British Association for the Advancement of Science* in Belfast. Tyndall galt als der schärfste Polarisierer in Großbritannien, gar als »Hammer der Theologie«.¹²⁹ Er war Physiker und Gletscherforscher, der ähnlich wie Huxley auch als Redner im Dienst der Wissenschaftspopularisierung großen Erfolg hatte. In seinem Vortrag forderte er:

»Alle religiösen Theorien, Schemata, Systeme, die Vorstellungen über Kosmogonie enthalten oder die in anderer Weise in den Bereich der Naturwissenschaft hineinreichen, müssen sich, soweit sie dies tun, der Kontrolle der Naturwissenschaft unterwerfen und jeden Gedanken fallen lassen, diese zu kontrollieren.«¹³⁰

In diesem Zusammenhang verteidigte er auch vehement evolutionistische naturwissenschaftliche Theorien, die von einer Entstehung des Lebens aus der Materie ausgehen.¹³¹ Die Belfaster Rede Tyndalls wurde innerhalb des Bildungsbürgertums der damaligen Zeit zum Symbol für den Erkenntnisoptimismus der Naturwissenschaften.¹³²

Entscheidend für unseren Zusammenhang war, dass die englischsprachige Debatte durch ein Werk von John William Draper aus dem Jahr 1875 eine ungeheure Popularisierung erfuhr. Unter dem Titel »Geschichte des Konflikts zwischen Naturwissenschaft und Religion« legte Draper vor allem die vermeintlich inhärente Wissenschaftsfeindlichkeit der katholischen Kirche dar. Er machte

Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphaz Lévi, Berlin 2016.

¹²⁸ Westminster Review, April 1860, 556, zitiert nach OWEN CHADWICK, *The Victorian Church. Part II 1860 – 1901, The Ecclesiastical History of England* 8, London 1970, 12.

¹²⁹ A. a. O.

¹³⁰ JOHN TYNDALL, *Address Delivered Before the British Association Assembled at Belfast, with Additions*, London 1874, 61.

¹³¹ A. a. O., 55–56.

¹³² CHADWICK, *The Victorian Church* (s. Anm. 128), 13; DAVID N. LIVINGSTONE, *Science, Religion and Religion. The Reception of Darwinism in Princeton, Belfast, and Edinburgh*, in: RONALD L. NUMBERS/JOHN STENHOUSE (Hrsg.), *Disseminating Darwinism. The Role of Place, Race, Religion, and Gender*, Cambridge 1999, 7–38, hier 13–16.

aber zugleich deutlich, dass sich alle »Religionen« gleichermaßen der naturwissenschaftlichen Kritik zu stellen hätten. Für ihn war dabei die globale Dimension der Herausforderung selbstverständlich:

»Wenn durch unsere wunderbaren Möglichkeiten der Fortbewegung fremde Nationen und widerstreitende Religionen in die gemeinsame Gegenwart gebracht werden – der Muhammadaner, der Buddhist und der Brahmane –, dann müssen bei ihnen allen Veränderungen erfolgen. In dem Konflikt wird allein die Naturwissenschaft einen sicheren Stand haben.«¹³³

Alle Religionen in der gesamten Welt und nicht nur die katholische Kirche sah Draper deshalb ausdrücklich in der Pflicht, ihre Vernunftgemäßheit unter Beweis zu stellen:

»Es gibt viele Religionen in der Welt, einige davon haben ein ehrwürdigeres Alter, einige haben weitaus mehr Anhänger als die römische Kirche. Wie kann zwischen ihnen entschieden werden, außer durch die Berufung auf die Vernunft? Religion und Naturwissenschaft müssen sowohl ihre Wirklichkeitsansprüche als auch ihre Meinungsverschiedenheiten der Vernunft zum Schiedsspruch vorlegen.«¹³⁴

Die hier von Draper markierte globale Gültigkeit der naturwissenschaftlichen Kritik hatte ihre Entsprechung in einer globalen Rezeption seines Werkes. Drapers Werk wurde weltweit eifrig gelesen. Bis 1901 erfuhr es 23 Auflagen und zahlreiche Übersetzungen in nicht-europäische Sprachen, angefangen vom Japanischen (1883), über das Türkische (1885), bis hin ins Urdu (1910).¹³⁵

Ein fester Topos blieb die angeblich besondere Wissenschaftsfeindlichkeit von christlicher Theologie und christlicher Kirche, für deren Beleg z. T. drastische, meist stark stilisierte Beispielerzählungen angeführt wurden, wie z. B. der angebliche Schlagabtausch zwischen Thomas Henry Huxley und dem anglikanischen Bischof von Oxford, Samuel Wilberforce (1805 – 1873), auf einer Versammlung der *British Association for the Advancement of Science* im Jahre 1860. Demzufolge fragte Wilberforce, ob Huxley denn nun mütterlicher- oder väterlicherseits vom Affen abstamme, worauf Huxley trocken erwiderte, dass er keine Probleme damit habe, von einem Affen abzustammen, aber umso mehr damit, wenn er mit einem Mann wie Wilberforce verwandt wäre, der seine großartigen rhetorischen und intellektuellen Fähigkeiten verwenden würde, um die Wahrheit zu verdunkeln. Diese Legende, die dem historischen Wilberforce großes Unrecht tun dürfte, wurde im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts eine der bekanntesten Illustrationen für den angeblich unversöhnlichen Gegensatz zwischen Christentum und

¹³³ JOHN WILLIAM DRAPER, *A History of the Conflict between Science and Religion*, New York 1875, 324.

¹³⁴ A. a. O., 355.

¹³⁵ HANS MARTIN KRÄMER, *Even Three-Year-Old Children Know That the Source of Enlightenment ist not Religion but Science. Modern Japanese Buddhism between »Religion« and »Science«* (s. Anm. 109), 110.

Naturwissenschaft.¹³⁶ Auf diese vermeintliche Unvereinbarkeit beriefen sich oft die nicht-christlichen Beteiligten an der Debatte, um ihre eigenen Ansprüche auf Vereinbarkeit mit der Naturwissenschaft zusätzlich anti-christlich zu profilieren.

2.2 Selbstbeschränkung der Naturwissenschaft gegenüber der Religion

Der deutsche Materialismusstreit hatte zu einem Zeitpunkt stattgefunden, als die dortige spekulative idealistische Philosophie im Vormärz in die Krise geraten war.¹³⁷ Die Stimmung war schlecht, wie Schopenhauer 1847 bemerkte: »[...] die Köpfe der jetzigen Gelehrtengeneration sind desorganisiert durch Hegel'schen Unsinn: zum Denken unfähig, roh und betäubt werden sie die Beute des platten Materialismus, der aus dem Basiliskenei hervorgekrochen ist. Glück zu!«¹³⁸ Diese Krise und damit auch der Materialismus wurden mit dem Aufkommen des Neukantianismus in den 1860er Jahren überwunden. So schrieb Friedrich Albert Lange bereits 1866 eine zweibändige »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart«, in der er den Materialismus als notwendige Wissenschaftsmethode akzeptiert, aber im Rückgriff auf Kants kritische Erkenntnistheorie bestreitet, dass uns in der Materie und ihren Kräften die Gesamtwirklichkeit mitgeteilt werde. Damit war eine Strategie vorgegeben, mittels derer der Neukantianismus, der ja in der Folgezeit für Jahrzehnte zur führenden Schulphilosophie wurde, durch eine kritische Erkenntnistheorie den materialistischen Absolutheitsanspruch in seine Schranken verweisen konnte. Diese philosophiegeschichtliche Entwicklung beeinflusste in der Folge nachhaltig das Selbstverständnis der Naturwissenschaft, da sie eine dezidierte Absage an jeden materialistischen Totalitätsanspruch mit sich brachte. Sie traf sich mit der Mehrheitsmeinung innerhalb der etablierten Naturwissenschaft, derzufolge eine polemische Frontstellung zu den mächtigen christlichen Kirchen möglichst vermieden werden sollte. Im Ergebnis dessen wurde der eigene naturwissenschaftliche Anspruch beschränkt und damit einem neuen Verständnis von Religion ein konzeptioneller Raum und Gegenstandsbereich eröffnet, wenn diese im Gegenzug bereit wäre, konkurrierende Ansprüche der Welterklärung aufzugeben.

Der religionskritische Materialismus wurde also in Deutschland von der übergroßen Mehrheit der professionellen Naturwissenschaft der damaligen Zeit nicht mitvollzogen. So bestimmten Emil du Bois-Reymond (1818 – 1896) und Hermann von Helmholtz (1821 – 1894) die vorherrschende akademisch-naturwissenschaftliche Einstellung zur Religion, die letztlich besonders stark vom Neukantianis-

¹³⁶ J. R. LUCAS, Wilberforce and Huxley. A Legendary Encounter, in: *Historical Journal*, 22 (1979), 313–330; KARY DOYLE SMOUT, *The Creation – Evolution Controversy. A Battle for Cultural Power*, Westport 1998, 33–38.

¹³⁷ Vgl. z. B. THEOBALD ZIEGLER, *Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts*, Berlin 1899, 322.

¹³⁸ ARTHUR SCHOPENHAUER, Vorwort zur zweiten Auflage der Schrift »Über die vierfache Wurzel Satzes vom zureichenden Grunde«, 1847, zitiert nach: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Erkenntnislehre*, Wiesbaden ²1948, VII.

mus geprägt worden war.¹³⁹ Programmatisch waren zwei Vorträge von du Bois-Reymond. Den ersten hielt er auf der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte 1872 in Leipzig über die »Grenzen des Naturerkenntnis«. Hier erteilte er einem unbeschränkten naturwissenschaftlichen Erkenntnisoptimismus eine klare Absage, sobald es um die Frage nach der Beziehung von Kraft und Stoff und von Geist und Materie gehe. Einige Jahre später, im Jahre 1880 bei einer Rede vor der Preußischen Akademie der Wissenschaften, sprach er von »sieben Welträtseln« und argumentierte, dass das »Wesen von Materie und Kraft«, der »Ursprung der Bewegung« und das »Entstehen der einfachen Sinnesempfindung«, als auch wahrscheinlich die Frage der „Willensfreiheit“ grundsätzlich »transzendent«, d. h. nicht lösbar darstellten (*ignorabimus*). In anderen Fragen vertrat du Bois-Reymond hingegen durchaus materialistische Positionen. So betrachtete er die »Entstehung des Lebens« als kein unlösbares Mysterium, da Leben für ihn einen Zustand der bewegten Materie darstellte. Weiterhin sah er vor dem Hintergrund der darwinistischen Lehre von der natürlichen Auslese keine Notwendigkeit, eine »anscheinend absichtsvoll zweckmäßige Einrichtung der Natur«, die mit kausaler Naturgesetzlichkeit nicht erklärt werden kann, anzunehmen. Auch hielt er es für nicht unmöglich, das »vernünftige Denken« und den »Ursprung der damit eng verbundenen Sprache« aus den Sinnesempfindungen abzuleiten.¹⁴⁰ Du Bois-Reymond vertrat somit einen materialistisch informierten, »vorsichtigen Agnostizismus«,¹⁴¹ der keine explizit anti-religiösen Züge enthielt. Nach Nipperdey charakterisierte das den damaligen Zeitgeist innerhalb der etablierten deutschen Naturwissenschaft:

»Für die Mehrheit der Wissenschaftler hat die neue Wissenschaftstheorie des Neukantianismus das Recht der Naturwissenschaften und ihre Grenzen gegenüber der Ethik (und der Religion) scharf eingepägt und damit praktisch den Agnostizismus.«¹⁴²

Diese Charakterisierung traf nicht nur auf die deutsche Situation zu, sondern auch auf die englischsprachige Debatte. Wie bereits erwähnt, wurde hier der deutsche naturwissenschaftliche Materialismus bereits zusammen mit der neukantianischen Antwort rezipiert. Meist ebenfalls im Rückgriff auf Kant erfolgte auch im angelsächsischen Raum eine dezidierte Selbstbeschränkung der Naturwissenschaft gegenüber der Religion. Diese Entwicklung kann eindrücklich an Thomas Henry Huxley und John Tyndall gezeigt werden, den beiden bereits

¹³⁹ ZIEGLER, Die geistigen und socialen Strömungen (s. Anm. 137), 338; KLAUS CHRISTIAN KÖHNKE, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, Frankfurt a. M. 1986, 415; zu du Bois-Reymond vgl. auch FERDINANDO VIDONI, Ignorabimus! Emil du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁴⁰ EMIL DU BOIS-REYMOND, Die sieben Welträtsel (1880), in: SIEGFRIED WOLLGAST (Hrsg.), Emil du Bois-Reymond. Vorträge über Philosophie und Gesellschaft, Hamburg 1974, 159–187.

¹⁴¹ THOMAS NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 129.

¹⁴² A. a. O.

genannten Hauptprotagonisten für die Debatte. Beide übten im Namen der Naturwissenschaft eine scharfe Religionskritik, distanzierten sich aber entschieden von jeglichem Materialismus und dem damit verbundenen Totalanspruch der Naturwissenschaft, der einzige Ort sicherer Erkenntnis zu sein.¹⁴³ Huxley kritisierte ausdrücklich Ludwig Büchner als den »großen Meister des Materialismus«, dessen »materialistischer Glaube« sich gerade nicht auf die Naturwissenschaft berufen könne.¹⁴⁴ Um sich davon abzusetzen, entwickelte er ein eigenes Konzept, das er »Agnostizismus« nannte. Durch Hume und Kant beeinflusst, wollte er damit ausdrücken, dass für ihn Religion und Metaphysik unlösbare Fragen darstellten, die ihn aber auch nicht weiter interessierten. Dennoch unterschied er immer wieder – wahrscheinlich durch Thomas Carlyle und Ralph Waldo Emerson beeinflusst – einen »Bereich des Verstandes« von einem »Bereich des Gefühls«, in dem er auch die wahre Religion und die Moral verortete.¹⁴⁵ Die Naturwissenschaft sei »kein Hindernis« für einen Glauben an Gott und die Unsterblichkeit, die für die Moral entscheidend seien.¹⁴⁶ Die unerbittliche Religionskritik von Huxley bezog sich ausschließlich auf dogmatische Lehren, die mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft nicht vereinbar waren und in den Bereich des Verstandes fielen. Von daher betrachtete er den »Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Religion« als »rein künstlich – erschaffen, auf der einen Seite von kurzsichtigen religiösen Menschen, die Theologie als einen Zweig der Naturwissenschaft mit Religion verwechseln, und auf der anderen Seite von gleichermaßen kurzsichtigen naturwissenschaftlich gesinnten Menschen, die vergessen, dass Naturwissenschaft als seinen Bereich nur das ansieht, was dem klaren Verständnis des Verstandes offensteht.«¹⁴⁷

John Tyndall bezeichnete sich nicht als Agnostiker, aber seine Haltung entsprach zu einem großen Teil derjenigen von Huxley, mit dem ihn eine enge Freundschaft und ein intensiver inhaltlicher Austausch verband.¹⁴⁸ Auch Tyndall konnte Gott als eine »Macht« beschreiben, die von der Naturwissenschaft »weder untersucht noch verstanden werden kann.«¹⁴⁹ Wie Huxley verstand er sich nicht als Atheist:¹⁵⁰

»Ich vertrete die Ansicht, dass keine atheistische Argumentation es vermag, Religion aus dem menschlichen Herzen zu vertreiben. [...] Aber das religiöse Leben drückt sich

¹⁴³ BERNARD LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism. Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*, Baltimore 1987, 22–26.

¹⁴⁴ THOMAS HENRY HUXLEY, *Evolution and Ethics, and Other Essays*, London 1894, 129; LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism* (s. Anm. 143), 25.

¹⁴⁵ THOMAS HENRY HUXLEY, *Science and Education*. London 1893, 175, 396; LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism* (s. Anm. 143), 131–132.

¹⁴⁶ HUXLEY, *Evolution and Ethics* (s. Anm. 144), 143.

¹⁴⁷ A. a. O., 160–161; LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism* (s. Anm. 143), 112.

¹⁴⁸ LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism* (s. Anm. 143), 15, 93–94.

¹⁴⁹ JOHN TYNDALL, *Fragments of Science*, 2 Bd, London ⁶1879, II. 136; LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism* (s. Anm. 143), 109.

¹⁵⁰ LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism* (s. Anm. 143), 17.

oft in äußeren Formen aus [...] und diese Verkörperung des religiösen Gefühls [engl. religious sentiment] wird mehr und mehr [...] dem Druck wissenschaftlicher Überprüfung standhalten müssen.«¹⁵¹

In diesem Verweis auf eine innere Religion sah er sich ausdrücklich im Einklang mit Huxley und berief sich ähnlich wie dieser unter anderen auf Thomas Carlyle und Ralph Waldo Emerson.¹⁵² Die Religion gehöre in den »Bereich der Gefühle« (engl. the region of emotion).¹⁵³ Religion »muss aus dem Herzen kommen«, denn »sie findet eine Wurzel in der menschlichen Natur, die tiefer geht als alle Sinnesempfindungen und die unterhalb unserer modernen wissenschaftlichen Logik liegt«. ¹⁵⁴ Tyndall hatte in Deutschland studiert und kannte die dortige Debatte. Es ist bisher zu wenig gewürdigt worden, dass er sich in der bereits erwähnten, berühmten Belfaster Rede ausdrücklich auf die bereits erwähnte neukantianische »Geschichte des Materialismus« von Friedrich Albert Lange berief, der er »dem Geist und dem Buchstaben nach gleichermaßen verpflichtet« sei.¹⁵⁵ Tyndall erhielt also entscheidende Anregungen durch den entstehenden Neukantianismus und sah wohl auch deshalb keinen Widerspruch zwischen Naturwissenschaft und Religion, sofern sie getrennten Bereichen der menschlichen Erkenntnis zugeordnet würden und die Religion keine Lehren vertrete, die der Naturwissenschaft widersprechen:

»Von Beginn an bis heute hat Religion einen ständigen Prozess der Reinigung durchgemacht, und sie befreite sich langsam und schmerzhaft von den naturwissenschaftlichen Irrtümern, welche der tätige aber ungebildete Verstand mit den Bestrebungen der Seele vermischte.«¹⁵⁶

Selbst das populäre Buch von Andrew Dickson White, »Krieg der Naturwissenschaft mit der Theologie im Christentum«, das 1896 erschien und viele Auflagen und Übersetzungen erlebte, sah nun den Konflikt ganz ausdrücklich nur zwischen »Naturwissenschaft« und »dogmatischer Theologie« an, während »Religion« an sich durchaus mit Naturwissenschaft vereinbar sei.¹⁵⁷

Die naturwissenschaftliche Seite eröffnete also die Möglichkeit, dass es eine »Religion« geben könne, die nicht von ihrem Verdikt betroffen wäre. Eine eigene inhaltliche Bestimmung von »Religion« wurde aber nicht vorgenommen. Genau hier setzten die religiösen Reformbewegungen ein, die ihre eigenen Traditionen nun über ein neues Verständnis von »Religion« bestimmten, das den naturwis-

¹⁵¹ TYNDALL, *Fragments of Science* (s. Anm. 149), II. 207.

¹⁵² LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism* (s. Anm. 143), 130–131.

¹⁵³ TYNDALL, *Fragments of Science* (s. Anm. 149), II. 231.

¹⁵⁴ Briefliche Mitteilungen an Thomas Archer Hirst, zitiert nach LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism* (s. Anm. 143), 130.

¹⁵⁵ TYNDALL, *Fragments of Science* (s. Anm. 149), II. 139.

¹⁵⁶ A. a. O., II. 41.

¹⁵⁷ ANDREW DICKSON WHITE, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 Bde, New York 1896, ix.

enschaftlichen Vorgaben zu entsprechen suchte. Wie im Folgenden gezeigt wird, fand diese Neubestimmung an vielen Orten dieser Welt gleichzeitig und im gegenseitigen Austausch statt.

3 GLOBALE SELBSTBESCHRÄNKUNG VON RELIGION AUF INNERLICHKEIT AM ENDE DES 19. JAHRHUNDERTS

Die wichtigsten Schriften der hier skizzierten Debatte zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt und zirkulierten weltweit. Die religiöse Reaktion darauf war deshalb in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ebenfalls von Anfang an eine durch und durch globale. Darauf haben auch globalgeschichtliche Untersuchungen in letzter Zeit mit besonderem Nachdruck hingewiesen.¹⁵⁸ Zu wenig beachtet wurde bisher dagegen, dass es in diesem Zusammenhang zu einer grundlegenden Neubestimmung von »Religion« als Innerlichkeit kam. Im Folgenden soll erläutert werden, wie Reformbewegungen im Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum sich selbst als innerliche Religion zu verstehen begannen und eine klare Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Religion vornahmen. Die nicht-christliche Seite übernahm dabei gerne das in der naturwissenschaftlichen Religionskritik formulierte Verdikt gegen das Christentum. Während sie betonten, wie sehr ihre eigene Religion mit der Naturwissenschaft vereinbar sei, hielten sie dem Christentum vor, dazu nicht in der Lage zu sein.

Im Rahmen dieser Darstellung kann die religionsgeschichtliche Präsentation nur skizzenhaft und exemplarisch erfolgen. Deshalb beschränkt sich die Darstellung auf den Hinduismus, den südasiatischen Islam, den Theravada-Buddhismus, den japanischen Buddhismus und das Christentum in Europa und Nordamerika. Diese Einschränkung ist rein pragmatisch zu verstehen.

Bei der Diskussion des Theravada-Buddhismus und der katholischen Kirche wird zugleich angedeutet, dass diese Entwicklung hin zu einer Verinnerlichung und klaren Grenzziehung nicht überall stattfand. Es handelte sich zwar um eine globale Entwicklung, aber keinesfalls um eine, die notwendigerweise so und nicht anders stattfinden musste.

Aus genealogischer Sicht ist dabei maßgeblich, dass diese konzeptionellen Weichenstellungen bis heute für das globale Verständnis von Religion prägend sind. Genauer gesagt, dass sich das heutige Verständnis kontinuierlich bis in eine bestimmte Zeit sinnvoll zurückverfolgen lässt. Um das wenigstens im Ansatz zu belegen, wird – in der gebotenen skripturalen Umkehrung – die weitere Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert exemplarisch skizziert, um so die durchge-

¹⁵⁸ Vgl. CHRISTOPHER A. BAYLY, *The Birth of the Modern World, 1780 – 1914. Global connections and comparisons*, Oxford 2004; PETER BEYER, *Religions in Global Society*, London 2006; OSTERHAMMEL, *Verwandlung der Welt* (s. Anm. 100); CONRAD, *Kulturgeschichte* (s. Anm. 100).

hende Persistenz dieses neuen Religionsverständnisses vom Ende des 19. Jahrhunderts bis heute zu verdeutlichen.

3.1 Hinduismus

Wie inzwischen allgemein anerkannt, begannen reformorientierte Hindu-Eliten im kolonialen Indien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in sehr erfolgreicher Weise, einen einheitlichen »Hinduismus« zu propagieren, der zur eigenständigen »Religion« erklärt wurde.¹⁵⁹ Sie reagierten damit auf die Bedingungen des kolonialen Diskurses. Es ist sicher keine Übertreibung zu sagen, dass für nahezu alle »Hinduismus«-Entwürfe der Zeit der Gedanke konstitutiv war, dass Hinduismus und Naturwissenschaft in keinem Widerspruch stehen. Die Pointe war dabei, dass dem Christentum dagegen vorgehalten wurde, mit der Naturwissenschaft nur sehr schwer vereinbar zu sein. So formulierte Vivekananda (1863 – 1902), der wichtigste Vertreter dieses neuen Verständnisses, gegenüber einer amerikanischen Zuhörerschaft im Jahre 1894: »Eure Darwins, Eure Mills, Eure Humes haben niemals die Billigung Eurer [christlichen] Prälaten erhalten.«¹⁶⁰ An anderen Stellen verwies er auch gerne auf Thomas Henry Huxley und John Tyndall.¹⁶¹ Dagegen sei der Advaita Vedanta, der die zentrale Philosophie des von Vivekananda vertretenen Hinduismus ausmache, ohne weiteres in der Lage, mit den modernen Naturwissenschaften zu harmonieren:

»Es scheint klar, dass die Ergebnisse der modernen materialistischen Naturwissenschaften nur für Vedantins bzw. Hindus in Harmonie mit ihrer Religion akzeptabel sind. Es scheint klar, dass der moderne Materialismus seine Eigenständigkeit behalten und sich zugleich der Spiritualität annähern kann, wenn er die Ergebnisse des Vedanta übernimmt.«¹⁶²

Zur Begründung erklärt Vivekananda, dass »Religion« nicht auf äußerlichen Glaubensaussagen beruhe, sondern eine Angelegenheit der inneren Erfahrung sei, wofür der Hinduismus in besonderer Weise stehe:

»Es wird im Allgemeinen überall in der Welt gelehrt, dass Religion auf Glauben und Überzeugung beruht. Sie besteht meistens nur aus unterschiedlichen Zusammenstellungen von Theorien und dies ist der Grund, warum alle Religionen miteinander streiten. [...] Dennoch gibt es eine universale Glaubensgrundlage für alle Religionen, die all den verschiedenen Theorien und all den verschiedenen Ideen der verschiedenen Glaubensgemeinschaften in verschiedenen Ländern zugrunde liegt. Wenn wir nach

¹⁵⁹ Vgl. z. B. RICHARD KING, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the Mystic East*, London 1999; BRIAN A. HATCHER, *Eclecticism and Modern Hindu Discourse*, New York 1999; BRIAN A. HATCHER, *Colonial Hinduism*, in: JESSICA FRAZIER (Hrsg.), *A Continuum Companion to Hindu Studies*, New York 2011, 171–184

¹⁶⁰ SWAMI VIVEKANANDA, *The Complete Works of Swami Vivekananda. Mayavati Memorial Edition (Reprint)*, 9 Bde, Calcutta 1959–1997, VII. 283.

¹⁶¹ A. a. O., II. 74, II. 218.

¹⁶² A. a. O., I. 185.

dieser Grundlage suchen, dann finden wir heraus, dass sie aus allgemeingültigen Erfahrungen besteht.«¹⁶³

Von da aus sei auch klar, dass die Religion als eine innere Angelegenheit einen anderen Ort hat als die Naturwissenschaften:

»Die rationale Urteilskraft basiert auf Tatsachen, die aus den Sinnen hervortreten. Nun hat Religion aber nichts mit den Sinnen zu tun. Die Agnostiker sagen, dass sie Gott nicht erkennen könnten, und sie haben Recht, denn sie haben damit die Grenzen ihrer Sinne ausgeschöpft, ohne in der Erkenntnis Gottes weiterzukommen [...] Wir müssen über die Erkenntnis der Sinne hinausgehen. Alle großen Propheten und Seher beanspruchen ›Gott gesehen‹ zu haben. Das heißt, sie hatten eine direkte Erfahrung. Es gibt keine Erkenntnis ohne Erfahrung und der Mensch muss Gott in seiner eigenen Seele sehen.«¹⁶⁴

Indem der Hinduismus diesem inneren Religionsverständnis gerecht werde, harmonisiert er nach Vivekananda von allen Religionen am besten mit der Naturwissenschaft und ist von daher allen anderen Religionen überlegen.

Die so etablierte Trennung zwischen Naturwissenschaft und Religion erlebte auch im Hinduismus der Folgezeit ihre fortgesetzte Rezeption. So schrieb Sarvepalli Radhakrishnan (1888 – 1975) zum Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft:

»Es ist falsch zu denken, dass Naturwissenschaft und Religion einander feindlich gegenüberstehen. Naturwissenschaft und Religion verkörpern zwei Dimensionen des Menschen, die rationale und die spirituelle. [...] Es gibt keinerlei Konflikt zwischen den großartigen Entwicklungen der Naturwissenschaft und Technik, über die wir verfügen, und dem wahren religiösen Sinn für Weisheit, der erforderlich ist, um diese großartigen Hilfsmittel zum Zwecke des Wohlergehens der Menschheit zu nutzen.«¹⁶⁵

Radhakrishnan schloss in seinem Werk inhaltlich stark an Vivekananda an. Er war ein führender Hindu-Denker seiner Zeit, lehrte zeitweilig in Großbritannien und wurde später zum zweiten Präsidenten Indiens gewählt.

3.2 Islam

In gewisser Weise war die islamische Entsprechung von Vivekananda Ahmad Khan (1817 – 1898), der Begründer der berühmten sozialreformerisch ausgerichteten Ausbildungsreinrichtung in Aligarh.¹⁶⁶ Auch Ahmad Khans Versuch, den

¹⁶³ A. a. O., I. 125–126.

¹⁶⁴ A. a. O., VI. 133, vgl. auch VIII. 230.

¹⁶⁵ SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, *The Creative Life*, New Delhi 1975, 47; vgl. SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, *Recovery of Faith*, New Delhi 1967, 74–77; SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, *The Present Crisis of Faith*, New Delhi 1970, 17.

¹⁶⁶ Vgl. zum Folgenden: ARIAN HOPE, *The Dynamics of the Concept of Religion in Colonial South Asia. An Analysis of the Conceptions of Religion and Islam During the 19th and*

Islam in seiner Zeit angemessen zu bestimmen, ging aus einer Reflexion des Konflikts zwischen Naturwissenschaften und Christentum hervor:

»Nichts hat der christlichen Religion mehr geschadet, als die Naturwissenschaften. Christliche Gelehrte haben ausgezeichnete Bemühungen unternommen, diesen Schaden zu beseitigen und sie sind noch dabei. Nur wenn sie darin Erfolg haben und nicht anders werden sie ihre Religion vor dem Schlag bewahren können, der ihnen von den Naturwissenschaften zugefügt wurde.«¹⁶⁷

Daraus schloss er, dass das Selbstverständnis jeder Religion seine Kompatibilität mit den Naturwissenschaften erkennen lassen müsse:

»Welche Religion es auch sei – Islam, Christentum, Judentum oder die brahmanische Religion – wenn sie unter dem Strich im Gegensatz zu den Naturwissenschaften steht, dann kann sie nicht standhalten.«¹⁶⁸

Dies bedeutete für ihn, dass jede Religion daran gemessen werden müsse, ob sie mit der »Natur« in Einklang stehe:

»So ist das einzige Wahrheitskriterium für die heutigen Religionen, ob die jeweilige Religion in Übereinstimmung mit der natürlichen Veranlagung des Menschen bzw. mit der Natur steht. Wenn ja, dann ist sie wahr [...].«¹⁶⁹

Für ihn ist dabei klar, dass der Islam diesem Kriterium in besonderer Weise entspricht, denn »der Islam ist in voller Übereinstimmung mit der Natur«.¹⁷⁰ Ausführlich erläuterte Ahmad Khan sein Verständnis von Religion, mit dem er eine solche Möglichkeit der Übereinstimmung begründete. Dabei griff er vor allem auf Überlegungen aus der islamischen Philosophie zurück, während die europäischen Diskussionen kaum direkt erkennbar werden, obwohl sie ihm, zumindest teilweise, sehr gut bekannt waren. Im Endeffekt konzeptualisierte aber auch er Religion unmissverständlich als Innerlichkeit. Der Mensch verfüge über ein eigenes natürliches Geistesvermögen, durch das er Offenbarungen und Inspirationen, die »in sein Herz fallen«, erfahre.¹⁷¹ Dieses Vermögen könne unterschiedlich ausgeprägt sein, sei aber unabhängig von Bildung und Verstandesfähigkeiten.

Für Ahmad Khan ist dabei die völlige Eigenständigkeit dieses Geistesvermögens, das Offenbarungen und Inspirationen wahrnimmt, besonders wichtig. So habe Muhammad, obwohl ein Mann ohne jede Bildung, »diese Einheit ohne Bei-

Early 20th Century with Focus on the Aligarh Movement, Diss. Universität Heidelberg 2019.

¹⁶⁷ AHMAD KHAN (1880), zitiert nach CHRISTIAN W. TROLL, Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology, New Delhi 1978, 305.

¹⁶⁸ A. a. O., 304.

¹⁶⁹ A. a. O., 316.

¹⁷⁰ A. a. O., 317.

¹⁷¹ A. a. O., 293.

gesellung erfahren.«¹⁷² Offenbarungen und Inspirationen werden immer einem Individuum zuteil und finden erst danach in inspirierten Büchern ihren Niederschlag.¹⁷³ Die entscheidende Pointe ist hier, dass sich Offenbarungen und Inspirationen nur auf »Religion«¹⁷⁴ (pers. *mazhab*) beziehen und sich damit grundsätzlich von den Inhalten der Naturwissenschaften unterscheiden. Das Wissen der Naturwissenschaften wird durch andere, ebenfalls eigenständige und natürliche Geistesvermögen erlangt.¹⁷⁵ Daraus folgerte Ahmad Khan:

»Inspirierte Bücher beziehen sich auf Moral und spirituelle Erbauung. [...] Aus diesem Grunde diskutieren wahrhaft offenbarte Bücher nicht diejenigen Dinge, die zu anderen Wissenschaften gehören.«¹⁷⁶

Moses bleibe auch dann ein Träger der Offenbarung und Inspiration, wenn er »irgendein Gesetz der Trigonometrie nicht kannte oder falsch darstellte«, denn »er war kein Experte in Trigonometrie oder Astronomie«.¹⁷⁷ Ahmad Khan wies also der Religion einen eigenständigen geistigen Erfahrungsbereich zu, den er strikt von dem Wissen der Naturwissenschaften trennte. Von daher fügte sich sein Religionsverständnis nahtlos in die globale Diskussion ein, obwohl die konkreten Begründungsmuster andere waren.

Auch im südasiatischen Islam wird die von Ahmad Khan angestoßene Verhältnisbestimmung nach wie vor vertreten. Prominent geschieht dies in Pakistan durch Pervez Hoodbhoy (geb. 1950), einem Nuklearphysiker und Laientheologen. Er schrieb mit ausdrücklichem Bezug auf die von Ahmad Khan vertretene Gebietsaufteilung:

»Um die Bereiche der Religion und der Naturwissenschaft zu trennen, muss anerkannt werden, dass die Naturwissenschaft auf der Vernunft beruht, die für das Verständnis der materiellen Welt eingerichtet wurde. Religion ist andererseits ein vernünftiger und vernunftgemäßer Verzicht auf Vernunft in Bezug auf die Fragen, die außerhalb der Reichweite der Naturwissenschaft liegen, wie z.B. »Warum existiert die Welt?« oder »Was ist der Sinn des Lebens?«¹⁷⁸

3.3 Buddhismus

Ein Blick auf das koloniale Ceylon zeigt eine etwas andere Konstellation. Dort machte sich Anagarika Dharmapala (1864 – 1933) für einen Reform-Buddhismus stark, der bis heute das Bild in Sri Lanka nachhaltig prägt. Ausgangspunkt war

¹⁷² A. a. O.

¹⁷³ A. a. O., 295–298.

¹⁷⁴ A. a. O., 297.

¹⁷⁵ A. a. O., 291–292.

¹⁷⁶ A. a. O., 298.

¹⁷⁷ A. a. O., 297.

¹⁷⁸ PERVEZ HOODBHOY, *Islam and Science. Religious Orthodoxy and The Battle for Rationality*, London 1991, 137, vgl. 68–69, 77.

auch hier, dass das Christentum mit den Naturwissenschaften nicht vereinbar sei, denn »mit der Geburt der modernen Naturwissenschaften« habe die christliche Theologie einen schweren »Schlag« erlitten, und die »Theologie bekämpft die moderne Naturwissenschaft«. ¹⁷⁹ Hier berief er sich u. a. ausdrücklich auf Thomas Henry Huxley und John Tyndall. ¹⁸⁰ Allerdings ist Dharmapalas Antwort darauf keine prinzipielle Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Buddhismus, sondern im Gegenteil die Propagierung des Buddhismus als »wissenschaftliche Religion«. Auf die Hintergründe dieser Positionierung Dharmapalas wird noch genauer eingegangen. Zu diesem besonderen Befund passt, dass Dharmapala in seinen Schriften an keiner Stelle sein Verständnis von Religion profilierte oder den Buddhismus in ein allgemeineres Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion einordnete. Hier deutet sich zum einen bereits seine esoterische Lesart an, auf die noch genauer eingegangen wird. Weiterhin zeigt es auch, dass nicht alle Reformbewegungen ein explizites innerliches Religionsverständnis entwickelten. Es handelte sich hier um keine Entwicklung, die zwangsläufig so verlaufen musste.

Im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts finden sich dann übrigens dennoch prominente Stimmen im singhalesischen Reformbuddhismus, die für eine Gebietsaufteilung zwischen Buddhismus und Naturwissenschaften plädieren. Im Jahre 1989 schrieb Walpola Rahula (1907 – 1997), ein Theravada-Mönch und einflussreicher buddhistischer Gelehrter aus Sri Lanka, der in der von Anagarika Dharmapala begründeten reformbuddhistischen Tradition steht, folgende Zeilen:

»Naturwissenschaft interessiert sich für die genaue Analyse und das Studium der materiellen Welt, und sie hat kein Herz. Sie weiß nichts über Liebe oder Mitleid oder Gerechtigkeit oder Reinheit des Geistes. Sie kennt nicht die innere Welt der Menschheit. Sie kennt nur die äußere, materielle Welt, die uns umgibt. [...] Im Gegensatz dazu zielt Religion, besonders der Buddhismus, darauf, die innere Welt der Menschheit ethisch, spirituell, psychologisch und intellektuell zu entdecken und zu studieren.« ¹⁸¹

Noch klarer ist die Grenzziehung zwischen Buddhismus und Naturwissenschaft bei dem thailändischen Religionsphilosophen Pinit Ratanakul:

»Auch der Buddhist lobt die Naturwissenschaft für ihre Fähigkeit, unser Wissen über die materielle Welt zu erweitern. Aber sobald Naturwissenschaftler in den Bereich der Moral und Religion vordringen, können sie keine adäquaten Erklärungen mehr geben, denn Naturwissenschaft ist nicht dafür qualifiziert, Wertefragen zu behandeln. [...] Der Buddhist gibt [aber] zu, dass im Bereich der materiellen Realität die naturwis-

¹⁷⁹ ANANDA GURUGE (Hrsg.), *Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays, Letters of the Anagarika Dharmapala*, Colombo 1965, 452

¹⁸⁰ A. a. O., 405 (1922); THOMAS A. TWEED, *The American Encounter with Buddhism, 1844 – 1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*, Chapel Hill 2000, 104.

¹⁸¹ Zitiert nach MARTIN J. VERHOEVEN, *Buddhism and Science. Probing the Boundaries of Faith and Reason*, in: *Religion East and West*, 1 (2001) 77–97, 93; vgl. auch DONALD S. JR. LOPEZ, *Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed*, Chicago 2008, 19–24, 222.

senschaftliche Entdeckung von jeder Religion ernst genommen werden muss, denn ihre anerkannte Wahrheit ist die Grundlage unseres modernen Wissens.«¹⁸²

Anders als in Ceylon gab es im japanischen Buddhismus bereits im 19. Jahrhundert eine klare Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Religion.¹⁸³ Im Gegensatz zu Indien und Ceylon war Japan keine britische Kolonie, aber am Ende des 19. Jahrhunderts waren auch in Japan die europäischen Debatten zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion gut bekannt. John William Draper und John Tyndall wurden eifrig gelesen.¹⁸⁴ Ähnlich wie in Ceylon zogen auch in Japan reformbuddhistische Kreise daraus ihre Argumente, um eine Unvereinbarkeit von Naturwissenschaft und Christentum zu behaupten. So schrieb der Laienbuddhist Hirai Kinzo, der später am Weltparlament der Religionen in Chicago teilnehmen sollte, in einem anti-christlichen Traktat aus dem Jahre 1883, dass die »Naturwissenschaft die christliche Religion als Gefangene zu ihren Füßen gelegt« habe, und zwar dank Leuten wie Darwin, Huxley, Spencer und Mill, die »danach gestrebt hatten, diese schreckliche Religion abzuschütteln«.¹⁸⁵ Dagegen wurde behauptet, dass der japanische Buddhismus in keinerlei Konflikt zur Naturwissenschaft stehe. Im weiteren Verlauf der Diskussion gab es dann maßgebliche Stimmen, die eine klare Grenzziehung befürworteten. Im Jahre 1904 veröffentlichte der einflussreiche buddhistische Intellektuelle Inoue Enryō (1858 – 1919) ein Pamphlet unter dem Titel »Eine Erklärung des Aberglaubens« (Meishinkai), das 1916 in überarbeiteter und stark erweiterter Form unter dem Titel »Aberglaube und Religion« (Meishin to Shūkyō) als Buch erschien. Inoue Enryōs Konzeption von Religion beruht auf einer strikten Trennung zwischen physischer und geistiger Welt.¹⁸⁶ Religion wird aus dem Bereich der Naturwissenschaft herausgehalten. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse helfen, Dämonen, d. h. Aberglauben zu beseitigen, aber sie betreffen nicht Buddha oder die Götter, weil diese Wesen sind, die mit der physischen Welt nichts zu tun haben, sondern auf das Absolute jenseits des Verstandes verweisen. Die Domäne der Religion ist allein die geistige Welt. Ihre Ansprüche auf die physische Welt muss sie aufgeben:

¹⁸² PINIT RATANAKUL, Buddhism and Science. Allies or Enemies, in: Zygon, 37 (2002) 115–120, hier 119.

¹⁸³ Vgl. zum Folgenden die ausführliche Darstellung von KRÄMER, Modern Japanese Buddhism (s. Anm. 109), sowie auch KRÄMER, Shimaji Mokurai (s. Anm. 20); RAINER SCHULZER, Inoue Enryō. A Philosophical Portrait, Albany 2019.

¹⁸⁴ ROBERT S. SCHWANTES, Christianity Versus Science. A Conflict of Ideas in Meiji Japan, in: Far Eastern Quarterly, 12:2 (1953) 123–132, hier 125–126; SCHULZER, Inoue Enryō (s. Anm. 183), 74–75.

¹⁸⁵ HIRAI KINZO (1883), zitiert nach NOTTO R. THELLE, Christianity Encounters Buddhism in Japan. A Historical Perspective, in: JOHN BREEN/MARK WILLIAMS (Hrsg.), Japan and Christianity. Impact and Responses, Basingstoke, 1996, 94–106, hier 99.

¹⁸⁶ JASON ANANDA JOSEPHSON, When Buddhism Became a »Religion«. Religion and Superstition in the Writing of Inoue Enryō, in: Japanese Journal of Religious Studies, 33 (2006), 143–168, hier 151–162; JOSEPHSON, The Invention of Religion in Japan (s. Anm. 20).

»In dieser Welt existieren die beiden Aspekte des Materiellen und Spirituellen. Die Veränderungen der materiellen Welt werden durch Naturgesetze kontrolliert. [...] Weder die Buddhas, die Kamis noch die Religion kontrollieren die materielle Welt. Stattdessen muss beachtet werden, dass die Religion über die Grundlagen der geistigen Welt gebietet.«¹⁸⁷

Damit verbunden ist dann entsprechend die Vorstellung, dass das Ziel der Religion die Erfahrung des »Absoluten« oder der »absoluten Welt« (engl. »the absolute world«) sei: »Religion lehrt den Weg für unsere begrenzte Wesenheit, in die absolute Welt einzutreten.«¹⁸⁸

Inoue Enryo führt also die Abgrenzung zur Naturwissenschaft ebenfalls zu einem innerlichen Religionsverständnis. Vermutlich spielten in der Folgezeit derartige klare Grenzziehungen zwischen Naturwissenschaft und Religion innerhalb des japanischen Buddhismus weiterhin eine Rolle. Jedoch konnte ich dafür bisher keine aussagekräftigen Belege finden. Es könnte allerdings auch sein, dass sie von den im Folgenden zu diskutierenden esoterischen Grenzüberschreitungen allmählich weitgehend in den Hintergrund gerückt wurden.

3.4 Christentum

In Deutschland, als dem Hauptschauplatz des Materialismusstreits, sahen sich die christlichen Kirchen in besonderer Weise herausgefordert, auf die naturwissenschaftliche Religionskritik zu reagieren. Im Ergebnis formierte sich am Ende des 19. Jahrhunderts innerhalb des deutschen Protestantismus mit der liberalen Theologie eine mächtige christliche Reformbewegung. Wie in den bisher vorgestellten Fällen vertrat sie auch eine klare Trennung zwischen Religion und Naturwissenschaft und verstand das »Christentum« als eine Religion der Innerlichkeit. Wenn auch mit etwas anderer Akzentsetzung, gab es ähnliche christliche Reformbemühungen ebenfalls in Großbritannien und den USA. Dies wird im Folgenden vergleichsweise ausführlich dargestellt, um in aller Deutlichkeit zu zeigen, dass das dabei entstehende Selbstverständnis des Christentums als innerliche Religion ebenfalls eine neue Entwicklung darstellte und sich keinesfalls in Kontinuität zu älteren Traditionen befand. Diese Neubestimmung des Christentums verlief also inhaltlich und zeitlich parallel zu der des Hinduismus, Buddhismus und Islam und war auf diese Weise Teil desselben globalen Religionsdiskurses. In Deutschland setzte diese protestantische Neubestimmung des Christentums mit Albrecht Ritschl (1822 – 1889) ein. Dessen Theologie ging von einer Selbstständigkeit des menschlichen Geistes gegenüber der Natur aus:¹⁸⁹

¹⁸⁷ INOUE ENRYO (1916), zitiert nach JOSEPHSON, *Religion and Superstition* (s. Anm. 186), 156.

¹⁸⁸ INOUE ENRYO (1916), zitiert nach A. a. O., 159.

¹⁸⁹ FALK WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh ²1991, 107–116.

»Denn wir üben religiöses Erkennen niemals bloß in der Erklärung der Natur aus einer ersten Ursache, sondern immer nur in der Erklärung der Selbstständigkeit des menschlichen Geistes gegen die Natur.«¹⁹⁰

Religion ermögliche dem Menschen, diese Selbstständigkeit des menschlichen Geistes gegen die Natur erfolgreich zu behaupten. »Religion« ist »der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist.«¹⁹¹ Entscheidend ist für Ritschl dabei die klare Unterscheidung, »daß die Religion und das theoretische Welterkennen verschiedene Geistesfunktionen sind, welche wo sie denselben Gegenständen zugewendet sind, auch nicht theilweise sich decken, sondern im Ganzen aus einander gehen.«¹⁹² Daraus folgert er, dass über den Religionsbegriff eine klare Abgrenzung von Christentum und Naturwissenschaft möglich ist:

»Collisionen zwischen Religion und Wissenschaft, insbesondere Naturwissenschaft, entstehen immer nur, wenn Gesetze, die für engere Gebiete der Natur oder des Geistes gelten, zum Weltgesetz erhoben und als Schlüssel zur Gesamtanschauung in Gebrauch gesetzt werden. Allein dieses Verfahren ist nichts weiter als die Vermischung eines apokryphen religiösen Interesses mit der wissenschaftlichen Forschung, und nimmt an dem Rechte der letztern nicht Theil. An dieser Erkenntniß hängt die Aussicht auf die Schlichtung des Streites zwischen Glauben und Wissen.«¹⁹³

Zum Konflikt kommt es also nur bei unzulässigen »Vermischungen« beider Perspektiven. Auf naturwissenschaftlicher Seite verursacht für Ritschl der »Materialismus« eine solche »Kollision« und auf religiöser Seite der »Pantheismus«.¹⁹⁴ Werden solche »Vermischungen« zurückgewiesen, gibt es keinen Konflikt »zwischen Glauben und Wissen«.

Auch für das Denken von Wilhelm Herrmann (1846–1922) war eine klare Unterscheidung zwischen Religion und Naturwissenschaft konstitutiv.¹⁹⁵ Wie wichtig für ihn das Problem des naturwissenschaftlichen Materialismus war, geht aus einem Aufsatz mit dem Titel »Religion und Sozialdemokratie« (1891) hervor. Für Herrmann ist es »die Erkenntnißmethode der Naturwissenschaft, ihre Uebertragung auf das Gebiet des geschichtlichen Lebens und damit ihre Entwicklung zur naturalistischen Weltanschauung«, welche die Sozialdemokratie erfolgreich »in unserem Volke« verbreitet.¹⁹⁶ Hier wird deutlich, wie mächtig die sozialde-

¹⁹⁰ ALBRECHT RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Bd., Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn ³1888, 208; Vgl. WAGNER, Was ist Religion? (s. Anm. 189), 112.

¹⁹¹ RITSCHL, Christliche Lehre (s. Anm. 190), 190.

¹⁹² A. a. O., 185.

¹⁹³ A. a. O., 581.

¹⁹⁴ A. a. O., 197–201.

¹⁹⁵ WAGNER, Was ist Religion? (s. Anm. 189), 117–130.

¹⁹⁶ WILHELM HERRMANN, Religion und Sozialdemokratie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1 (1891), 259–286, hier 279.

mokratische Rezeption der materialistischen Religionskritik geworden war. »Die Mehrzahl der höher Gebildeten, die überhaupt den Konflikt zwischen Naturerkenntnis und sittlicher oder religiöser Ueberzeugung noch tief empfinden« habe im Prinzip »dem Naturalismus gegenüber kapituliert«. ¹⁹⁷ Die Kirche reagiere darauf nicht und mache deshalb den Eindruck, als ob sie »Angst habe« und sich »vor der Wahrheit fürchte«. ¹⁹⁸ Genauso würden viele »ernste Christen« einfach »die Gedanken ignorieren, die der Natur ihr Recht geben«. ¹⁹⁹ Da dies keine Lösung sei, gelte es endlich einzusehen, »daß die christliche Religion stärker wird, wenn sie mit dem Glauben an den lebendigen Gott die Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit und der Endlosigkeit der Natur verbindet«, wie sie von der Naturwissenschaft gelehrt wird, denn die christliche Religion habe »ganz andere Gründe«. ²⁰⁰

Wilhelm Herrmann tritt deshalb wie Ritschl, dessen Anhänger er ursprünglich gewesen war, für eine Begründung des Christentums als Religion ein, wodurch es dem Zugriff der Naturwissenschaften grundsätzlich entzogen wird:

»Denn die Wissenschaft ist die Erkenntnis des objektiv oder nachweisbar Wirklichen. Aber weder das, was die Religion für sich selbst zu sein meint, noch die Wirklichkeit, die sich ihr erschließt, ist so beschaffen, daß andere durch Beweise gezwungen werden können, etwas anderes darin zu sehen, als Einbildungen. [...] Die Erkenntnis, in der die Religion allein entstehen kann, ist offenbar besonderer Art. Sie ist nicht Erfassung des objektiv Wirklichen, sondern Besinnung auf das, was wir für uns selbst erleben.« ²⁰¹

Vielleicht sei es »im Mittelalter berechtigt« gewesen, Religion und Wissenschaft nicht zu trennen, »wo die Religion noch nicht zum Bewußtsein ihrer Innerlichkeit gelangt war, die jeder Objektivierung widerstrebt, und wo eine von jeder Rücksicht auf die Bedürfnisse persönlichen Lebens gelöste, auf die bloße Erfassung des nachweisbar Wirklichen gerichtete Wissenschaft noch nicht existierte«. ²⁰² Unter den heutigen Bedingungen sei aber alles andere als eine klare Trennung ein »Anachronismus«. ²⁰³ Sinn und Zweck der Religion ist für Herrmann, dass sich der Mensch durch sie ein sittliches Selbst ausbilden kann, das seine Abhängigkeit von Natur und Gesellschaft überwindet. ²⁰⁴ Anders als Ritschl geht Herrmann nicht einfach von einer vorgängigen Selbstständigkeit des Geistigen im Menschen aus, sondern das sittliche Selbst muss sich seine Unabhängigkeit erst erarbei-

¹⁹⁷ A. a. O., 279.

¹⁹⁸ A. a. O., 280.

¹⁹⁹ A. a. O., 282.

²⁰⁰ A. a. O., 282.

²⁰¹ WILHELM HERRMANN, Art. Religion, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig ³16 (1905), 589–597, hier 509, 593.

²⁰² A. a. O., 592.

²⁰³ A. a. O., 592.

²⁰⁴ WAGNER, Was ist Religion? (s. Anm. 189), 120–121.

ten.²⁰⁵ Ungeachtet dieses Unterschieds brachten beide aber die Religion als Mittel zur Abgrenzung von der Naturwissenschaft auf sehr ähnliche Weise in Stellung.

Besonders klar und deutlich wird die neue Konstellation bei Martin Rade (1857 – 1940) in seiner Schrift »Die Religion im modernen Geistesleben« aus dem Jahre 1898.²⁰⁶ Die Schwere der naturwissenschaftlichen Herausforderung machte auch er dabei unmissverständlich deutlich:

»Das Ereignis auf geistigem Gebiet, das unser 19. Jahrhundert gebracht hat, ist das Aufkommen der exakten Naturwissenschaften. Die moderne Naturwissenschaft konstituiert den modernen Menschen. [...]«²⁰⁷

In diesem Zusammenhang sei die Frontstellung zwischen Religion und Naturwissenschaft entstanden:

»Der Konflikt ist vorhanden. Tausenden brennt er auf der Seele. In den Volksversammlungen, in den Gesellschaften, in den Zeitungen hallt es davon wieder. Hüben und drüben, auf naturwissenschaftlicher Seite wie in den Religionsgemeinschaften, wird die Feindschaft gepflegt.«²⁰⁸

Für Rade sind die Ursachen solcher Konflikte aber lediglich unzulässige »Grenzüberschreitungen« beider Seiten. Die Naturwissenschaft besinne sich inzwischen zunehmend auf ihre eigenen Grenzen:

»Ich möchte [...] ausdrücklich anerkennen, daß die berufenen Vertreter der Naturwissenschaften von heute durch die ungemaine Vorsicht ihres Forschens und Urteilens vor Grenzüberschreitungen ihrerseits behüteter sind, als es ihre Vorgänger waren.«²⁰⁹

Genauso »wie die heutige modernste Naturforschung« müsse nun auch »die Theologie, die Wissenschaft von der Religion, eine ähnliche Selbstkritik üben«.²¹⁰ Auf dieser Grundlage könne dem Konflikt jegliche Basis entzogen werden: »Denn *Religion und Naturwissenschaft können*, genau zugesehen, *gar nicht in Konflikt kommen*.«²¹¹ Beide hätten unterschiedliche Gegenstände, die Naturwissenschaft die Erscheinungswelt und die Religion die Geisteswelt. Religiöse Ausdrücke und Bilder bezögen sich eben nicht auf die anschaulichen Gegenstände der Erscheinungswelt. Naturwissenschaft arbeite mit dem Kausalitätsbegriff (Warum?), Religion ruhe im Zweckbegriff (Wozu?).²¹² Daraus folgerte Rade, dass beide für »fried-

²⁰⁵ A. a. O., 120–123.

²⁰⁶ MARTIN RADE, *Die Religion im modernen Geistesleben*, Freiburg 1898; zu Martin Rade vgl. auch CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Martin Rade*, Gütersloh 1980.

²⁰⁷ RADE, *Die Religion* (s. Anm. 206), 20.

²⁰⁸ A. a. O., 26.

²⁰⁹ A. a. O., 37.

²¹⁰ A. a. O., 38.

²¹¹ A. a. O., 21.

²¹² A. a. O., 21–26.

liches Nebeneinander, zu gegenseitiger Ergänzung prädestiniert« seien. Konflikte entstanden nur dann, wenn es eine »Grenzüberschreitung« gäbe.²¹³

Ihren Höhepunkt erlangte die liberale Theologie um die Jahrhundertwende vielleicht im Werk von Ernst Troeltsch (1865 – 1923).²¹⁴ Auch Troeltsch konstatierte, dass »vielen die Naturwissenschaft als der eigentliche Gegner«²¹⁵ des Christentums erscheine. Auch er verweist darauf, dass die Unterscheidung zwischen den Bereichen der Natur und des Geistes und die damit verbundene Eigenständigkeit des Geistigen den Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Christentum nicht zulassen:

»[...] die Versuche, das geistige Leben den Naturgesetzen zu unterwerfen, [haben] nur gezeigt, daß jenes ebenfalls seine eigene, aber ganz andersartige, mit der Natur gar nicht zusammenfallende Gesetzlichkeit und Wirkungsweise hat. [...] Das allein, ob die geistige Welt mit ihrem Sollen und ihren Kulturwerten der Natur gegenüber etwas Selbständiges und Eigenkräftiges sei, ist daher die Frage, die wir gegenüber der Naturwissenschaft zu stellen haben, während wir sie im Übrigen ruhig ihre Wege gehen lassen können, die doch kein Bearbeiter der Geisteswissenschaft überschauen kann.«²¹⁶

Für Troeltsch ist das Christentum als »Religion« eindeutig eine »nicht weiter aufzulösende, immerdar geheimnisvoll und inkommensurabel bleibende Grunderrscheinung des geistigen Lebens«.²¹⁷ Troeltsch konzipierte eine Religion der Innerlichkeit, die »durch die in der unbewußten Tiefe des einheitlichen menschlichen Geistes geheimnisvoll wirkende Bewegung des göttlichen [Geistes]«²¹⁸ charakterisiert ist. Ähnlich wie Rade sah er deshalb auch kein strukturelles Konfliktpotenzial zwischen Naturwissenschaft und Religion, solange die Unterscheidung zwischen Natur und Geist beachtet werde. Troeltsch schrieb dies im Jahre 1897, also fast zeitgleich mit Rade, und wie dieser berief er sich ausdrücklich auf eine bereits erfolgte Selbstbescheidung der zeitgenössischen etablierten Naturwissenschaft gegenüber Fragen des Geistes:

»Die Antwort aller wirklich bedeutenden Forscher hierauf [auf die prinzipielle Unterscheidung von Natur und Geist] ist eine bejahende, wie verschieden auch ihre genaueren Anschauungen über das Verhältnis sein mögen.«²¹⁹

Diese liberal-protestantische Neubestimmung von Religion am Ende des 19. Jahrhunderts war nicht auf Deutschland beschränkt, sondern geschah genauso in

²¹³ A. a. O., 26.

²¹⁴ Vgl. zum Folgenden: THURNER, Die Geburt des »Christentums« (s. Anm. 19).

²¹⁵ ERNST TROELTSCH, Christentum und Religionsgeschichte. (1897), in: ERNST TROELTSCH (Hrsg.), Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften 2, Tübingen 1913, 328–363, hier 331.

²¹⁶ A. a. O., 332–333.

²¹⁷ A. a. O., 344.

²¹⁸ A. a. O., 340.

²¹⁹ A. a. O., 333.

Großbritannien und den USA.²²⁰ In Großbritannien kann auf Max Müller verwiesen werden, der nicht nur als einer der Begründer von Indologie und Religionswissenschaft gelten kann, sondern sich auch dezidiert zu theologischen Fragen äußerte und so zu einer wichtigen Stimme des liberalen britischen Protestantismus wurde.²²¹ Müller ist auch deshalb ein gutes Beispiel, weil an ihm die fließenden Übergänge zwischen theologischer und philosophisch-religionswissenschaftlicher Religionsbestimmung deutlich werden. Bei Müller kristallisierte sich ab den 1880er Jahren eine ausdrückliche Hinwendung zu einem innerlichen Religionsverständnis heraus. Dies war offenkundig mit einer expliziten Kant-Rezeption verbunden, die damit einsetzte, dass Max Müller im Jahre 1881 eine neue englische Übersetzung der »Kritik der reinen Vernunft« vorlegte. In den Folgejahren widmete er sich grundlegenden erkenntnistheoretischen Fragen, und als Ergebnis veröffentlichte er 1887 eine allgemeine Sprachphilosophie. Hier verstand er Kants Erkenntnistheorie als Vermittlerin zwischen »Materialismus« und »Spiritualismus«,²²² und verwies besonders nachdrücklich auf Kants Formulierung »Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.«²²³ Zur Bestätigung seiner Kant-Interpretation berief er sich auf zwei deutsche Naturwissenschaftler. Es handelte sich dabei erstens um den bereits erwähnten Hermann von Helmholtz,²²⁴ der wie kaum ein anderer für die neue, neukantianisch inspirierte Grenzziehung zwischen einer Wissenschaft von der Natur und einer Wissenschaft vom Geist stand.²²⁵ Zweitens verwies Müller auf Rudolf Virchow und dessen ein Jahr zuvor gehaltene Eröffnungsrede vor der 59. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte in Berlin.²²⁶ Genau wie Helmholtz trat auch Virchow für eine klare Selbstbeschränkung des Erkenntnisanspruchs der Naturwissenschaft ein. Schon 1863 hatte er an »die weisen Regeln« erinnert, »welche schon Kant aufgestellt hat, daß es in allen Dingen

²²⁰ Vgl. als gute Übersichtsdarstellungen z. B. JÜRGEN HÜBNER, *Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, München 1966, 69–108; FREDERICK GREGORY, *The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology in the Late Nineteenth Century*, in: DAVID C. LINDBERG/RONALD L. NUMBERS (Hrsg.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley 1986, 369–390; vgl. auch GÜNTER ALTNER, *Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde*, Regensburg 1978.

²²¹ LOURENS P. VAN DEN BOSCH, *Friedrich Max Müller. A Life Devoted to the Humanities*, Leiden 2002, 380–391,

²²² FRIEDRICH MAX MÜLLER, *The Science of Thought*, London 1887, 132.

²²³ A. a. O., 143.

²²⁴ A. a. O., 150–151.

²²⁵ MICHAEL HEIDELBERGER, *Helmholtz als Philosoph*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 43 (1995), 835–844

²²⁶ MÜLLER, *The Science of Thought* (s. Anm. 222), 151; RUDOLF VIRCHOW, *Anrede zur Eröffnung, Tageblatt der 59. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Berlin vom 18. bis 26. September 1886*, 77–87, hier 82.

eine gewisse Grenze des Erkennens gibt«. ²²⁷ Weiterhin erfahren auch Karl Vogt und Ernst Haeckel bei Müller eine explizite Kritik. ²²⁸ Dies alles zeigt, dass Max Müller über die neuesten Entwicklungen des naturwissenschaftlichen Diskurses in Deutschland umfassend im Bilde war und sich an der dortigen Grenzziehung zwischen Natur und Geist orientierte, also klar die naturwissenschaftliche Herausforderung adressierte. Von daher war es nur konsequent, dass er in den 1889 veröffentlichten Gifford-Lectures sich nun ausdrücklich für einen innerlichen Religionsbegriff einsetzte. ²²⁹ Spätestens damit wurde dieses neue Religionsverständnis auch in der englischsprachigen Welt weithin bekannt.

Religion verstand er nun als »Erfahrung«, was im Hinblick auf den naturwissenschaftlichen Empirismus formuliert wird, denn »wenn Religion nicht als Erfahrung im gewöhnlichen Sinne des Wortes erwiesen werden kann [...] wird sie immer der soliden Grundlage ermangeln, auf der all unser Wissen beruht«. ²³⁰ Mit Verweis auf seine Sprachphilosophie und im Rückgriff auf Helmholtz unterschied Müller zwischen »Empfindungen« und »Wahrnehmungen«. ²³¹ Die Empfindungen würden erst in der Wahrnehmung dem Menschen bewusst, indem sie sprachlich gefasst werden. ²³² Alle Wahrnehmungen seien aber »bestimmt« oder, noch genauer, »endlich«. ²³³ Um das Endliche zu denken, müsse aber immer das »Unendliche« bzw. »ein Jenseitiges« mitgedacht werden. ²³⁴ In expliziter Anlehnung an Schleiermacher setzt er dabei das Unendliche mit dem Gottesgedanken gleich. ²³⁵

Sein Verständnis von Religion entwickelte er nicht nur mit Bezug auf den naturwissenschaftlichen Diskurs in Deutschland, sondern auch in Auseinandersetzung mit dem britischen Agnostizismus, wie ihn Huxley propagierte. ²³⁶ Gegen den Einwand der Agnostiker, dass Gott »der Unbekannte« sei, wandte Müller ein, dass sich diese Feststellung nur auf das »phänomenale Wissen« bezieht, d. h. ein Wissen, dass sich sinnlich zeigt. ²³⁷ Mit Berufung auf Kant bestritt er aber, dass es rein phänomenales Wissen überhaupt geben könne, denn Anschauung ohne

²²⁷ RUDOLF VIRCHOW, Über den vermeintlichen Materialismus in der heutigen Naturwissenschaft. (1863), in: KARL SUDHOFF (Hrsg.), Rudolf Virchow und die Deutschen Naturforscherversammlungen. Leipzig 1922, 25–38, hier 33, zitiert nach PETER ZIGMAN, Ernst Haeckel und Rudolf Virchow. Der Streit um den Charakter der Wissenschaft in der Auseinandersetzung um den Darwinismus, in: Medizinhistorisches Journal, 35 (2000), 263–302, hier 285, vgl. auch insgesamt 283–289.

²²⁸ MÜLLER, The Science of Thought (s. Anm. 222), 152–163.

²²⁹ FRIEDRICH MAX MÜLLER, Natural Religion. The Gifford-Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1888, London 1889.

²³⁰ A. a. O., 114.

²³¹ A. a. O., 120–121, vgl. MÜLLER, The Science of Thought (s. Anm. 222), 150–151.

²³² MÜLLER, Natural Religion (s. Anm. 229), 120–121.

²³³ A. a. O., 121–122.

²³⁴ A. a. O., 122–125.

²³⁵ A. a. O., 48, 52.

²³⁶ A. a. O., 70–72, 223–226.

²³⁷ A. a. O., 71.

Begriffe sei blind. Zwar sei Gott kein Objekt sinnlicher Wahrnehmung im Sinne »eines Steines, oder eines Baumes, oder eines Hundes.«²³⁸ Aber die Vorstellung des »Unendlichen« sei eben zugleich notwendig mit der gedanklichen Erfassung der Empfindung gegeben und von daher ebenfalls eine, wenn auch geistige, Erfahrungstatsache. Mit dieser Verankerung des Unendlichen machte Müller die Religion zu einer Erfahrungstatsache, die er zugleich im Geistigen verortete.

In den USA war die Diskussionslage im Vergleich zu Europa weniger eindeutig, aber auch hier gab es einflussreiche theologische Stimmen, die für eine klare Gebietsaufteilung zwischen Naturwissenschaft und Christentum eintraten und dabei auf den Religionsbegriff zurückgriffen. Der bedeutende methodistische Theologe Borden Parker Bowne (1847 – 1910), der an der Boston University lehrte, reagierte ausführlich auf die naturwissenschaftliche Herausforderung. Die bereits erwähnten Werke von John William Draper oder Andrew Dickson White, die einen, vermeintlich ewigen, geschichtlichen Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Christentum beschrieben, bezeichnete Bowne als heilsame »Lektionen« für die »Religion«. ²³⁹ Die »Religion« müsse daraus lernen, dass sie lange Zeit einem »falschen Supranaturalismus« angehangen habe.²⁴⁰ Allerdings sei auch die Naturwissenschaft angehalten, ihre eigenen »Grenzen« zu erkennen.²⁴¹ Wenn beides beachtet werde, dann existiere keinerlei Konflikt zwischen Religion und Naturwissenschaft,²⁴² denn es gebe einen prinzipiellen Unterschied zwischen »dem Glauben an Gesetz und natürliche Ordnung, von dem die Naturwissenschaft abhängt, und dem Glauben an Zweckmäßigkeit, auf den Philosophie und Religion insistiert.«²⁴³ Ähnlich wie Martin Rade unterschied also auch Bowne zwischen der Naturwissenschaft, die mit dem Kausalitätsbegriff arbeitet und der Religion, welche auf dem Zweckbegriff beruht:

»Sie stellen die gegenteiligen Aspekte des einen Gesamtproblems dar, und beide müssen beachtet werden, wollen wir geistige Ruhe und Frieden finden. Und die beiden Perspektiven müssen immer getrennt gehalten werden. Sobald wir nach der Beziehung von Ereignissen gemäß der Ordnung beobachteter Gesetze fragen, dann sind Bemerkungen über den Zweck irrelevant. Sobald wir nach der Bedeutung von Ereignissen fragen, ist es müßig vorzutragen, wie sie ablaufen.«²⁴⁴

Wie auch die anderen bisher vorgestellten theologischen Ansätze gründete Bowne seine fundamentaltheologischen Überlegungen auf einer Charakterisierung des

²³⁸ A. a. O.

²³⁹ BORDEN PARKER BOWNE, *The Immanence of God*, Boston 1905, 42–43.

²⁴⁰ A. a. O., 43.

²⁴¹ A. a. O., 42–43

²⁴² MARY SARTO PULS, *The Personalistic Theism of Borden Parker Bowne*, Diss. Marquette University, Milwaukee 1965, 11.

²⁴³ BORDEN PARKER BOWNE, *Darwin and Darwinism*, in: *Hibbert Journal*, 8 (1909), 122–138, hier 131.

²⁴⁴ A. a. O.

Christentums als »Religion«. ²⁴⁵ Dabei machte er klar, dass die »Quelle der Religion innerhalb des Verstandes selbst« liege, ²⁴⁶ denn »Wissen wird nicht länger verstanden als etwas, das außerhalb des Verstandes entspringt, möglicherweise in den Nervenbahnen, und von da fertig in den Verstand gelangt, sondern es ist etwas, das im Verstand, in Übereinstimmung mit den Prinzipien, die der Verstandesnatur eigen sind, selbst gebildet wird.« ²⁴⁷ Im Verweis auf Kant, den er vor allem über Rudolf Hermann Lotze rezipiert, erklärte Bowne, dass der Verstand über »Ideale« verfügt, die »in der Tat unter dem Druck der Erfahrung erschaffen werden, aber die kein bloßes Abbild irgendeiner möglichen Erfahrung sind.« ²⁴⁸ Sie sind »reines Verstandesprodukt«, aber deswegen keineswegs weniger real. ²⁴⁹ Nicht ganz unähnlich wie Max Müller und in expliziter Berufung auf Jacobi, Kant und Schleiermacher identifizierte er Religion mit dem höchsten Verstandes-Ideal, das er als »Vollkommenheit«, als das »Höchste und Vollständige« oder als »das Ideal der Ideale« bezeichnete. ²⁵⁰

Insgesamt ist allerdings auffällig, dass Bowne in seinem Verständnis von »Religion« eher vage bleibt. In seinen weiteren theologischen Überlegungen spielte der Religionsbegriff dann keine Rolle mehr, sondern er entfaltete stattdessen das Christentum als »Theismus«. Dies deutet darauf hin, dass die Erklärungsreichweite von »Religion« für das Christentum selbst für die liberale Theologie in den USA zu dieser Zeit noch keineswegs geklärt war. Es kann gar nicht genug betont werden, dass es am Ende des 19. Jahrhunderts auch für das Christentum noch alles andere als selbstverständlich war, sich als »Religion« zu verstehen. Auf der anderen Seite verkehrte Bowne in Bostoner Gelehrtenkreisen, in denen das neue innere Religionsverständnis ausdrücklich vertreten wurde. So stand Bowne über Jahrzehnte im engen persönlichen Kontakt mit William James, ²⁵¹ der an der benachbarten Harvard-Universität lehrte. James definierte Religion als »Gesamtreaktion des Menschen auf das Leben« ²⁵² und als »die wichtigste aller menschlichen Funktionen«. ²⁵³ Sie sei ein »Bewußtseinszustand, in dem an die Stelle unseres Selbstbestätigungs- und Selbstbehauptungswilles die Bereitschaft tritt, zu verstummen und zu einem Nichts zu werden in den Fluten und Orkanen Gottes«. ²⁵⁴ Religion gehe davon aus, »daß die sichtbare Welt Teil eines mehr geistigen Universums ist, aus dem sie ihre eigentliche Bedeutung gewinnt«. ²⁵⁵ Sie ziele im Kern

²⁴⁵ BORDEN PARKER BOWNE, *The Philosophy of Theism*, New York 1887, 1-39.

²⁴⁶ A. a. O., 2.

²⁴⁷ BORDEN PARKER BOWNE, *Theory of Thought and Knowledge*, New York 1897, iv.

²⁴⁸ BOWNE, *The Philosophy of Theism* (s. Anm. 245), 20.

²⁴⁹ A. a. O., 21.

²⁵⁰ A. a. O.

²⁵¹ PULS, *Borden Parker Bowne* (s. Anm. 242), 147-158.

²⁵² WILLIAM JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. 1997, 67.

²⁵³ A. a. O., 83.

²⁵⁴ A. a. O., 79.

²⁵⁵ A. a. O., 473.

auf eine geistige Erfahrung dieses geistigen Universums, weil »die Vereinigung mit diesem höheren Universum bzw. eine harmonische Beziehung zu diesem unsere wahre Bestimmung ist.«²⁵⁶ Bei James wird ebenfalls deutlich, dass er ein innerliches Verständnis von »Religion« als eigenständige Größe gegenüber der Naturwissenschaft in Stellung bringt, das mit dieser nicht im Konflikt steht. »Religion« handle zwar wie die Naturwissenschaft von »Tatsachen«, aber diese seien nicht äußerlich sichtbar, sondern »Tatsachen der persönlichen Erfahrung«.²⁵⁷

Eine klare Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Religion, wie sie liberale christliche Reformbewegungen am Ende des 19. Jahrhunderts vorgenommen hatten, bestimmte in der Folgezeit das Selbstverständnis weiter Teile der akademischen christlichen Theologie über die verschiedenen Denkrichtungen hinweg. Typisch ist folgende Formulierung von Paul Tillich:

»Das Problem der Zukunft der Religion ist nicht mehr das Verhältnis von Religion und Wissenschaft. [...] Beide Seiten haben erkannt, dass die Symbole, in denen die Religion Wahrheit ausdrückt, auf einer anderen Ebene liegen als wissenschaftliche Feststellungen über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von natürlichen Objekten.«²⁵⁸

Die weitere Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert zeigt aber zugleich, wie wenig selbstverständlich es für den Protestantismus blieb, das Christentum als Religion zu verstehen. So lehnte die mächtige theologische Schule von Karl Barth eine Konzeptualisierung des Christentums als »Religion« grundsätzlich ab. Allerdings reproduzierte Karl Barth zugleich die über den Religionsbegriff einst erzielte Grenzziehung. So betonte er, dass es im Hinblick darauf, »was die heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfestellungen geben kann«.²⁵⁹ Das auf diese Weise ebenso propagierte »scheidungsfriedliches Nebeneinander«²⁶⁰ bleibt so insgesamt für die akademische protestantische Theologie bis heute prägend.

Nachdem wir bisher vor allem die Situation des Protestantismus betrachtet haben, bedarf der Katholizismus zumindest noch eine kurze Erwähnung, da hier die Reaktion eine andere war. Das Lehramt der katholischen Kirche lehnte zunächst jegliches Verständnis des Christentums als innerliche Religion und die damit verbundene Grenzziehung zur Naturwissenschaft radikal ab. Der Antimodernisteneid von 1910 enthielt die Passage, wonach »der Glaube kein blindes Gefühl der Religion ist (fidem non esse caecom sensum religionis)«, was direkt

²⁵⁶ A. a. O.

²⁵⁷ A. a. O., 448.

²⁵⁸ PAUL TILLICH, Die Frage nach der Zukunft der Religionen. (1951), in: PAUL TILLICH (Hrsg.), Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke 5, Stuttgart 1964, 32–36, hier 36.

²⁵⁹ KD III/1: Vorwort.

²⁶⁰ JÜRGEN HÜBNER, Die Welt als Gottes Schöpfung ehren. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft heute, München 1982, 9.

gegen das neue protestantische Religionsverständnis gerichtet war.²⁶¹ Abgesehen von theologischen Einzelstimmen, wie die von Hermann Schell,²⁶² prägte diese neu-thomistische Haltung die Theologie der katholischen Kirche bis nach dem Zweiten Weltkrieg. Erst mit der Enzyklika *Humani Generis* (1950) und insbesondere mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das dem Neu-Thomismus eine faktische Absage erteilte, gelangte auch die katholische Kirche zu einem offiziellen »Friedensschluß« mit der Naturwissenschaft.²⁶³ Dies ging nun einher mit einer ausdrücklichen Anerkennung des Christentums als »Religion«,²⁶⁴ wenn auch massive Vorbehalte blieben, wie wir bereits bei Ernst Feil sehen konnten.

4 Globale Wiederverschmelzung von Religion und Naturwissenschaft durch die Esoterik

Bisher haben wir gesehen, wie es zum Ende des 19. Jahrhunderts im Angesicht der naturwissenschaftlichen Herausforderung zu einer Neubestimmung von »Religion« als Innerlichkeit kam. Diese Neubestimmung war eine durch und durch globale Angelegenheit, die Hinduismus, Islam, Buddhismus sowie das Christentum gleichermaßen betraf. Zugleich handelte es sich um entscheidende Weichenstellungen, welche bis heute die Rede über »Religion« prägen. Die skizzierten Grenzziehungen zwischen Religion und Naturwissenschaft und die damit verbundene Selbstbeschränkung des religiösen Erkenntnisanspruchs werden bis heute prominent vertreten.

Das Bemühen um ein »schiedlich-friedliches Nebeneinander« und damit um eine prinzipiell mögliche Unterscheidung zwischen einem naturwissenschaftlich-materialistischen und einem religiös-geistigen Weltverständnis stieß innerhalb der religiösen Reformbewegungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts nicht nur auf Zustimmung. Nicht wenige bemühten sich, den aufgerissenen Graben wieder zuzuschütten. Entscheidend für das Verständnis dieser gegenläufigen Bemühungen war aber, dass ihr Versuch, die Gebietsaufteilung zwischen »Naturwissenschaft« und »Religion« wieder zu überwinden, eine vorgängige Dichotomie zwischen »Naturwissenschaft« und »Religion« bereits voraussetzte und auf diese Weise affirmierte. Derartige Bestrebungen, keine Trennung zuzulassen, setzten also nicht etwa eine ältere Tradition bruchlos fort, sondern waren ihrerseits eine direkte Reaktion auf die neue Situation. Eine kontinuierliche Fortsetzung wäre

²⁶¹ Antimodernisteneid 1910, zitiert nach FEIL, *Religio* Bd. 4 (s. Anm. 6), 893 s. Anm. 54.

²⁶² KARL HAUSBERGER, Herman Schell (1850 – 1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse, Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3, Pustet, Regensburg 1999.

²⁶³ Joseph Ratzinger im Vorwort zu: ROBERT SPAEMANN u. a. (Hrsg.), *Evolutionismus und Christentum*, Weinheim 1986, VII; vgl. auch den *Katechismus der katholischen Kirche* (1993) Nr. 283–285.

²⁶⁴ KARL LEHMANN, *Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive*, Bonn 2002.

strenggenommen schon allein deshalb nicht möglich gewesen, weil die Trennung davor ja in dieser Weise zuvor gar nicht existierte.

Bei der Konzeptualisierung dieser Wiederverschmelzung spielten esoterische Bewegungen die entscheidende Rolle. Genauer gesagt waren die zeitgenössischen Debatten über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion erst dafür verantwortlich, dass sich ein neues Esoterik-Verständnis herausbildete, welches sich die erneute Verschmelzung von Religion und Naturwissenschaft auf die Fahnen schrieb. Wie im Folgenden erläutert, wurden esoterische Vorstellungen durch buddhistische, hinduistische, islamische, und christliche Reformbewegungen umfassend rezipiert und entfalteten seitdem eine bis heute prägende Wirkungsgeschichte. »Esoterik« war die Zwillingschwester der »Religion«, geboren aus derselben globalen Debatte am Ende des 19. Jahrhunderts. Das Beispiel des südasiatischen Islams zeigt dabei – ähnlich wie der singhalesische Buddhismus im vorigen Abschnitt –, dass nicht überall eine esoterische Wiederverschmelzung von Naturwissenschaft und Religion propagiert wurde. Weiterhin entstanden innerhalb der nordamerikanischen protestantischen Theologie Konzeptionen einer Wiederverschmelzung, die nicht esoterisch beeinflusst waren, sondern die traditionelle natürliche Theologie neu interpretierten. Beides zeigt erneut, dass es sich nicht um historisch notwendige und durchgehende Entwicklungen handelte.

4.1 Herausbildung einer eigenständigen Esoterik

Die Esoterik, die sich im ausgehenden 19. Jahrhundert entwickelte, schrieb es sich auf die Fahnen, »Religion« und »Naturwissenschaft« wieder miteinander zu verschmelzen. Sie wandte sich gegen einen vermeintlich vorherrschenden materialistischen Tunnelblick der Naturwissenschaften und behauptete zugleich, dass es möglich sei, Religion naturwissenschaftlich zu begründen, d. h. übersinnliche Phänomene und Existenzformen empirisch und wissenschaftlich zu beschreiben.²⁶⁵ Dieser Ansatz bestimmt bis heute weitgehend das Selbstverständnis esoterischer Strömungen, auch wenn sie insgesamt im Laufe des 20. Jahrhunderts als eine eigenständige Größe an Einfluss auf die breitere Religionsgeschichte verloren haben. Im ausgehenden 19. Jahrhundert handelte es sich aber ohne Zweifel um eine überaus wirkmächtige Bewegung und ihr Einfluss ist bis heute in vielen religiösen Bewegungen fassbar.

4.1.1 *Esoterik und Naturwissenschaft*

Im Umfeld der etablierten Naturwissenschaft wurden im 19. Jahrhundert immer wieder Stimmen laut, die sich für eine inhaltliche Versöhnung von Naturwis-

²⁶⁵ Vgl. auch allgemein zu dieser Problematik HANEGRAAFF, *New Age Religion* (s. Anm. 23), 421–442; OLAV HAMMER, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, *Studies in the History of Religions* 90, Leiden 2001, 201–330; EGIL ASPREM, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900 – 1939*, *Numen Book Series* 147, Leiden/Boston, 2014; EGIL ASPREM, *Theosophical Attitudes towards Science. Past and Present*, in: OLAV HAMMER/MIKAEL ROTHSTEIN, *Handbook of the Theosophical Current*, Leiden 2013, 405–427.

enschaft und Religion aussprachen. Ein gutes Beispiel dafür ist der Philosoph und Historiker John Fiske (1842 – 1901). Was sein Freund Thomas Huxley für Großbritannien war, das stellte John Fiske für die USA dar.²⁶⁶ Er galt allgemein als einer der erfolgreichsten Popularisierer des Darwinismus in Nordamerika. Im Unterschied zu Huxley in Großbritannien war er aber davon überzeugt, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit religiösen Glaubensvorstellungen vereinbar sein müssten, da sie auf ein und dieselbe Wahrheit verwiesen und deshalb Naturwissenschaft eher als Verbündeter denn als Gegner der Religion anzusehen sei, da beide auf einen »kosmischen Theismus« verwiesen.²⁶⁷ Die Esoterik traf mit ihrem Anliegen deshalb auch in bestimmten naturwissenschaftlichen Kreisen auf ein offenes Ohr. So zählten zeitweise zu der 1882 in Großbritannien gegründeten *Society for Psychical Research* zahlreiche führende angelsächsische Naturwissenschaftler.²⁶⁸ Diese spiritistische Vereinigung wollte materialistische Totalitätsansprüche auf Welterklärung experimentell widerlegen. Lediglich in Deutschland waren die Grenzen enger gezogen und Anhänger des Spiritismus wie der Leipziger Astrophysik-Professor Friedrich Zöllner (1834 – 1882) standen weitgehend isoliert da.²⁶⁹

Der Spiritismus war eine Bewegung, die von einem möglichen und empirisch nachweisbaren Kontakt mit den Toten in der Geisterwelt ausging. Der durch Medien herstellbare Kontakt mit Verstorbenen wurde als unumstößlicher empirischer Beleg dafür angesehen, dass die Seele unabhängig von der Materie existiere und damit als direkte Widerlegung des Materialismus. Deshalb stieß der spiritistische Interpretationsansatz zeitweise auch innerhalb der Naturwissenschaft auf lebhaftes Interesse. Hier handelte es sich zahlenmäßig sicher um eine Minderheit, aber durchaus nicht um bloße Randerscheinungen. Prominentestes Beispiel war Alfred Russel Wallace (1823 – 1913), der neben Darwin die biologische Evolutionslehre mitbegründet hatte. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts galt er zugleich als einer ihrer vehementesten öffentlichen Verteidiger und agierte nach eigener Aussage oft sogar »darwinistischer als Darwin.«²⁷⁰ Wallace vertrat anfangs eine entschieden materialistische Position, wandte sich aber nach 1865 dem Spiritis-

²⁶⁶ Zu Fiske vgl. BURNELL H. PANNILL, *The Religious Faith of John Fiske*, Durham 1957; MILTON BERMAN, *John Fiske. The Evolution of a Popularizer*, Cambridge 1961.

²⁶⁷ Vgl. bes. PANNILL, *Religious Faith* (s. Anm. 266), 147–176.

²⁶⁸ JANET OPPENHEIM, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England 1850 – 1914*, Cambridge 1985, 135–136, 330.

²⁶⁹ CHRISTOPH MEINEL, *Karl Friedrich Zöllner und die Wissenschaftskultur der Gründerzeit. Eine Fallstudie zur Genese konservativer Zivilisationskritik*, Berlin 1991; HEATHER WOLFFRAM, *The stepchildren of science. Psychical research and parapsychology in Germany, c. 1870 – 1939*, Amsterdam 2009; THOMAS STEINFELD (Hrsg.), *Okkultismus*, in: *Neue Rundschau*, 122, 2 (2011).

²⁷⁰ ALFRED RUSSEL WALLACE, *My Life. A Record of Events and Opinions*, 2 Bde., London 1905, II. 22.

mus zu und hielt zahlreiche Sitzungen mit Medien seiner Zeit ab.²⁷¹ Dies brachte ihn dazu, Ende der 1860er Jahre für eine Modifizierung der Anthropologie des Darwinismus einzutreten, da die natürliche Auslese weder die geistige noch die moralische Natur des Menschen befriedigend erklären könne. Stattdessen müsse angenommen werden, »daß eine Übermächtige Intelligenz [engl. Overruling Intelligence] die Funktion dieser Gesetze überwacht hat, indem sie Variationen lenkt und die Akkumulation bestimmt, um schließlich einen Organismus herzustellen, der perfekt genug ist, um den unbegrenzten Fortschritt unserer geistigen und moralischen Natur zuzulassen und sogar zu befördern.«²⁷² Zugleich sah Wallace im Spiritismus eine »Naturwissenschaft der menschlichen Natur, die auf beobachteten Tatsachen beruht.«²⁷³ Deshalb vermöge der Spiritismus empirische Belege für religiöse Phänomene zu liefern:

»Der Spiritismus ist eine experimentelle Naturwissenschaft und er bietet die einzige sichere Grundlegung für eine wahre Philosophie und eine reine Religion.«²⁷⁴

Obwohl derartige Thesen in naturwissenschaftlichen Kreisen auf breite Kritik und Skepsis stießen, wurde Wallace, der allerdings auch in seinen naturwissenschaftlichen Schriften nur selten direkt auf den Spiritismus Bezug nahm, nach Bekanntwerden seiner spiritistischen Neigungen weiterhin mit wissenschaftlichen Ehrungen und Mitgliedschaften überhäuft. Das zeigt, wie gering die Berührungsgänge zwischen Naturwissenschaft und Esoterik zu diesem Zeitpunkt noch waren.

Neben dem Spiritismus gab es Ende des 19. Jahrhunderts mit dem Okkultismus eine weitere einflussreiche esoterische Strömung, die ausdrücklich eine empirische Widerlegung des Materialismus anstrebte. Ein besonders einflussreicher Vertreter war Carl Freiherr du Prel (1839 – 1899), der nach seinem Ausscheiden als Hauptmann der bayrischen Armee als Privatgelehrter tätig war.²⁷⁵ Nach du Prel macht sich der Okkultismus »der Naturwissenschaft acceptabel«, denn er »wiederholt beständig, daß er nur unbekannte Naturwissenschaft sein will«. In ihm lassen sich »bereits die Grundlinien des Systems der unbekannten Naturwissenschaft erkennen, welches das kommende Jahrhundert errichten wird.«²⁷⁶

²⁷¹ Vgl. zu Wallace: FRANK MILLER TURNER, *Between Science and Religion. The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, New Haven, 1974, 68–103; MALCOLM JAY KOTTLER, Alfred Russel Wallace, the Origin of Man, and Spiritualism, in: *Isis*, 65 (1974), 145–192; OPPENHEIM, *The Other World* (s. Anm. 268), 296–325.

²⁷² ALFRED RUSSEL WALLACE, *Sir Lyell on Geological Climates and the Origin of Species*, in: *Quarterly Review* (American ed.) 126 (1869), 205, zitiert nach: TURNER, *Science and Religion* (s. Anm. 271), 94.

²⁷³ ALFRED RUSSEL WALLACE, *Miracles and Modern Spiritualism*, London ³1895, 228.

²⁷⁴ A. a. O.

²⁷⁵ HAUKE HEIDENREICH, *Die »Wiedererweckung des wahren Kant«. Rezeptionen der kantischen Postulatenlehre im Kontext von Neukantianismus, Materialismus und Okkultismus um 1900*, Diss. Universität Halle 2020.

²⁷⁶ CARL DU PREL, *Die Magie als Naturwissenschaft*, 2 Bde., Jena 1899, II. 25, 93.

Diese spiritistischen und okkultistischen Anliegen fanden sich auch in der bereits erwähnten modernen Theosophie wieder. Ihr institutionelles Zentrum hatte sie in der Theosophischen Gesellschaft, der größten und einflussreichsten esoterischen Vereinigung in der Zeit um 1900. Die Theosophische Gesellschaft wurde 1875 in New York auf Initiative der Deutsch-Russin Helena Petrovna Blavatsky (1831 – 1891) und des Amerikaners Henry Steel Olcott (1832 – 1907) gegründet. Das Grundsatzprogramm nannte als Ziel der Gesellschaft, die noch »verborgenen Geheimnisse der Natur« und die »im Menschen schlummernden Kräfte« zu erforschen.²⁷⁷ Die Programmschrift »Schlüssel zur Theosophie« gab dazu folgende Erläuterung:

»Wir müssen zum Studium jener Gesetze ermutigen, die vom modernen Menschen am wenigsten verstanden werden, zum Studium der sogenannten okkulten Wissenschaften, die sich auf die *wahre Kenntnis der Natur gründen*, anstatt, wie es gegenwärtig der Fall ist, auf *abergläubische* Anschauungen, die nur auf *blindem Glauben* und *Autorität* beruhen.«²⁷⁸

Die Theosophie beanspruchte also eine naturwissenschaftliche Fundierung ihrer komplexen Lehren. Dabei ging sie vom absoluten Primat des Geistigen aus und ordnet die geistige Sphäre der materiellen vor, so dass alles Leben dieses Planeten als Produkt dieser geistigen Sphäre begriffen wurde und nicht als Entwicklungsprodukt der Materie. Der Materialismus wurde hart angegriffen und zugleich sein Wissenschaftsanspruch übernommen. Der kosmische und anthropologische Entwicklungsplan, den die Theosophie innerhalb einer Emanationstheorie darstellt, wurde dabei ebenfalls als Evolution verstanden und ausdrücklich als die wahrhaft wissenschaftliche Deutung der Evolutionstheorie verkündet, zugleich verbunden mit beißender Kirchenkritik:

»[...] Theosophie tut nicht mehr als herauszustreichen und die Aufmerksamkeit der Welt ernsthaft auf die Tatsache zu lenken, dass der *vermutete* Widerspruch zwischen Religion und Naturwissenschaft dadurch bedingt ist, dass auf der einen Seite intelligente Materialisten völlig berechtigt gegen absurde menschliche Dogmen wettern und auf der anderen Seite blinde Fanatiker und voreingenommene Kirchenleute, anstatt für die Verteidigung der Seelen der Menschheit, einfach erbittert für ihr eigenes Brot, ihre Butter und ihre Autorität kämpfen [...].«²⁷⁹

Entscheidend für unser Argument ist, dass die Theosophische Gesellschaft global agierte. Bereits 1882 verlegte sie ihr Hauptquartier nach Adyar bei Madras im kolonialen Südindien. Selbsterklärtes Ziel war es, in Asien die »östliche Weisheit« kennenzulernen. Unter Annie Besant (1847 – 1933), der Nachfolgerin von Blavatsky und Olcott, spielte die Theosophische Gesellschaft in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle im anti-kolonialen Unabhängigkeits-

²⁷⁷ HELENA PETROWNA BLAVATSKY, *The Key to Theosophy*, London 1889, 39.

²⁷⁸ A. a. O., 48.

²⁷⁹ HELENA PETROWNA BLAVATSKY, *Is Theosophy a Religion?* (1888), in: BORIS DE ZIRKOFF (Hrsg.), *H. P. Blavatsky, Collected Writings Volume X*, Wheaton ²1974, 172–173.

kampf Indies.²⁸⁰ Die Theosophie erlangte nicht nur unter den Bildungsschichten in Europa, Nordamerika und Australien einige Anhängerschaft, sondern auch unter einheimischen reformorientierten Eliten in ganz Asien, von Indien, über Ceylon, Burma und Indonesien bis hin nach Japan.²⁸¹ Zahlreiche religiöse Reformbewegungen in Asien wurden seit Ende des 19. Jahrhunderts nachhaltig von theosophischen Vorstellungen geprägt. Die neuere Forschung arbeitet immer detailreicher die intensiven globalen Verflechtungen der Theosophischen Gesellschaft heraus.²⁸²

4.1.2 *Naturwissenschaftliche Religion der Zukunft*

Der esoterische Anspruch, Religion und Naturwissenschaft wieder vereinigen zu können, verband sich mit dem Ziel, eine naturwissenschaftliche Religion der Zukunft zu begründen. Da dieser Aspekt innerhalb nahezu aller religiösen Reformbewegungen eine zentrale Rolle spielte, bedarf er der genaueren Beachtung. Ein Teil der naturwissenschaftlichen Religionskritik vollzog in Deutschland alsbald eine »Verweltanschaulichung«²⁸³ und aus dem Materialismusstreit wurde ein »Weltanschauungskampf«,²⁸⁴ in dem die traditionelle Religion durch eine komplette materialistische weltanschauliche Alternative ersetzt werden sollte. Auch dieser Teil der Debatte wurde in Windeseile global rezipiert. David Friedrich Strauß (1808 – 1874), der Nachwelt vor allem durch sein Buch »Das Leben Jesu« (1835/36) bekannt, veröffentlichte sein wohl erfolgreichstes und populärstes Werk erst im Jahre 1872, zwei Jahre vor seinem Tode. Es trägt den Titel »Der alte und der neue Glaube« und erlebte allein bis 1885 14 Auflagen.²⁸⁵ Zahlrei-

²⁸⁰ MARK BEVIR, *Theosophy and the Origins of the Indian National Congress*, in: *International Journal of Hindu Studies*, 7 (2003), 99–115.

²⁸¹ HANS-MARTIN KRÄMER/JULIAN STRUBE (Hrsg.): *Theosophy Across Boundaries*, Albany 2020.

²⁸² DANIEL CYRANKA, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung*, Göttingen 2005; MICHAEL BERGUNDER, *Experiments with Theosophical Truth. Gandhi, esotericism, and global religious history*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (2014), 398–426; ULRICH HARLASS, *Another Neo-Hinduism? The Reception of Theosophy in the South Indian Journal the Siddhanta Deepika*, in: *The Journal of Hindu Studies*, 10:2 (2017), 164–186; HARLASS, *Die orientalische Wende* (s. Anm. 107); KRÄMER/STRUBE, *Theosophy Across Boundaries* (s. Anm. 281); JULIAN STRUBE, *Tantra in the Context of a Global Religious History* (in Vorbereitung); MICHAEL BERGUNDER, *Saiva Siddhanta versus Advaita Vedanta. The Theosophical Society in the Maelstrom of Orientalism and Entanglements of Global Religious History* (Arbeitstitel), in: KARL BAIER/MRIGANGA MUKHOPADHYAY (Hrsg.), *Occult South Asia. From the 19th to the 21st Century*, Oxford Series of Western Esotericism, Oxford (erscheint voraussichtlich 2021).

²⁸³ DAUM, *Wissenschaftspopularisierung* (s. Anm. 118), 300.

²⁸⁴ Vgl. z. B. AUGUST WILHELM HUNZINGER, *Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart*, Leipzig 1909.

²⁸⁵ KARL LÖWITH, *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*. (1933), in: KARL LÖWITH, *Sämtliche Schriften*, Bd. 3, Stuttgart 1985, 96–162; THOMAS NIP-

che Übersetzungen folgten; 1873 erschien bereits die englische Übersetzung, 1876 eine französische. In dieser Schrift entwarf Strauß eine Weltanschauung auf Grundlage der Evolutionstheorie. Die moderne wissenschaftliche Weltanschauung gehe von einer ununterbrochenen Kette der Kausalität aus und lasse somit keinen Platz für das Wirken Gottes in der Welt. Gott sei in »Wohnungsnoth«²⁸⁶ geraten. Der neue Glaube, den Strauß vorschlägt, ist eine von ästhetischen Aspekten geprägte Sittenlehre für den modernen Menschen, eine Fortbildung des Christentums zum reinen Humanismus.

Noch aggressiver und einflussreicher war der darwinistische Zoologe und Jenaer Professor Ernst Haeckel (1834 – 1919) mit dem von ihm propagierten Monismus.²⁸⁷ Ausgehend von der »Einheit der Natur«, sollte der Monismus das »Band zwischen Religion und Wissenschaft« bilden.²⁸⁸ Sein erfolgreichstes Werk, »Die Welträthsel«, erschien 1899 und erlebte bis 1914 21 Auflagen mit 300.000 gedruckten Exemplaren, und Übersetzungen in 24 Sprachen.²⁸⁹ Der »übernatürliche Glaube« sollte durch den »natürlichen« ersetzt werden, denn »die wahre Offenbarung, d. h. die wahre Quelle vernünftiger Erkenntniß, ist nur in der Natur zu finden«.²⁹⁰ Das Seiende enthält für Haeckel weder selbstständige geistige Einheiten (wie z. B. Seelen) noch eine selbstständige geistige Ursache (wie z. B. Gott). Die Einheit des Seienden gewährleiste allein das Substanzgesetz (das in sich das chemische Gesetz der Erhaltung des Stoffes und das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Kraft einschließt) sowie das Entwicklungsgesetz. Haeckel propagierte eine naturwissenschaftlich fundierte »monistische Religion«, die auf dem »Kultus« der »Trinität des Wahren, Guten und Schönen« beruhen solle.²⁹¹ Sie war dazu gedacht, das vermeintlich irrationalistische Christentum vollständig abzulösen. Zur Durchsetzung seiner Ziele gründete er einen eigenen Verein, den »Monistenbund«.

Diese Entwürfe suggerieren wirkungsvoll, dass Religion nur dann eine Zukunft habe, wenn sie sich in eine naturwissenschaftliche Religion verwandele. Zugleich behaupten sie, dass einer solchen naturwissenschaftlichen Religion ein materialistisches Weltbild zugrunde liegen müsse. Genau gegen diese materia-

PERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870 – 1918, München 1988, 124–126; FRIEDRICH WILHELM GRAF, The Old Faith and the New. The Late Theology of D. F. Strauss, in: H. GRAF REVENTLOW/W. FARMER (Hrsg.), Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850 – 1914, Sheffield 1995, 223–245.

²⁸⁶ DAVID FRIEDRICH STRAUSS, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Bonn 171904, 30.

²⁸⁷ Zu Haeckel vgl. MARTIN OHST, Theologiegeschichtliche Bemerkungen zu Ernst Haeckels »Monismus«, in: Berliner Theologische Zeitschrift, 15 (1998), 97–111; PAUL ZICHE (Hrsg.), Monismus um 1900. Wissenschaftskultur und Weltanschauung, Berlin 2000.

²⁸⁸ Vgl. den Buchtitel: Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 1892.

²⁸⁹ MESSER, Geschichte der Philosophie (s. Anm. 118), 92.

²⁹⁰ ERNST HAECKEL, Die Welträthsel, Bonn 41900, 348, 354 (Hervorhebungen getilgt, M. B.).

²⁹¹ A. a. O., 388, 462. (Hervorhebungen getilgt, M. B.).

listische Grundlegung einer naturwissenschaftlichen Religion wandte sich nun die Esoterik in aller Entschiedenheit. Sie konzipierte ein Gegenmodell, das sich vom Materialismus lossagte und die Religion in ihrem relativen Recht beließ, aber zugleich an der vollen Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft festhielt. In direkter Replik auf Haeckel nahm der deutsch-amerikanische Philosoph Paul Carus (1852 – 1919) eine derartige Neubestimmung von Religion im Horizont der Naturwissenschaft vor.²⁹² Carus wurde 1880 nach eigenen Angaben Buddhist und siedelte 1883 von Deutschland in die USA über. Er spielte eine wichtige Rolle beim Parlament der Weltreligionen 1893 in Chicago und kann als Begründer des Buddhismus in den USA gelten. Sein Hauptanliegen war aber ein philosophisch-weltanschauliches, dem er mit der Herausgabe seiner beiden populären Zeitschriften »The Open Court« und »The Monist« nachkam. »The Monist« – der Titel richtete sich klar gegen Haeckel – war eine Plattform, die von vielen namhaften Gelehrten unterschiedlichster Richtungen genutzt wurde (z. B. von dem Parapsychologen Max Dessoir, dem Physiker und Philosophen Ernst Mach, dem Religionspsychologen William James oder dem Pragmatisten Charles Sanders Peirce). Carus vertrat die Idee einer neuen naturwissenschaftlichen Religion:

»Ich weiß, dass die neue Religion, die aus der Naturwissenschaft hervorgeht [...] nicht kommt, um zu zerstören. Diese neue Religion wird kommen, um den alten Glauben zu erfüllen.«²⁹³

Gott definierte Carus als das universale System von notwendigen Gesetzen, die von der Naturwissenschaft entdeckt werden.²⁹⁴ Gott bezeichnete er aber zugleich auch als »das Leben« für seine Geschöpfe, »ihre Heimat, woher sie kamen, und das Ziel, wohin sie zurückkehren«,²⁹⁵ und er stellte ihn so in einen emanationistischen Kontext.

Ganz ähnlich forderte Frederic W. H. Myers (1843 – 1901), einer der einflussreichsten britischen Okkultisten des 19. Jahrhunderts, »die Entdeckung der geistigen Welt mit naturwissenschaftlichen Methoden« voranzutreiben. Dies würde dann in eine Religion münden, die »genauso allgemein ist, wie die Naturwissenschaft es ist, genauso evolutionär ist, wie die Naturwissenschaft es ist, und auf einer dauerhaften und beweisbaren Beziehung der gesamten geistigen Welt mit der materiellen Welt beruht.«²⁹⁶

Besonders wirkmächtig war hier wiederum die Theosophische Gesellschaft. H. P. Blavatskys Hauptwerk »Die Geheimlehre« trug den programmatischen Un-

²⁹² Zu Paul Carus vgl. HAROLD HENDERSON, *Catalyst for Controversy. Paul Carus and the Open Court*, Carbondale 1993.

²⁹³ PAUL CARUS, *The Vocation*, in: *Open Court* 3:46 (1890), 2027–2028, zitiert nach A. a. O., 46.

²⁹⁴ A. a. O., 47.

²⁹⁵ PAUL CARUS, *God. An Inquiry and a Solution*, Chicago 1908 36, zitiert nach A. a. O., 47.

²⁹⁶ FREDERIC W. H. MYERS, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, 2 Bde., New York 1903, II. 284, zitiert nach TURNER, *Science and Religion* (s. Anm. 271), 117.

tertitel: »Die Synthese von Naturwissenschaft, Religion und Philosophie.«²⁹⁷ In diesem Sinn war es auch das ausdrückliche Anliegen der Theosophie, die »Religion der Zukunft« zu lehren.²⁹⁸

4.2 Buddhismus

Die Esoterik hatte durch die Theosophische Gesellschaft und den Kreis um Paul Carus einen besonders nachhaltigen Einfluss auf die buddhistischen Reformbewegungen. Dem kam entgegen, dass Paul Carus im Buddhismus die naturwissenschaftliche Religion der Zukunft in besonderer Weise angelegt sah. Sein Interesse am Buddhismus war anfangs ganz auf die ursprüngliche Lehre Buddhas beschränkt gewesen, wie sie europäische Orientalisten und deutschen Buddhisten spekulativ rekonstruiert hatten.²⁹⁹ Dieser orientalistische Urbuddhismus galt als rational und mit naturwissenschaftlichem Denken ohne weiteres vereinbar. Seine populärste Verbreitung erfuhr dieses Buddhismusverständnis durch eine Buddha-Biographie des viktorianischen Bestseller-Autors Edwin Arnold (1832 – 1904).³⁰⁰ In einem Vortrag vor der kaiserlichen Universität in Tokyo aus dem Jahre 1889 brachte Arnold seine Auffassung des ursprünglichen Buddhismus in folgender Weise auf den Punkt:

»Ich habe es oft gesagt und werde es wieder und wieder sagen: Zwischen Buddhismus und moderner Naturwissenschaft existiert eine enge geistige Verbindung. [...] Wenn wir alle Ergebnisse der modernen Forschung zusammenfassen und wenn wir aufschauen von der besten Literatur zu der neusten Entdeckung in der Physik oder zur letzten Veröffentlichung in der Biologie, was ist dann die Schlussfolgerung – die hohe und freudige Schlussfolgerung – die sich unserem Verstand aufdrängt, außer diejenige, dass dies den wahren Buddhismus so glücklich und hoffnungsvoll wiedergibt.«³⁰¹

Der entscheidende Punkt war nun, dass Paul Carus seine vormalige Fokussierung auf den Urbuddhismus aufgab, nachdem er beim Weltparlament der Religionen mit reformbuddhistischen Vertretern aus Ceylon und Japan zusammengetroffen war. Wie bereits erläutert, propagierten diese bereits eine Vereinbarkeit von Buddhismus und Naturwissenschaft.³⁰² Als Ergebnis dieser Begegnung erklärte er

²⁹⁷ HELENA PETROWNA BLAVATSKY, *The Secret Doctrine, Seventh (Adyar) Edition*, 3 Bde., Adyar, Madras 1888.

²⁹⁸ HELENA PETROWNA BLAVATSKY, *Isis Unveiled* (1877). New Edition, Revised and Corrected, and with Additional Material, 2 Bde., Wheaton 1972, I. 613; HELENA PETROWNA BLAVATSKY, *Collected Writings*, 15 Bde, Wheaton 1950 – 1991, IV. 451–453.

²⁹⁹ MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg ²1995; TWEED, *American Encounter with Buddhism* (s. Anm. 180), 60–68.

³⁰⁰ EDWIN ARNOLD, *The Light of Asia*, Boston 1880.

³⁰¹ EDWIN ARNOLD, *Seas and Lands*, New York 1891, 256; vgl. LOPEZ, *Buddhism and Science* (s. Anm. 181), 13–14.

³⁰² HENDERSON, *Paul Carus* (s. Anm. 292), 92–93; JUDITH SNODGRASS, *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, Chapel Hill 2003, 227–229.

nun, dass »wir nicht auf den späteren Buddhismus mit derselben Verachtung blicken, wie sie unter Buddhismus-Gelehrten üblich ist.«³⁰³ Wenn er jetzt vom Buddha als »dem ersten Propheten der Religion der Naturwissenschaft« sprach, der »sogar die wichtigen Einzelheiten der Ergebnisse eines naturwissenschaftlichen Weltverständnisses vorweggenommen hat«,³⁰⁴ dann bezog er sich von der Sache her auch auf den zeitgenössischen Reformbuddhismus. Diesem war damit die Möglichkeit eröffnet, mit Berufung auf Paul Carus nicht nur eine Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und Buddhismus bei gleichzeitiger Trennung der Sphären zu lehren, sondern den Buddhismus vielmehr als »wissenschaftliche Religion« zu präsentieren. Carus tauschte sich über diese Frage direkt mit seinen reformbuddhistischen Gewährsleuten aus und ermutigte sie ihrerseits, eine derartige Position einzunehmen. Diese Wirkung lässt sich sowohl für Ceylon als auch für Japan konkret festmachen.

Auf besonders offene Ohren traf Carus in Ceylon, denn der singhalesische Reformbuddhismus hatte sich bereits vor der Begegnung mit ihm den Gedanken, eine naturwissenschaftliche Religion zu sein, zu eigen gemacht. Wie bereits erläutert, finden wir hier am Ende des 19. Jahrhunderts keine Selbstbeschränkung und Trennung der Sphären. Dies lag zunächst daran, dass hier schon sehr früh der orientalistische Diskurs von dem vermeintlich naturwissenschaftskompatiblen Urbuddhismus offensiv gegen die Angriffe christlicher Missionare in Stellung gebracht worden war.³⁰⁵ Dies bereitete den Boden für das Wirken der Theosophischen Gesellschaft, das entscheidend zur erfolgreichen Begründung des Reformbuddhismus in Ceylon beitrug.³⁰⁶ Unter diesem nachhaltigen theosophischen Einfluss dominierte in Ceylon von Anfang an die Ansicht einer Einheit von Naturwissenschaft und Buddhismus. Im »Buddhistischen Katechismus« (*Buddhist Catechism*), den Henry Olcott verfasste und der zur Lehre an den neu eingerichteten buddhistischen Schulen verwendet wurde, gab es einen eigenen Abschnitt über »Buddhismus und Naturwissenschaft«. Hier wurde Buddhismus klar als »naturwissenschaftliche Religion« charakterisiert.³⁰⁷ Es war für Dharmapala also nichts Neues, was Paul Carus ihm im Jahre 1896 in einem Brief schrieb: »Buddhas Absicht war nichts anderes als das zu etablieren, was wir eine Wissenschaftliche Religion nennen. ›Erleuchtung‹ (Enlightenment) und ›Naturwissenschaft‹ sind

³⁰³ PAUL CARUS, *Buddhism and Its Christian Critics*, Chicago 1897, 230; HENDERSON, Paul Carus (s. Anm. 292), 115.

³⁰⁴ PAUL CARUS, in: *The Open Court*, X, 12. März 1896, 4845.

³⁰⁵ GURUGE, *Return to Righteousness* (s. Anm. 179), 19–20; RICHARD FOX YOUNG/G. P. V. SOMARATNA, *Vain Debates. The Buddhist-Christian Controversies of Nineteenth-Century Ceylon*, Publications on the De Nobili Research Library 23, Vienna 1996; DAVID L. McMAHAN, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford 2009, 89–116.

³⁰⁶ STEPHEN PROTHERO, *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington 1996; RICHARD F. GOMBRICH, *Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*, Stuttgart 1988.

³⁰⁷ LOPEZ, *Buddhism and Science* (s. Anm. 181), 12.

austauschbare Worte«. ³⁰⁸ Allerdings sollte beachtet werden, dass Paul Carus selbst sich eindeutig von »Okkultismus« und »Theosophie« distanzierte und dies auch Dharmapala kommunizierte. ³⁰⁹ Auch Dharmapala trennte sich spätestens mit dem Tode Olcotts im Jahre 1907 offiziell von der Theosophischen Gesellschaft in Ceylon. Dies änderte allerdings nichts an dem tiefgreifenden Einfluss theosophischer Gedanken auf den singhalesischen Reformbuddhismus. ³¹⁰ Klar ist, dass Dharmapala an der Idee eines naturwissenschaftlichen Buddhismus weiterhin festhielt, wie folgende Stellungnahme aus dem Jahre 1926 zeigt:

»Die Botschaft des Buddha, die ich Euch bringe, ist frei von Theologie, Priesterjoch, Ritualen, Zeremonien, Dogmen, Himmeln und Höllen und anderen theologischen Plattitüden. Der Buddha lehrte [...] eine naturwissenschaftliche Religion.« ³¹¹

In der Folgezeit wurde diese Ansicht im singhalesischen Buddhismus überaus populär. Als prominentes Beispiel kann hier sicher kein anderer als der Religionsphilosoph K. N. Jayatilleke (1920 – 1970) gelten, der zuletzt an der University of Ceylon lehrte. ³¹² Jayatilleke stand direkt in der Tradition des von Dharmapala begründeten Reformbuddhismus:

»Die Lehre des frühen Buddhismus präsentiert sich als eine in sich konsistente naturwissenschaftliche Hypothese, welche die Angelegenheiten der Religion und Moral berührt, die jede Person für sich selbst verifizieren kann. Da seine Wahrheit nicht auf einer Offenbarung basiert, hat der Buddha als Wahrheitskriterium unterbreitet, dass [seine Lehre] von ihm und hunderten seiner Schüler verifiziert wurde und [auch heute noch] von jedem ernsthaften Sucher verifiziert werden kann. Der empirische und pragmatische Test der Naturwissenschaft ist für den Buddha der Test der wahren Religion. [...] Wie die Naturwissenschaftler [...] haben die Buddhas oder die Vollkommenen lediglich diese Wahrheiten entdeckt, die schon allzeit vorhanden waren und haben sie zum Wohle der Welt gepredigt.« ³¹³

Mit dieser Sichtweise auf den Theravada-Buddhismus fand Jayatilleke auch über die eigenen Reihen hinaus Anerkennung. So gab kein anderer als der britische Religionswissenschaftler Ninian Smart eine posthume Aufsatzsammlung von Jayatilleke heraus. Im Vorwort charakterisierte er den Autor als »einen angesehenen

³⁰⁸ DHARMAPALA (1896), zitiert nach HENDERSON, Paul Carus (s. Anm. 292), 115.

³⁰⁹ PAUL CARUS, in: *The Open Court*, X, 12. März 1896, 4844; HENDERSON, Paul Carus (s. Anm. 292), 94.

³¹⁰ STEVEN KEMPER, *Rescued from the Nation. Anagarika Dharmapala and the Buddhist World*, Chicago 2015.

³¹¹ GURUGE, *Return to Righteousness* (s. Anm. 179), 27.

³¹² GOTTFRIED ROTHERMUND, *Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K. N. Jayatillekes*, Calwer theologische Monographien 4, Stuttgart 1979.

³¹³ K. N. JAYATILLEKE, *Buddhism and the Scientific Revolution*. (1958), in: K. N. JAYATILLEKE u. a. (Hrsg.), *Buddhism and Science. Collected Essays*, in: *The Wheel*, 3 (2008), 6.

nen und wichtigen Gelehrten«,³¹⁴ dessen Schriften »ein exzellenter Führer durch die Lehren des Theravada-Buddhismus«³¹⁵ seien.

Die Idee eines »naturwissenschaftlichen Buddhismus« blieb nicht auf den Reformbuddhismus in Ceylon bzw. Sri Lanka beschränkt, sondern fand auch in Japan großen Zuspruch.³¹⁶ Auch hier spielte Paul Carus eine zentrale Rolle. Er war während des Weltparlaments der Religionen mit Shaku Soyen (1856 – 1919) in näheren Kontakt gekommen und pflegte fortan einen engen Kontakt mit ihm.³¹⁷ Shaku Soyen war einer der wichtigsten Reformer des japanischen Zen-Buddhismus. In seinem Abschlussbericht über die Arbeit der japanischen Delegation beim Weltparlament der Religionen hob er die Frage der Wissenschaftlichkeit besonders hervor: »Der Buddhismus ist eine universale Religion und sie stimmt genau mit dem überein, was Naturwissenschaft und Philosophie heute sagen.«³¹⁸

Noch nachhaltiger wurde der Einfluss von Paul Carus dadurch, dass Shaku Soyen seinen Schüler D. T. Suzuki (1870 – 1966) zu einem längeren Studienaufenthalt in die USA schickte. Suzuki arbeitete von 1897 bis 1909 im Verlag von Paul Carus mit und wohnte in dessen Haus. Während seines Aufenthaltes bei Paul Carus verfasste Suzuki ein Buch über den Mahayana-Buddhismus, das den Gedanken eines »naturwissenschaftlichen Buddhismus« nachdrücklich vertrat:

»Der Buddhismus verurteilt niemals eine naturwissenschaftliche, kritische Untersuchung religiöser Glaubensvorstellungen. Denn es ist eine der Aufgaben der Naturwissenschaft, eine Glaubensvorstellung zu reinigen und den Weg zu weisen, auf dem unsere letzte spirituelle Wahrheit und Tröstung zu suchen ist. Naturwissenschaft allein, die auf relativem Wissen basiert, ist nicht in der Lage all unsere religiösen Sehnsüchte zu befriedigen, aber sie ist sicherlich fähig, uns auf den Pfad der Erleuchtung zu führen.«³¹⁹

Suzuki sollte später zu einem der international bekanntesten Vertreter des Zen-Buddhismus werden. Zugleich war er nicht nur mit einer amerikanischen Theosophin verheiratet, sondern verfolgte auch dezidiert esoterische Interessen, wie an seiner umfangreichen Swedenborg-Rezeption und seiner Mitarbeit im Eranos-Kreis erkennbar ist.³²⁰

³¹⁴ NINIAN SMART (Hrsg.), *The Message of the Buddha* by K. N. Jayatilleke, New York 1975, 7.

³¹⁵ A. a. O.

³¹⁶ Vgl. hier erneut die ausführliche Darstellung von KRÄMER, *Modern Japanese Buddhism* (s. Anm. 109).

³¹⁷ HENDERSON, *Paul Carus* (s. Anm. 292), 97-106.

³¹⁸ Shaku Soyen (= Shaku Sōen) (ca. 1894), zitiert nach LOPEZ, *Buddhism and Science* (s. Anm. 181), 22.

³¹⁹ DAISETZ TEITARO SUZUKI, *Outlines of Mahayana Buddhism*. (1907), New York 1963, 97; LOPEZ, *Buddhism and Science* (s. Anm. 181), 23.

³²⁰ DAISETZ TEITARO SUZUKI, *Swedenborg. Buddha of the North*, West Chester, 1996; HANS THOMAS HAKL, *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissen-*

Während seiner Zeit bei Paul Carus gab Suzuki eine von ihm grundlegend überarbeitete englische Übersetzung von Vorträgen Shaku Soyens heraus.³²¹ Dort heißt es, dass »Buddhas Lehren in genauer Übereinstimmung mit den Grundsätzen der modernen Naturwissenschaften stehen.«³²² Zugleich wird eingestanden, dass »Philosophie und Naturwissenschaft« zwar »einiges für die Beförderung unserer Kenntnisse des Universums« getan haben, aber sie erforschten nur »die äußere Hülle der Realität«. Es sei nicht erlaubt, »hier zurückzubleiben«, denn es müsse nach der Erkenntnis »des innersten Lebensprinzips des Universums« gestrebt werden.³²³ Letzteres leiste der Buddhismus als naturwissenschaftliche Religion.

Die Idee, dass der Buddhismus zum einen mit den Naturwissenschaften vollkommen übereinstimme und diesen zugleich überlegen sei, wurde im Verlaufe des 20. Jahrhunderts immer wieder wirkmächtig vertreten. Besonders nachhaltig erfolgte dies in der sogenannten Kyoto-Schule.³²⁴ Dort wurde diese Vorstellung von Nishida Kitaro über Nishitani Keiji bis hin zu Masao Abe propagiert. So warnte Masao Abe:

»Naturwissenschaft ohne Religion ist gefährlich, denn dies verursacht notwendigerweise die vollständige Mechanisierung der Menschheit. Auf der anderen Seite ist Religion ohne Naturwissenschaft kraftlos, weil ihr dann ein wirksames Mittel fehlt, um religiösen Sinn in der gegenwärtigen Welt zu verwirklichen.«³²⁵

Masao Abe führte weiter aus, dass ein richtig verstandener Buddhismus dieses Problem lösen könne, indem er die Vorteile von Naturwissenschaft und Religion kombiniere.³²⁶ Die Kyoto-Schule war nicht die einzige Erbin der Idee eines naturwissenschaftlichen Buddhismus in Japan. Auch in der neobuddhistischen Szene Japans wurde sie positiv rezipiert. So finden sich z. B. im Rishso Koseikai viele Aussagen, die eine Übereinstimmung von Naturwissenschaft und Buddhismus betonen und als Folge einen naturwissenschaftlichen Buddhismus propagieren.³²⁷

Am Ende der 1960er Jahre stieß das Thema eines naturwissenschaftlichen Buddhismus innerhalb esoterischer Kreise erneut auf ein breites und interna-

schaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bretten 2001.

³²¹ SOYEN SHAKU, *Sermons of a Buddhist Abbot. Addresses on Religious Subject*, Chicago 1906, iv.

³²² A. a. O., 122; EREZ JOSKOVICH, *Zen and Science*, in: *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*, 12 (2012), 1.

³²³ SHAKU, *Sermons* (s. Anm. 321), 135; JOSKOVICH, *Zen and Science* (s. Anm. 322).

³²⁴ JOSKOVICH, *Zen and Science* (s. Anm. 322).

³²⁵ MASAO ABE, *Zen and Western Thought*, Honolulu 1985, 248; JOSKOVICH, *Zen and Science* (s. Anm. 322).

³²⁶ ABE, *Zen* (s. Anm. 325), 275; JOSKOVICH, *Zen and Science* (s. Anm. 323).

³²⁷ ANDREAS NEHRING, *Rishso Kosei-kai. Eine neobuddhistische Religion in Japan*, Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 16, Erlangen 1992, 123–125.

tionales Interesse. Den Tenor gab dabei der New-Age-Autor Fritjof Capra vor. Er unternahm eine spirituelle Deutung der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physik, mit dem Ziel, eine naturwissenschaftlich fundierte Religion zu begründen.³²⁸ In gewisser Weise ließ er damit die Anliegen der Theosophie und von Paul Carus wieder aufleben. Selbst sein spektakulärer Versuch, einen vermeintlichen Paradigmenwechsel in der Physik (von der Mechanik zur Quantenmechanik) als Beleg für die Entwicklung weg vom mechanistischen Weltbild hin zu neuer spiritueller Ganzheit zu sehen, ist nicht ohne Parallelen im 19. Jahrhundert. So hatte z. B. die Theosophie in der Entdeckung der Röntgenstrahlen und der Radioaktivität eine ähnlich revolutionäre Veränderung gesehen, da sie den Äther-Gedanken und das Vorhandensein der Astralwelt wissenschaftlich fassbar machte.³²⁹ Der entscheidende Punkt bei Capra war nun, dass er die wissenschaftliche Religion bereits zu einem großen Teil in den »östlichen« Religionen verwirklicht sah. So schloss er seine Ausführungen mit der programmatischen Überzeugung, »dass die grundlegenden Theorien und Modelle der modernen Physik zu einem Weltbild führen, das in sich konsistent und in vollkommener Harmonie mit den Ansichten der östlichen Mystik ist.«³³⁰ Capra rekonstruierte seine Essenz der »östlichen Mystik« mit Verweis auf Buddhismus, Hinduismus und Taoismus. Die Pointe war dabei, dass sich Capra nicht nur auf esoterische und orientalistische Gewährsleute berief, sondern auch auf Vertreter der asiatischen Religionen selbst, die ihre Tradition als »naturwissenschaftliche Religion« präsentierten. Sein vielleicht wichtigster asiatisch-buddhistischer Gewährsmann war kein anderer als Suzuki!³³¹ Capras Darstellung der »östlichen Mystik« behandelte zunächst in eigenen Abschnitten den »Hinduismus«, den »Buddhismus«, das »chinesische Denken« und den »Taoismus«, schließt aber mit einem gesonderten Abschnitt über den buddhistischen »Zen«.³³²

Die nachhaltigste Wirkung entfaltete Capras Forderung nach einer Zusammenführung von Naturwissenschaft und Religion in der Folgezeit unter tibetischen Buddhisten, die seinen Impuls aktiv aufnahmen und weiterführten. Capra selbst hatte im Nachwort zur dritten Auflage seines Buches noch beklagt, dass seine »Begegnung mit vielen östlichen Weisheitslehrern« ihm gezeigt hätten, dass diese »nicht in der Lage waren, zentrale Aspekte des neuen Paradigmas zu verstehen.«³³³ Diese Kritik betraf sicher nicht die Teile des tibetischen Exilbuddhismus, die seit den 1970er Jahren ein enges Bündnis mit esoterischen Kreisen eingegangen waren, die auch wichtige Unterstützer des Anliegens auf politische

³²⁸ Zu Capra vgl. CHRISTOPH BOCHINGER, »New Age« und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh ²1995, 421–511; LOPEZ, Buddhism and Science (s. Anm. 181), 25–28.

³²⁹ ANNIE BESANT/CHARLES LEADBEATER, Gedankenformen (1908), Freiburg ⁶1994.

³³⁰ FRITJOF CAPRA, The Tao of Physics, Boulder 1975, 303.

³³¹ BOCHINGER, New Age (s. Anm. 328), 441–442; LOPEZ, Buddhism and Science (s. Anm. 181), 27–28.

³³² CAPRA, Tao (s. Anm. 330), 85–126.

³³³ Zitiert nach LOPEZ, Buddhism and Science (s. Anm. 181), 28.

Unabhängigkeit von China waren. Diese Kreise waren wiederum vom New Age und insbesondere von den Gedanken Capras beeinflusst.³³⁴ Kein geringerer als der 14. Dalai Lama sollte sich in der Folgezeit maßgeblich an der Diskussion um einen »naturwissenschaftlichen Buddhismus« beteiligen und in nicht geringem Maße dazu beitragen, dass diese Vorstellung gegenwärtig überaus populär ist.³³⁵ Inzwischen gibt es zahlreiche Gesprächsrunden zwischen naturwissenschaftlichen und buddhistischen Gelehrten, die dieses Thema behandeln. Im Jahre 2010 berichtete eine offizielle Webseite der Exiltibeter von einem Japan-Besuch des Dalai Lama, in der dieser »japanische Priester« aufforderte, »buddhistische Naturwissenschaftler zu produzieren«.³³⁶ Damit schloss sich wiederum ein Kreis des globalen Diskurses um das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion, der maßgeblich von esoterischen Einflüssen bestimmt wurde.

4.3 Hinduismus

Im Hinduismus, wie er sich am Ende des 19. Jahrhunderts konstituierte, war ebenfalls von Anfang an die Tendenz zu beobachten, Naturwissenschaft und Hinduismus enger miteinander zu verbinden. So lassen sich einige Äußerungen Vivekanandas, der ja eigentlich eher eine Trennung der Sphären befürwortete, durchaus auch in diesem Sinne verstehen, etwa wenn er schrieb:

»Es erscheint uns so [...] dass die Schlussfolgerungen der modernen Naturwissenschaft genau dieselben Schlussfolgerungen sind, zu welchen der Vedanta Jahrhunderte vorher gelangte.«³³⁷

Inwieweit Vivekananda und ihm verwandte Denker in dieser Frage von theosophischem Gedankengut beeinflusst waren, bedarf genauerer Erforschung. Einiges spricht jedoch dafür.³³⁸ Für andere Hindu-Reformer wie Gandhi ist ein solcher Einfluss dagegen unzweifelhaft belegt.³³⁹ In jedem Fall finden sich in der Folgezeit innerhalb des von Vivekananda gegründeten Ramakrishna-Ordens klar ausformulierte Konzepte eines naturwissenschaftlichen Hinduismus oder genauer eines naturwissenschaftlichen Advaita Vedanta als zentrale Philosophie des Hinduismus. Swami Ranganathananda (1908 – 2005) verfasste im Jahre 1972 einen Kommentar der Upanishaden, welche die zentrale Schriftgrundlage des Advaita Vedanta bilden und zur vedisch-brahmanischen Tradition gehören. In diesem Kommentar heißt es:

³³⁴ PETER BISHOP, *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, London 1989; DONALD S., JR. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago 1998.

³³⁵ LOPEZ, *Buddhism and Science* (s. Anm. 181).

³³⁶ www.dalailama.com/news, June 21st 2010 (11.7.2015).

³³⁷ VIVEKANANDA, *Complete Works* (s. Anm. 160), III. 185.

³³⁸ VAN DER VEER, *Imperial Encounters* (s. Anm. 20).

³³⁹ BERGUNDER, *Gandhi* (s. Anm. 282).

»Alle Naturwissenschaft ist Suche nach der Einheit. Der Vedanta entdeckte diese Einheit im Atman. Er folgte seiner eigenen Methode, die für dieses Untersuchungsgebiet relevant war. Aber er veranschaulichte seine Schlussfolgerungen mit jeder Art von empirischem Wissen, das zu seiner Zeit verfügbar war. In den letzten Jahrhunderten ist dieses Wissen aufgrund der modernen Naturwissenschaften radikal verbessert worden, was einen sehr förderlichen Einfluss auf den Vedanta hatte. Tatsächlich erhofft und begrüßt der Vedanta weitere radikale Fortschritte in den Naturwissenschaften, durch die seine eigene spirituelle Vision des Einen in der Vielheit aufgrund von konkretem naturwissenschaftlichem Wissen bekräftigt werden kann.«³⁴⁰

Für Ranganathananda sind die Ergebnisse der Naturwissenschaft nur dann wahr, wenn sie die religiöse Erfahrung verifizieren.³⁴¹ Das wird von ihm mit vielen Beispielen illustriert.³⁴² Falls die naturwissenschaftlichen Ergebnisse dem Vedanta widersprechen, werden sie allerdings zurückgewiesen, da sie nur die äußere Welt der Sinne betreffen. Die Naturwissenschaft nehme dann einen »Übergriff« auf Gebiete vor, die allein der »Wissenschaft der Religion« (engl. »the science of religion«) vorbehalten seien.³⁴³ Letzteres ließe sich dann wieder als ein Plädoyer für eine Trennung der Sphären von Naturwissenschaft und Religion lesen. Dieses hinduistische Beispiel zeigt, wie das Konzept einer Religion der Innerlichkeit, das auf eine Trennung der materiellen und geistigen Sphären dringt, nahtlos in Versuche übergehen kann, beide Sphären wieder miteinander zu verschmelzen, ein Phänomen, das immer wieder zu beobachten ist.

Im Zuge des politischen Aufstiegs des Hindu-Nationalismus in Indien seit den 1980er Jahren erfuhr die Idee eines naturwissenschaftlichen Hinduismus teilweise eine politische Neuformulierung, die eine Hinduisierung der gesamten indischen Gesellschaft legitimieren soll. Hier verloren sich diese Zwischentöne und es ging nun darum, der »westlichen« Naturwissenschaft eine eigene »vedische« Naturwissenschaft entgegenzustellen, die ersterer aber mindestens ebenbürtig wenn nicht gar überlegen sei. Dies führte bis dahin, den Rig-Veda zu »einem Buch über Teilchen-Physik« zu erklären.³⁴⁴ Oder es wurde behauptet, dass die naturwissenschaftliche Bestimmung von Raum und Zeit, wie sie durch Albert Einstein erfolgte, zuerst von der vedantischen Philosophie erkannt wurde.³⁴⁵ Dazu gehörte auch die Integration kreationistischer Theorien im sogenannten »vedischen Kreationismus«, die ihren christlichen Pendanten ähneln und zum Teil wohl auch konzeptionell von diesen abhängen.³⁴⁶

³⁴⁰ SWAMI RANGANATHANANDA, *The Message of the Upanishads*, 1971, zitiert nach DAVID GOSLING, *Science and Religion in India*, Madras 1976, 72.

³⁴¹ A. a. O.

³⁴² A. a. O., 73–74.

³⁴³ A. a. O., 73.

³⁴⁴ Zitiert nach MEERA NANDA, *Prophets Facing Backward. Postmodern Critiques and Hindu Nationalism in India*, New Brunswick 2003, 65.

³⁴⁵ A. a. O., 74.

³⁴⁶ A. a. O., 119–121.

Die Propagierung der »vedischen Naturwissenschaft« als eine gleichberechtigte Alternative zu den Naturwissenschaften setzten hindunationalistische Regierungskreise zeitweise auch in konkrete Hochschulpolitik um. So wurde im Jahre 2001 »vedische Astrologie« (Vedic Astrology) als eigene akademische Disziplin an Universitäten eingerichtet.³⁴⁷ Im Jahre 2002 wurden von der indischen Regierung Forschungsprojekte gefördert, biologische oder chemische Waffen aufgrund des Studiums von Sanskrit-Texten zur Kriegsführung und Regierungskunst (artha-shastras) zu entwickeln.³⁴⁸ Angesichts massiver Proteste innerhalb der indischen Akademikerschaft blieben derartige Versuche allerdings bisher Episode. Sie zeigen aber, wie relevant die Thematik für den heutigen Hinduismus ist.

4.4 Islam

Der südasiatische Islam kennt inzwischen ebenfalls die Idee einer »islamischen (Natur-)Wissenschaft« (engl. »Islamic Science«). Allerdings ist dies eine vergleichsweise späte Entwicklung. Anders als für den Hinduismus und Buddhismus, lassen sich, wie bereits erwähnt, keine eindeutigen Vorläufer im kolonialen Indien benennen, in deren Tradition die heutigen Vertreter stehen. Es ist überaus eindeutig, dass die heutige Rede von einer islamischen Wissenschaft in Südasien maßgeblich von Seyyed Hossein Nasr (geb. 1933) geprägt wurde und sich damit wiederum einem esoterischen Einfluss verdankt.³⁴⁹ Nasr erhielt seine Ausbildung in den USA. Anschließend lehrte er in Teheran, bis er im Zuge der Revolution von 1979 aus dem Iran floh. Seitdem wirkt er an US-amerikanischen Universitäten. In seinem Denken rezipierte er umfassend die persische Philosophie, insbesondere die neuplatonische »Schule von Isfahan«,³⁵⁰ und verband diese mit neueren esoterischen Entwürfen, insbesondere dem von Frithjof Schuon. Nasr gehört seit den 1980er Jahren zu den international führenden Vertretern eines esoterischen Traditionalismus, der sogenannten »Traditionalist School«.³⁵¹ Im Kern geht es ihm um eine scharfe Kritik der säkularisierten Moderne und der modernen »westlichen« Naturwissenschaften, die diese hervorgebracht hat. Er fordert stattdessen eine Wiederbesinnung auf die von der Moderne verdrängte und vergessene, ewige Weisheitstradition (*philosophia perennis*), die eine Einheit von Mensch und Gott lehre und die Menschen wieder in Gemeinschaft mit dem Heiligen bringe. Die moderne, »westliche« Naturwissenschaft möchte er durch eine »heilige Naturwissenschaft« ersetzen, die diesen Vorgaben entspricht und die Trennung von Geist und Materie grundsätzlich überwindet. Hier könne die islamische Tradition in besonderer Weise helfen, wobei er hier vor allem Autoren aus der »Schule

³⁴⁷ A. a. O., 72.

³⁴⁸ A. a. O., 73.

³⁴⁹ JANE I. SMITH, Seyyed Hossein Nasr. Defender of the Sacred and Islamic Traditionalism, in: YVONNE YAZBECK HADDAD (Hrsg.), The Muslims of America, New York 1991, 88–95.

³⁵⁰ HEIZ HALM, Die Schia, Darmstadt 1988, 116–120; KATHRYN BABAYAN, Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscape of Early Modern Iran, Harvard Middle Eastern Monographs 35, Cambridge 2002, 408.

³⁵¹ HANEGRAAFF, Gnosis (s. Anm. 28), 1132–1134.

von Isfahan« wie z. B. Mulla Sadr, benannte. Nasr forderte die Wiederbesinnung auf eine »islamische Wissenschaft« und engagierte sich intensiv in einem solchen Projekt. Er fand mit dieser Initiative erstaunlich großen Wiederhall in der islamischen Welt.³⁵² Die Rezeption seiner Vorstellungen geschah dabei allerdings selektiv, denn die persisch-neuplatonische Philosophie, die Nasr hier fruchtbar zu machen versuchte, ist für viele islamische Strömungen, die sich gegenwärtig für eine islamische Wissenschaft stark machen, nicht ohne weiteres anschlussfähig. Die Rezeption Nasrs in Südasien geht auf den Anfang der 1980er Jahre zurück. In Aligarh wurde damals die *Muslim Association for the Advancement of Science* gegründet, die bald auch eine eigene Zeitschrift herausgab.³⁵³ In einem der ersten Hefte veröffentlichte Nasr einen programmatischen Aufsatz zur islamischen Wissenschaft.³⁵⁴ Die ganzheitliche Perspektive Nasrs lässt sich in den programmatischen Äußerungen der Vereinigung wiedererkennen. Allerdings gab es zugleich eine Verengung auf die islamische Tradition, die in gewisser Weise Nasrs Beharren auf einer universalen und ewigen Weisheitstradition konterkariert. So heißt es in einem programmatischen Artikel aus dem Jahre 1990:

»Islamische Naturwissenschaft ist ein integraler Teil des Islams als vollständigem Lebensstil, der einzige Rahmen, in dem sie definiert werden kann. Sie kann nicht isoliert von den Hauptströmungen der islamischen intellektuellen und moralischen Landschaft konzipiert werden. Islamische Naturwissenschaft, die eine Unterart des Islam (und nicht der Wissenschaft) darstellt, erzeugt ein Weltbild innerhalb des allgemeinen Rahmens der islamischen Werte.«³⁵⁵

Die Wirkungen von Nasr in Südasien sind dabei vielfältig. Auch Ziauddin Sardar, ein britischer Muslim mit pakistanischen Wurzeln, der in Südasien viel gelesen wird, sieht sich in dessen Tradition. Sardar fordert eine radikale Überwindung der »westlichen« Naturwissenschaft, wegen der »Arroganz und Gewalt, die ihrer Methode inhärent ist, und der Ideologie der Herrschaft und Kontrolle, die ihr wichtigstes Merkmal geworden ist.«³⁵⁶ Stattdessen möchte er, basierend auf den »grundlegenden Werten der islamischen Kultur«,³⁵⁷ eine »islamische Naturwissenschaft« etablieren. Auch bei Sardar zeigt sich eine selektive Rezeption Nasrs, wenn er dessen »Überbetonung der metaphysischen Aspekte der islamischen

³⁵² HOODBHOY, *Islam and Science* (s. Anm. 178), 69–74.

³⁵³ S. IRFAN HABIB, *Modern Science and Islamic Essentialism*, in: *Economic and Political Weekly*, 43:36 (2008), 55–61, hier 57.

³⁵⁴ A. a. O., 57–58.

³⁵⁵ RAIS AHMAD, *Islamic Science. Its Scope and Purpose*, in: *Journal of Islamic Science*, 6:2 (1990), 26–27, zitiert nach HABIB, *Islamic Essentialism* (s. Anm. 353), 58.

³⁵⁶ ZIAUDDIN SARDAR, *Art. Islamic Science. The Contemporary Debate*, in: HELAINE SELIN (Hrsg.), *Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Dordrecht 1997, 455–458, hier 457.

³⁵⁷ A. a. O.

Wissenschaft«, also letztlich wieder die Idee einer universalen Weisheitstradition, kritisiert.³⁵⁸

Neben diesen durchaus komplexen Entwürfen, die auf der Rezeption des esoterischen Ansatzes von Nasr beruhen, gibt es noch eine andere Variante der »islamischen Wissenschaft«, die in Südasien einige Anhänger hat. Sie geht auf Maurice Bucaille zurück. Bucaille war ein international angesehener französischer Arzt, zu dessen Patienten sowohl die Frau des ägyptischen Präsidenten Anwar Sadat als auch König Faisal von Saudi-Arabien zählten.³⁵⁹ Im Jahre 1976 veröffentlichte er ein Buch über das Verhältnis von Bibel und Koran zur Naturwissenschaft. Es folgten rasch Übersetzungen in zahlreiche Sprachen. Kernaussage des Buches war, dass im Gegensatz zur Bibel, die eher unzuverlässig sei, der Koran bereits eine große Anzahl von späteren naturwissenschaftlichen Entdeckungen vorwegnehme und sich in seinem gesamten Text keine einzige Aussage finde, die naturwissenschaftlich unhaltbar sei.³⁶⁰ Auf der anderen Seite seien alle im Koran berichteten supranaturalen Wunder direkte göttliche Interventionen außerhalb der Gesetze der Natur und deshalb auch nicht im Widerspruch zur Naturwissenschaft. Auch in Südasien, insbesondere in Pakistan, hat Bucaille eine große Anhängerschaft.³⁶¹ Im Endeffekt begründete er eine islamische Variante des christlichen Kreationismus oder auch des Intelligent Design.³⁶² Die islamische Seite rezipiert dabei übrigens umfangreich die Inhalte ihres christlichen Pendant.³⁶³

4.5 Christentum

Innerhalb der liberalen protestantischen Theologie lassen sich zum Ende des 19. Jahrhunderts ebenfalls Stimmen ausmachen, die gegen die gerade etablierte Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Religion Einspruch erhoben. Für den amerikanischen unitarischen Theologen Judson Minot Savage (1841 – 1918) kann die christliche Schöpfungslehre erst durch die Evolutionslehre richtig verstanden werden:

»Ich kann meine Finger in seine eigenen Fingerabdrücke legen und kann Gottes Leben im Wachstum und Fortschritt der Natur um mich erblicken.«³⁶⁴

³⁵⁸ HOODBHOY, *Islam and Science* (s. Anm. 178), 75.

³⁵⁹ Vgl. zum Folgenden STEFANO BIGLIARDI, *Snakes from Staves? Science, Scriptures, and the Supernatural in Maurice Bucaille*, in: *Zygon*, 46 (2011), 793–805; STEFANO BIGLIARDI, *The Strange Case of Dr. Bucaille. Notes for a Re-examination*, in: *Muslim World*, 102 (2012), 248–263.

³⁶⁰ BIGLIARDI, *Maurice Bucaille* (s. Anm. 359), 797.

³⁶¹ HOODBHOY, *Islam and Science* (s. Anm. 178), 67–69.

³⁶² BIGLIARDI, *Maurice Bucaille* (s. Anm. 359), 794–795.

³⁶³ MARTIN RIEKINGER, *Responses of South Asian Muslims to the Theory of Evolution*, in: *Die Welt des Islams*, 49 (2009), 212–247.

³⁶⁴ JUDSON MINOT SAVAGE, *Religion and Evolution*, Boston 1876, 26; vgl. ERNST BENZ, *Theologie der Evolution im 19. Jahrhundert*, in: GUNTER MANN (Hrsg.), *Biologismus im 19. Jahrhundert*, *Studien zur Medizingeschichte des neunzehnten Jahrhunderts* 5, Stuttgart 1973, 58.

Die Materie sei nicht tot, sondern eine Vorform des Lebens, das eine kontinuierliche Kette mit dem Menschen als Kulminationspunkt bilde. »Der Gott der Evolution« sei der Gott, »dessen verborgenes Leben und geheime Kraft sich in diesem Universum entfaltet«. ³⁶⁵ Für Savage ist gut belegt, dass er sich intensiv mit dem Spiritismus beschäftigte, sodass der esoterische Einfluss hier offensichtlich ist.

In anderen Fällen liegt der Fall komplizierter, da oft eine christliche Deutung der Evolutionslehre vorgenommen wird, die weniger an esoterische Traditionen angeschlossen, sondern auf eine Neuinterpretation der natürlichen Theologie aus war. Die traditionellen christlichen Glaubensinhalte wurden allerdings auch hier neu interpretiert und den naturwissenschaftlichen Vorstellungen angepasst. Der schottische Presbyterianer und Erweckungsprediger Henry Drummond (1851 – 1897) hatte sowohl Biologie als auch Theologie studiert. Er begrüßte die Evolutionstheorie als einen »wirklichen und wunderschönen Gewinn für die natürliche Theologie«, ³⁶⁶ ohne einen Widerspruch zur traditionellen christlichen Lehre zu sehen. Dennoch ist auch bei ihm ein esoterischer Einfluss in Ansätzen erkennbar. So hatte er sich bereits in jungen Jahren mit Mesmerismus beschäftigt, hielt Kontakte zur *Society for Psychical Research* und führte Experimente durch, um Telepathie als empirische Tatsache zu belegen. ³⁶⁷ Im Sinne einer natürlichen Theologie war für Drummond allerdings klar, dass in letzter Instanz die Evolution aus christlich-anthropologischen und heilsgeschichtlichen Prämissen heraus interpretiert werden müsse. Ähnlich wie Drummond interpretierte der aus Schottland stammende presbyterianische Theologe und langjährige Präsident des Princeton College, James McCosh (1811 – 1894), die Evolution als einen Drang nach Verbesserung und nach Vervollkommnung, als deren letzte Etappe die christliche Heilsgeschichte fungiere. ³⁶⁸ Ein esoterischer Einfluss auf ihn ist bisher nicht bekannt; er berief sich auf die Philosophie von Herbert Spencer, um seine Neuauflage einer natürlichen Theologie zu begründen. Besonders wirkmächtig war der Versuch des konservativen Presbyterianers James Orr, der naturwissenschaftlichen Herausforderung mit einer Neuauflage der natürlichen Theologie zu begegnen. James Orr (1844 – 1913) war prominenter Autor in der Schriftenreihe »The Fundamentals« (1910 – 1915), die dem späteren christlichen Fundamentalismus in den USA ihren Namen gab. Er versuchte, in die Evolutionstheorie eine göttliche Teleologie hineinzuzinterpretieren, und las aus ihr zugleich die Möglichkeit heraus, nach wie vor an einer besonderen Schöpfung des Menschen festzuhalten. Dies führte ihn zu einer positiven Haltung zur Evolutionstheorie:

³⁶⁵ SAVAGE, *Religion and Evolution*, 56; vgl. BENZ, *Theologie der Evolution* (s. Anm. 364), 59.

³⁶⁶ Zitiert nach CHADWICK, *The Victorian Church* (s. Anm. 128), 29.

³⁶⁷ WILLIAM H. SWATOS, *Spiritualism as a Religion of Science*, in: *Social Compass*, 37 (1990), 471–482, 389, 393, 404, s. Anm. 43.

³⁶⁸ JAMES MCCOSH, *The Religious Aspect of Evolution*, New York 1890; BENZ, *Theologie der Evolution* (s. Anm. 364), 63.

»Evolution« wird, kurz gesagt, zunehmend als etwas anerkannt, dass nichts weiter als ein anderer Name für »Schöpfung« ist, nur dass die Schöpfungsmacht jetzt von innen wirkt, anstatt, wie in der alten Vorstellung, in einer äußerlich gestaltenden Art und Weise.«³⁶⁹

Im Kern ging es ihm darum, dass sich Christentum und Naturwissenschaft nicht widersprechen und eine christliche Interpretation der Naturwissenschaft nach wie vor möglich sei:

»Die Schlussfolgerung aus dem Ganzen besteht darin, dass bis heute die Naturwissenschaft und die biblischen Vorstellungen von Gott, Mensch und der Welt in keinem Konfliktverhältnis zueinander stehen.«³⁷⁰

Aus der zunehmenden Selbstbeschränkung der Naturwissenschaft bezüglich ihrer Erkenntnisansprüche und der damit verbundenen Absage an eine materialistische Religionskritik zog Orr die Hoffnung, dass die Naturwissenschaft zunehmend dazu übergehe, »die Schöpfung stärker im Lichte des Spirituellen zu interpretieren.«³⁷¹ Offensichtlich erfüllte sich seine Hoffnung nicht und derartige Versuche einer christlichen Interpretation der Naturwissenschaft auf der Grundlage der natürlichen Theologie führten zunehmend ins Abseits, da sie in offenen Konflikt zur immer weiter fortschreitenden naturwissenschaftlichen Theoriebildung gerieten. Sie verloren deshalb bald ihre theologische Anhängerschaft. Allerdings wird diese Argumentationslinie von Orr bis heute in evangelikalen Kreisen weiter verfolgt, sei es als christlicher Kreationismus oder als Intelligent Design.³⁷²

Während Kreationismus und Intelligent Design aber sowohl innerhalb der akademischen Theologie und der großen protestantischen Kirchen als auch innerhalb der Naturwissenschaft bald auf eine einhellige Front der Ablehnung stießen, erlangten klar esoterisch-beeinflusste Entwürfe breitere Aufmerksamkeit. Sie reagierten darauf, dass im gesamten Verlauf des 20. Jahrhunderts der Protestantismus die klare Trennung zwischen Naturwissenschaft und Religion vielfach als unbefriedigend empfand oder mit den Worten von Johannes Fischer als eine »gewisse Verlegenheit«.³⁷³ Als Beispiele für derartige Versuche wären die protestantisch-theologische Rezeption der Ideen von Carl Friedrich von Weizsäcker

³⁶⁹ JAMES ORR, *Science and Christian Faith*. (1910 – 1915), in: A. C. DIXON/REUBEN ARCHER TORREY (Hrsg.), *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, 4 Bde, Rio 2000, I. 277–288, hier 286.

³⁷⁰ A. a. O., 287.

³⁷¹ A. a. O.

³⁷² RONALD L. NUMBERS, *The Creationists. From Scientific Creationism to Intelligent Design*, Cambridge 2006; KARY DOYLE SMOUT, *The Creation/Evolution Controversy. A Battle for Cultural Power*, Westport, 1998.

³⁷³ JOHANNES FISCHER, *Ungeklärte Fragen im Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 37 (1990), 441–464, hier 441.

anzuführen oder noch besser die zahlreichen Arbeiten von John Polkinghorne. Beide Autoren greifen auf esoterische Vorstellungen zurück, deren Wirkmächtigkeit bis heute sich hier also erneut zeigt.³⁷⁴

Die offizielle katholische Lehre lehnte am Ende des 19. Jahrhunderts ebenfalls eine nach ihrer Ansicht unangemessene Teilung unterschiedlicher Wissenschaftssphären ab. Wie wir gesehen hatten, entstanden katholische Überlegungen zu einer schieflich-friedlichen Grenzziehung erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zwar hieß es im Rundschreiben von Papst Leo XIII. »Providentissimus Deus« (1893) zunächst: »Zwischen dem Theologen und dem Physiker kann es keinen wahren Gegensatz geben, wenn sich nur beide in ihren Grenzen halten.« An anderer Stelle wird aber gesagt, dass von dem, »was die Physiker von der Natur der Dinge an Wahrem aufzuweisen vermögen«, gezeigt werden soll, dass es den »Schriften nicht widerstreitet«, aber, wenn dies nicht möglich ist, dann ist zu zeigen bzw. zu glauben, »dass es falsch ist«.³⁷⁵ Von der Sache her wollte die katholische Kirche damit keinen Widerspruch zwischen Naturwissenschaft und Religion zulassen. Dies hat zum einen dazu geführt, dass bestimmte naturwissenschaftliche Erkenntnisse wie die Evolutionslehre lange Zeit von der katholischen Kirche strikt abgelehnt wurden. Zum anderen inspirierte diese Haltung aber auch Versuche einer Verschmelzung von Christentum und Naturwissenschaft.³⁷⁶ Dabei griff die katholische Seite ebenfalls auf esoterische Vorstellungen zurück. Prominentestes Beispiel sind die nach wie vor in manchen christlichen Kreisen populären Schriften des Jesuiten und Paläontologen Teilhard de Chardin (1881 – 1955), der die christliche Lehre und die wissenschaftliche Evolutionstheorie miteinander versöhnen wollte.³⁷⁷ Dabei bildeten theosophische Vorstellungen, vor allem vermittelt über Eduard Schuré, eine wichtige Grundlage.³⁷⁸ Ein neueres Beispiel wäre der Benediktiner Bede Griffiths (1906 – 1993), der in Indien einen Ashram leitete und als wichtiger Wegbereiter der indisch-christlichen Theologie gilt.³⁷⁹ Er wollte den Materialismus der »westlichen Naturwissenschaft« überwinden und das Christentum zurück zur ewigen Weisheitstradition (*philosophia perennis*) führen, in der Geist und Materie vereint seien.³⁸⁰ Griffiths holte sich seine Anre-

³⁷⁴ CARL FRIEDRICH WEIZSÄCKER/GOPI KRISHNA, *Biologische Basis religiöser Erfahrung*, Weilheim 1971; ASTRID DINTER, *Vom Glauben eines Physikers. John Polkinghorns Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften*, Mainz 1999; LISA JANE KLOTZ, *Quantenphysik und Esoterik. Über die innere Notwendigkeit renitenten Randgeschehens für die Autopoiesis von Funktionssystemen*, Bielefeld 2017.

³⁷⁵ Neuner-Roos Nr. 103.

³⁷⁶ HÜBNER, *Gottes Schöpfung* (s. Anm. 260), 43–56, 114–143.

³⁷⁷ BERNARD DELFGAAUW, *Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem*, München 1971.

³⁷⁸ WERNER THIEDE, *Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher*, KIRCHE - KONFESSION - RELIGION 44, Göttingen 2001, 316–336.

³⁷⁹ WAYNE ROBERT TEASDALE, *Toward a Christian Vedanta. The Encounter of Hinduism and Christianity according to Bede Griffiths*, Bangalore 1987.

³⁸⁰ BEDE GRIFFITHS, *A New Vision of Reality. Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, London 1989.

gungen dafür aus der Esoterik und bezog sich ausdrücklich auf Fritjof Capra als wichtigste Inspirationsquelle. Sein Beispiel zeigt einmal mehr, dass heute auch die katholische Seite explizit auf die Esoterik zurückgreift, um eine Wiederver-schmelzung von Christentum und Naturwissenschaft zu begründen.

5 ERWEITERUNG DER THEMENSTELLUNG: ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE UND ANDERE HERAUSFORDERUNGEN

Das neue Verständnis von »Religion« als Innerlichkeit wie auch die Entstehung der »Esoterik« als dessen Gegenstück lassen sich sehr gut als Antwort auf den naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jahrhunderts verstehen. Es sei noch einmal betont, dass das präsentierte religionsgeschichtliche Material nur exemplarischen Charakter haben konnte und jeweils der vertieften Untersuchung bedarf. Vor allem aber ist an die Beschränkung auf süd- und ostasiatische sowie europäisch-nordamerikanische Beispiele zu erinnern. Sie geschah allein, um die Darstellung bearbeitbar zu halten. Es deutet aber alles darauf hin, dass auch in anderen Teilen der Welt ähnliche Debatten geführt wurden, angefangen vom arabischsprachigen Raum bis hin in die Mongolei.³⁸¹ Eine besonders interessante Region dürfte Afrika darstellen, da sich hier noch einmal eine ganz eigene Diskurslage abzeichnet, die das Gesamtbild potenziell verändern könnte.³⁸² Auch das Judentum müsste unbedingt in den Diskurs einbezogen werden. Die vorliegende Darstellung lädt also ausdrücklich zur weiteren Diskussion des religionsgeschichtlichen Befundes und seiner Ausweitung ein.

Obwohl die naturwissenschaftliche Herausforderung ohne Zweifel die zentrale Rolle spielte, war der Religionsdiskurs der Zeit um vieles komplexer. Die vorliegende Darstellung bedürfte deshalb auch in diese Richtung der weiteren Ergänzung und versteht sich lediglich als erster Einstieg. Zu den vielen Themenstellungen, die unbedingt genauer bearbeitet werden müssten, gehören das Verhältnis von »Religion« zum »Nationalismus« und »Säkularismus«, deren heutiges

³⁸¹ KATEMAN, Muhammad 'Abduh (s. Anm. 20); KARÉNINGA KOLLMAR-PAULENZ, Systematically Ordering the World. The Encounter of Buriyad-Mongolian, Tibetan and Russian Knowledge Cultures in the 19th century, in: PHILIPPE BORNET/SVETLANA GORSHENINA (Hrsg.), L'orientalisme des marges: éclairages à partir de l'Inde et de la Russie, in: Etudes de Lettres, 2–3 (2014), 123–146.

³⁸² DAVID CHIDESTER, Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa, Charlottesville 1996; BIRGIT MEYER, Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana, Edinburgh 1999; KLAUS HOCK, Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung, in: Berliner Theologische Zeitschrift, 19 (2002), 64–82; BACHMANN, Hexerei in Nigeria (s. Anm. 110).

Verständnis sich offensichtlich ebenfalls im 19. Jahrhundert formierte.³⁸³ Ebenso wäre »Gender« ausdrücklich zu nennen.³⁸⁴ Darüber hinaus lässt sich auch unser heutiges Verständnis von religiösen Ritualen bis in die globalen Religionsdiskurse des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen.³⁸⁵ Die Liste ist offen und weiter zu ergänzen.

Besonderer Erwähnung bedarf jedoch die Herausforderung durch die Religionswissenschaft selbst, die ebenfalls in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand und seitdem den Religionsdiskurs maßgeblich mitbestimmt. Die neu entstandene Religionswissenschaft postulierte das, was Hans Kippenberg als »Entdeckung der Religionsgeschichte« und Tomoko Masuzawa als »Erfindung der Weltreligionen« bezeichnet haben.³⁸⁶ Sie lehrte eine Pluralität von Religionen, die alle durch eine allgemeine und universale Religionsgeschichte miteinander verbunden waren. Auslöser dafür waren die neu entstandenen philologischen Wissenschaften, die eine Vielzahl von außereuropäischen Texten edierten, die in Form und Inhalt mit der christlichen Bibel vergleichbar und vielfach sogar älter waren. Beredter Ausdruck dessen war die 50-bändige Buchreihe »Sacred Books of the East« (1879 – 1910), die von dem bereits erwähnten Friedrich Max Müller herausgegeben wurde, und eine Art Gründungsdokument der Religionswissenschaft darstellt.³⁸⁷ Müller erarbeitete sein innerliches Religionsverständnis eindeutig als Antwort auf den naturwissenschaftlichen Materialismus in Auseinandersetzung mit Neukantianismus und Agnostizismus. Er verortete dieses aber zugleich innerhalb einer allgemeinen Religionsgeschichte, in der sich zunehmend ein vertieftes Verständnis der natürlichen Religion ausprägte.³⁸⁸ Das Unendliche, das Müller mit Gott gleichsetzte, erfahre der Mensch zunächst in der Natur, anschließend im Menschen und zuletzt in der »Einheit des objektiven Gottes und der subjektiven Seele« als »letzte Vollendung aller Religion und Philosophie«.³⁸⁹ Die existierenden positiven Religionen seien aufgefordert, diese natürliche Religion wieder in sich zu entdecken. Das neue religionswissenschaftliche Paradigma führte dazu, dass Reformbewegungen ihre Traditionen nicht einfach nur als innerliche »Religion«

³⁸³ PETER VAN DER VEER/HARTMUT LEHMANN (Hrsg.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999; STEFAN BERGER/CHRIS LORENZ (Hrsg.), *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, Basingstoke 2008; TALAL ASAD, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.

³⁸⁴ Vgl. z. B. KAREN OFFEN (Hrsg.), *Globalising Feminisms, 1789 – 1945*, London 2010; ANTOINETTE BURTON, *Race Empire and the Making of Western Feminism*, London 2016.

³⁸⁵ MICHAEL BERGUNDER, *Global History, Religion, and Discourse on Ritual*, in: AXEL MICHAELS (Hrsg.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, Wiesbaden 2011, IV 219–235.

³⁸⁶ HANS G. KIPPENBERG, *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton 2002; MASUZAWA, *Invention of World Religions* (s. Anm. 16).

³⁸⁷ ARIE L. MOLENDIJK, *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*, Oxford 2016.

³⁸⁸ MÜLLER, *Natural Religion* (s. Anm. 229), 126.

³⁸⁹ FRIEDRICH MAX MÜLLER, *Theosophy, or, Psychological Religion. The Gifford-Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1892*, London 1893, viii.

bestimmten. Sie verstanden sich zugleich als »Religion« neben anderen »Religionen« und bestimmten ihr eigenes Selbstverständnis ausdrücklich auch im Verhältnis zu den anderen »Religionen«. Dabei ordneten sie sich in eine allgemeine Religionsgeschichte ein und sahen sich genötigt, die besondere Zukunftsfähigkeit ihrer eigenen »Religion« zu begründen. Auch die Esoterik war durchgehend von diesem Gedanken geprägt. So forderte die Theosophische Gesellschaft ausdrücklich ein Studium der Religionen innerhalb ihrer Geschichte und sah ihre eigenen Lehren als Erfüllung der allgemeinen Religionsgeschichte.³⁹⁰ Bei nahezu allen bisher besprochenen religiösen Reformbewegungen findet sich ein ausdrücklicher Bezug auf eine allgemeine Religionsgeschichte. Das soll im Folgenden kurz skizziert werden, auch wenn es an dieser Stelle nicht vertieft werden kann.

Vivekananda brachte den Hinduismus nicht nur gegenüber den Naturwissenschaften in Stellung, sondern schrieb ihn zugleich auch ausdrücklich in eine allgemeine Religionsgeschichte ein. So erklärte er in seiner berühmten Rede auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago den Hinduismus zur einzigen Religion, »die uns aus prähistorischer Zeit überliefert wurde«, ³⁹¹ und er beanspruchte aus diesem Grunde für den Hinduismus einen privilegierten Platz in einer allgemeinen Religionsgeschichte. Der Hinduismus habe es als einzige Religion dauerhaft vermocht, alle verschiedenen religiösen Ausdrucksformen unter einem Dach zu vereinen, im Gegensatz etwa zum Judentum, welches das Christentum nicht in sich absorbieren konnte.

Für Ahmad Khan ermöglicht das natürliche Geistesvermögen, über das der Mensch verfügt, eine Erfahrung der Einheit, von der auch in Texten anderer Religionen die Rede sei, angefangen von den Ägyptern, über die Veden bis hin zu Abraham, und in der neueren Zeit Calvin, Luther, Keshab Chandra Sen oder Dayanand Saraswati.³⁹² Mit diesen Verweisen erklärte Ahmad Khan auch den Islam zum Teil einer allgemeinen Religionsgeschichte, wobei sich die Überlegenheit des Islam darin zeige, dass seine Lehren am Besten im Einklang mit der menschlichen Natur ständen.³⁹³

Dharmapala war es ebenfalls wichtig, den Theravada-Buddhismus in eine allgemeine Religionsgeschichte einzuschreiben.³⁹⁴ So betonte er, dass der Buddhismus »die älteste Religion der Welt«³⁹⁵ sei und diskutierte ausführlich die Schwächen aller anderen Religionen, um letztlich die Überlegenheit des Buddhismus

³⁹⁰ JOHANN FIGL, *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993; CORNELIA HAAS, *Madame Blavatsky, Max Müller und die göttliche Weisheit des alten Indien*, in: HEIDRUN BRÜCKNER/KARIN STEINER (Hrsg.), *200 Jahre Indienforschung – Geschichte(n), Netzwerke, Diskurse*, Wiesbaden 2012, 181–195; JOSEPHSON-STORM, *The Myth of Disenchantment* (s. Anm. 16), 115–120.

³⁹¹ VIVEKANANDA, *Complete Works* (s. Anm. 160), I. 6.

³⁹² AHMAD KHAN (1880), zitiert nach TROLL, Sayyid Ahmad Khan (s. Anm. 167), 292–293.

³⁹³ AHMAD KHAN (1880), zitiert nach A. a. O., 304.

³⁹⁴ Vgl. bes. GURUGE, *Return to Righteousness* (s. Anm. 179), 155–183.

³⁹⁵ A. a. O., 156.

damit zu begründen, dass er keiner äußeren Gottesvorstellung bedürfe und deswegen die wahre Religion der Zukunft sei.³⁹⁶

Auch Inoue Enryō trug den japanischen Buddhismus dezidiert in eine allgemeine Religionsgeschichte ein.³⁹⁷ So schrieb er:

»Ich bin sicher, dass die Wahrheit, die die Grundlage von Religion bildet, zu allen Zeiten und an allen Orten unwandelbar und unveränderlich ist. [...] Unter den unzähligen Religionen der Welt, sind Buddhismus, Christentum und Islam diejenigen mit der größten gesellschaftlichen Bedeutung. Von diesen drei sind Buddhismus und Christentum dazu bestimmt, in der heutigen Welt miteinander zu wetteifern.«³⁹⁸

Nach Inoue Enryō verweist der Buddhismus als »Religion« auf dieselbe Wahrheit wie alle anderen Religionen auch. Der Buddhismus sei aber die «vollständige und einmalige Religion«, da er eine »intellektuelle Religion« mit einer »emotionalen Religion« verschmelze und damit für alle Menschen offenstehe, anders als zum Beispiel das Christentum, das nur eine emotionale Religion sei. Ähnlich wie der Hinduismus bei Vivekananda zeigt sich hier also der Buddhismus als Erfüllung der allgemeinen Religionsgeschichte, weil er die Bedürfnisse aller Menschen, angefangen von den Philosophen bis zu den Unwissenden, bedienen könne.³⁹⁹

Eine Einschreibung des Christentums in eine allgemeine Religionsgeschichte erschien auch für die liberale Theologie unvermeidbar.⁴⁰⁰ Erste Ansätze finden sich bereits bei Albrecht Ritschl, der betonte:

»Erst mit Hinzuziehung der allgemeinen Religionsgeschichte kann die spezifische Eigenthümlichkeit des Christentums ermittelt werden, welche in allen Beziehungen der theologischen Erkenntnis gewahrt werden muß.«⁴⁰¹

Allerdings führte Ritschl diesen Gedanken noch nicht konsequent zu Ende. Auch Wilhelm Herrmann formulierte noch erhebliche Bedenken gegen die religionsbegründende Funktion einer »vergleichende Religionsgeschichte«. ⁴⁰² Ungeachtet

³⁹⁶ A. a. O., 160.

³⁹⁷ SHINRI KINSHIN, Goldene Nadel der Wahrheit, und BUKKY KATSURON JORON, Wiederbelebung des Buddhismus, vgl. KATHLEEN M. STAGGS, In Defense of Japanese Buddhism. Essays from the Meiji Period by Inoue Enryō and Murakami Sensho, Diss. Princeton University, Princeton 1979; KATHLEEN M. STAGGS, »Defend the Nation and Love the Truth«. Inoue Enryō and the Revival of Meiji Buddhism, in: Monumenta Nipponica, 38 (1983), 251–281; NOTTO R. THELLE, Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854–1899, Honolulu 1987; MONIKA SCHRIMPF, Zur Begegnung des japanischen Buddhismus mit dem Christentum in der Meiji-Zeit (1868–1912), Wiesbaden 2000, 71–76.

³⁹⁸ INOUE ENRYO, Bukkyo katsuron joron or The Revitalization of Buddhism. Introduction, in: STAGGS, In Defense of Japanese Buddhism (s. Anm. 397), 360.

³⁹⁹ A. a. O., 396.

⁴⁰⁰ SUARSANA, Postkoloniale Theologie und Religionsgeschichte (s. Anm. 108); THURNER, Die Geburt des »Christentums« (s. Anm. 19).

⁴⁰¹ RITSCHL, Christliche Lehre (s. Anm. 190).

⁴⁰² HERRMANN, Religion (s. Anm. 201), 591–592.

dessen sah er aber in der Religionsgeschichte »ein unschätzbares Mittel«, um unser »Verständnis von Religion« »zu bereichern«. ⁴⁰³ De facto integrierte er damit bereits die allgemeine Religionsgeschichte in sein theologisches Denken. Bei Ernst Troeltsch wird die allgemeine Religionsgeschichte dann zum zentralen Referenzpunkt seiner Christentumstheorie. Troeltsch sah hier die eigentliche Herausforderung für das Christentum:

»Die moderne Geschichtswissenschaft, die über früher ungekannte Zeiten und Breiten sich erstreckt, hat auch den christlichen Glauben vor ganz neue Probleme gestellt, und die Entstehung einer vergleichenden Religionsgeschichte ist es, die ihn im Grunde am tiefsten erschüttert hat. [...] [Das Christentum] war nur [noch] eine der großen Weltreligionen neben Islam und Buddhismus, wie diese aus einer langen Vorgeschichte sich entwickelnd und den Abschluß weitverzweigter geschichtlicher Bildungen vollziehend. Wo blieb da seine Alleinwahrheit oder auch nur sein beherrschender Vorzug [...]?» ⁴⁰⁴

Für Troeltsch folgte daraus, dass »[d]ie Geschichte des Christentums [...] damit unwiderruflich der allgemeinen Religionsgeschichte eingegliedert« wurde. ⁴⁰⁵ Ähnlich formulierte auch Martin Rade: »Man darf und muß dem modernen Menschen zumuten, die Religion vor allen Dingen als geschichtliche Erscheinung zu begreifen.« ⁴⁰⁶ Damit wurde die allgemeine Religionsgeschichte zum selbstverständlichen Referenzpunkt der liberalen Theologie. Programmatisch fasste Friedrich Schiele den Sachverhalt zusammen, als er im Jahre 1909 das Vorwort zur ersten Auflage der »Religion in Geschichte und Gegenwart« schrieb, ein Werk, das in gewisser Weise die erste Summe der deutschen liberalen Theologie darstellte:

»Die alte absolute Scheidung zwischen Christentum und nicht geoffenbarten Religionen verschwindet, und neue historische Grenzen und Beziehungen treten an die Stelle.« ⁴⁰⁷

Auch die liberale Theologie formulierte ihre Überlegenheitsansprüche entsprechend im Rahmen dieser allgemeinen Religionsgeschichte. So argumentierte Ernst Troeltsch, dass nur das Christentum einen »prinzipiellen Bruch mit jeder Art von Naturreligion« vollzogen und »damit allein die Tendenz auf rein innerliche Allgemeingültigkeit vollendet hat«. ⁴⁰⁸ Als »einzige Religion, die eine schlechterdings, unbedingte Allgemeinheit in Anspruch nimmt«, sei das Christentum allen anderen Religionen überlegen.

⁴⁰³ A. a. O., 592.

⁴⁰⁴ TROELTSCH, Christentum und Religionsgeschichte (s. Anm. 215), 333–334, 336.

⁴⁰⁵ A. a. O., 336.

⁴⁰⁶ RADE, Die Religion (s. Anm. 206), 9.

⁴⁰⁷ FRIEDRICH MICHAEL SCHIELE, Vorwort des Herausgebers, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1, (1909), I–IX, hier IX; WAGNER, Was ist Religion? (s. Anm. 189), 133.

⁴⁰⁸ TROELTSCH, Christentum und Religionsgeschichte (s. Anm. 215), 355.

6 FAZIT UND AUSBLICK

Bis vor nicht allzu langer Zeit war die Religionswissenschaft eine Leitdisziplin unter den Wissenschaften vom Menschen. Ihre Allgemeinbegriffe betrachtete sie als enthistorisierte Universalien, die auf alle Zeiten und auf alle Orte gleichermaßen anwendbar seien. Zugleich verstand sie sich als eine dezidiert kritische Wissenschaft. Seit einigen Jahrzehnten ist die Religionswissenschaft in eine tiefe Krise über ihr bisheriges Selbstverständnis geraten. Es stellte sich heraus, dass die vermeintlich objektiv-universalen Bestimmungen ihrer Allgemeinbegriffe von ideologischen Interessen durchtränkt waren, die deren Gültigkeit, globale Anwendbarkeit und das kritische Ethos der Disziplin grundsätzlich in Frage stellten.⁴⁰⁹ Es gibt aber keinen Grund, in Resignation zu verfallen. Die bisherigen Debatten haben zwar deutlich gemacht, dass die Religionswissenschaft nicht wieder einfach zu einer essenzialistischen und metaphysischen Begründung ihrer Allgemeinbegriffe zurückkehren kann, aber das bedeutet keine Absage an ihre universale und kritische Tradition. Sie kann und sollte weiterhin auf der globalen Reichweite ihrer Allgemeinbegriffe, auf deren globalgeschichtlichen Beschreibung sowie auf ihrem kritischen Erkenntnisinteresse beharren. Von besonderer Wichtigkeit erscheint in diesem Zusammenhang eine geschichtstheoretische Fundierung der Religionswissenschaft, wie sie das Konzept einer globalen Religionsgeschichte leisten kann, das den unhintergehbaren Gegenwartsbezug jeder Historisierung betont.

Dabei gilt es besonders zu beachten, dass eine globale Religionsgeschichte selbst nur in Form konkreter Geschichtsschreibung ihr kritisches Potential entfalten kann. Entsprechend wurden in dieser Darstellung historische Quellen präsentiert, die eindrücklich darauf hinweisen, dass unsere heutigen Verständnisse von Religion und Esoterik ihre entscheidende Prägung nicht vor dem Ende des 19. Jahrhunderts erhielten. »Religion« und »Esoterik« formierten sich anscheinend zeitlich parallel und in gegenseitiger Abhängigkeit. Es handelte sich um eine Art von Zwillingengeburt. Eine entscheidende Rolle spielte dabei die Auseinandersetzung mit den neu entstehenden modernen Naturwissenschaften. Diese Debatte war von Anfang an eine globale und verdankte sich einem globalen Aushandlungsprozess. Die in der Religionswissenschaft nach wie vor übliche Rede von einem »westlichen Religionsbegriff« oder einer »westlichen Esoterik« gilt es zu überwinden, denn sie beruft sich auf ein regionalisiertes Ursprungsdenken.

Weiterhin bleibt daran zu erinnern, dass der Religionsdiskurs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weitaus komplexer war, als es hier dargestellt werden konnte. Insbesondere die Debatten um eine allgemeine Religionsgeschichte verdienen besondere Beachtung. Daraus folgt unmittelbar, dass die globale Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts der genaueren Erforschung bedarf, um die hier lediglich grob skizzenhaft präsentierten Zusammenhänge genauer und differenzierter zu erfassen und gegebenenfalls auch zu korrigieren.

⁴⁰⁹ McCutcheon, *Manufacturing Religion* (s. Anm. 4); Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York 2000.

Aus all dem Gesagten ergibt sich, dass das Konzept einer globalen Religionsgeschichte der Religionswissenschaft zum einen helfen kann, ihre Allgemeinbegriffe, ihre Geschichte und ihr kritisches Erkenntnisinteresse zeitgemäß zu begründen und zum anderen aber auch unmittelbar zur konkreten Quellenarbeit anhält.