

Jörg Dierken

Fortschritte in der Geschichte der Religion?

Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung



Fortschritte in der Geschichte der Religion?

Forum Theologische Literaturzeitung

ThLZ.F 24 (2012)

Herausgegeben von Ingolf U. Dalferth
in Verbindung mit Albrecht Beutel, Beate Ego, Andreas
Feldtkeller, Christian Grethlein, Friedhelm Hartenstein,
Christoph Marksches, Karl-Wilhelm Niebuhr, Friederike
Nüssel und Martin Petzoldt

Jörg Dierken

Fortschritte in der Geschichte der Religion?

Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Jörg Dierken, Dr. theol., Jahrgang 1959, studierte von 1977 bis 1984 Evangelische Theologie und Philosophie in Göttingen, Heidelberg und Frankfurt am Main. Nach Promotion und Habilitation wurde er 1995 Professor für Systematische Theologie mit den Schwerpunkten Religionsphilosophie und Ethik in Hamburg, seit 2010 hat er eine Professur für Systematische Theologie (mit Schwerpunkt Ethik) in Halle (Saale) inne.

Gleichzeitig ist Dierken Sprecher des sachsen-anhaltinischen Landesforschungsschwerpunktes »Aufklärung – Religion – Wissen. Transformationen des Religiösen und des Rationalen in der Moderne«.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany · H 7504

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Umschlag und Entwurf Innenlayout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverfoto: © oliver-marc steffen - Fotolia.com
Satz, Druck und Binden: Druckerei Böhlau, Leipzig

ISBN 978-3-374-02987-7
www.eva-leipzig.de

Vorwort

›Fortschritt‹ ist einer der Schlüsselbegriffe von Aufklärung und Moderne, dessen Zauber im 20. Jahrhundert verfliegen ist. Die politischen, sozialen, ökonomischen und ökologischen Krisen der Moderne haben die ambivalenten Folgen des Fortschritts in den Blick gerückt. Dennoch ist die Idee des Fortschritts mitsamt ihren Verheißungen nie verschwunden. Zielgerichtetes Handeln folgt dem dynamischen Muster des Fortschritts. Ohne Anspruch auf Perfektionierung der sozialen Welt gibt es kaum legitime Politik. Selbst Bemühungen zur Bewältigung von Fortschrittsfolgen wie etwa der Klimaschutz verlangen überprüfbare Fortschritte auf dem Weg zum Ziel. Auf vielen Gebieten zeigt sich gegenwärtig eine Renaissance des Themas – so sehr auch die optimistische Hoffnung der Aufklärung auf eine bessere Welt desillusionierter Ernüchterung gewichen ist.

Sperriger noch als für Technik, Wirtschaft und Politik erscheint der Fortschrittsbegriff für Kultur und Religion. Er wurde zur Leitkategorie des geschichtlichen Verständnisses von Religion in Neuzeit und Moderne, und die Religionsgeschichte konnte nach dem Schema eines Fortschritts von den ›primitiven‹ Religionen hin zu Kultur- und Hochreligionen mit dem Christentum als Gipfel erzählt werden. Solche Narrative mussten sich fragen lassen, ob hinter ihnen nur eine eurozentrische Behauptung christlicher ›Absolutheit‹ steckt. Doch auch relativistische Konzepte der Gleichgültigkeit aller Formen von Religion entkommen der Fortschrittskategorie nicht: Sie ist bereits mit der mitlaufenden Abweisung unerwünschter Phänomene wie Fundamentalismus und Indoktrination im Spiel. Gleiche Gültigkeit unterschiedlicher Reli-

gionen geht mit perspektivischen Werturteilen über etliche Erscheinungen im Spektrum von ›besser‹ und ›schlechter‹ einher. Der Gehalt der Fortschrittskategorie ragt in ein pluralitätsoffenes Verständnis von Religion und Geschichte hinein. Hiermit ist die Herausforderung verbunden, die Verschiedenheit gegenwärtiger globaler Religionskulturen anzuerkennen, ohne vor Geltungsfragen zu fliehen.

Die folgenden Überlegungen wollen die aus der Aufklärung stammende Fortschrittsfigur erhellen, um zu deren reflektierterem Gebrauch beizutragen. Im Mittelpunkt stehen kategoriale Klärungen in Sachen Religion und Geschichte. Sie sind aus der Perspektive christlicher, genauer: protestantischer Theologie heraus entworfen. Systematisch angelegt und ausgerichtet, bleiben aber sie auf das Gespräch mit historischer Forschung angewiesen und suchen es. Die systematische Erörterung der Frage nach Fortschritt in der Geschichte der Religion kann und will keinen Fortschritt religionsgeschichtlichen Wissens präsentieren. Intendiert ist ein Fortschritt an Reflexion zur Stärkung der Urteilskraft.

Ich danke den Herausgebern der Theologischen Literaturzeitung, insbesondere Ingolf U. Dalferth, für den Anstoß zur Bearbeitung dieses Themas und die Aufnahme meiner Überlegungen in die Forum-Reihe. Dank für Recherchen und Mitdenken in Kritik und Anregung gebührt Dr. Malte Krüger, Rinja Müller, Dr. Christian Polke, Anne Richter, Dr. Marianne Schröter und PD Dr. Christian Senkel; Paul Gerhath danke ich überdies für die Durchsicht des Manuskripts und die Vorbereitung des Satzes. Zudem bedanke ich mich bei Dr. Hartmut Ruddies für die Korrektur. Dem Verlag und insbesondere seiner Leiterin, Dr. Annette Weidhas, gilt mein Dank für die verlegerische Betreuung.

Halle (Saale), 18. 11. 2011

Jörg Dierken

Inhalt

I. Geschichte, Religion und der Fortschritt	9
1. Zwischen Gott und Kultur: Probleme der Religionsgeschichte	9
2. Zur Ambivalenz des Fortschritts	23
3. Die Unverzichtbarkeit des Religionsbegriffs	33
II. Stationen religionsgeschichtlicher Kategorienbildung	50
1. Vernunftreligion und ihre geschichtliche Dynamisierung im Zeichen des Fortschritts	50
2. Zwischen Positivität und Reflexion: Religiöse Kontingenz und Teleologie zur Religion der Religionen	72
3. Religionsgeschichtliche Relativität, christliche Absolutheit und kulturelle Rationalisierung	90
4. Sakralität oder die Diesseitsbedeutung des entzogenen Jenseits	113
5. Die Pluralität des Religiösen als Herausforderung gegenwärtiger Theologie und Religionswissenschaft	128
6. Unpassend und unverzichtbar: Der Fortschrittsgedanke zwischen pragmatischer Hermeneutik des Verschiedenen und Perfektibilitätsideal	141
III. Religionstypologie zwischen Differenzhermeneutik und Urteilskraft: Leitmotive universaler Religionskulturen	146
1. Methodische Vorüberlegungen	146

2.	Subjektivität als Transzendenz oder ethische Lebensdeutungen und normative Ordnungen im Spektrum orientalistisch-abendländischer Religionen	156
2.1	Religion Israels und Judentum: Monotheismus und Kontrafaktizität	156
2.2	Christentum: Menschwerdung Gottes oder der Eine, sein Anderes und die Vielheit der Einzelnen	165
2.3	Islam: Radikaler Monotheismus zwischen Universalität und Exklusion	176
3.	Transzendenz in Subjektivität oder Sinn und Sinnabbildung durch mystische Teilhabe am Ganzen	
	im Spektrum fernöstlich-asiatischer Religionen ...	188
3.1	Hinduismus: Das Absolute im beseelten Lebenskreislauf und der Umgang mit Verschiedenheit zwischen Hinnahme und Erlösung	188
3.2	Buddhismus: Die Welt im Selbst durch sein Erlöschen	198
3.3	Chinesische Religionen: Immanente Ordnung im Horizont von Transzendenz	209
4.	Nachbemerkung: Motivtypologie und Fortschrittsgedanke	215

IV. Zwischen Synkretisierung und Säkularisierung:

	Religiöse Transformationen	221
1.	Synkretismus	222
2.	Säkularisierung	228
3.	Religionsgeschichtsphilosophie	236

I. Geschichte, Religion und der Fortschritt

1. ZWISCHEN GOTT UND KULTUR: PROBLEME DER RELIGIONSGESCHICHTE

Die Geschichte – Inbegriff dessen, was unvordenklich weit zurückreicht und auf kaum Erahnbares ausgreift – ist relativ jung. Als Erbe der Aufklärung hat sie einen historischen Ort. Der Kollektivsingular ›Geschichte‹ formierte sich im ausgehenden 18. Jahrhundert und begann eine steile Karriere als transzendentes Konzept zum Verständnis der von Menschen gestalteten Welt.¹ Vielfach als Gegen- oder Komplementärbegriff zur *Natur* gefasst, beinhaltet die Sphäre der Geschichte menschliche *Kultur* und berührt sich mit den Bedeutungsspektren von Begriffen wie *Zivilisation* oder *Sittlichkeit*.² Während der erstere eher auf die Lebensbewältigungstechniken im Umgang mit dem noch ungeformt Natürlichen abstellt, fokussiert der letztere stärker die mentalen Erfordernisse, sozialen Verhaltensweisen und institutionellen Ordnungsgefüge eines Lebens in der menschlicherseits gestalteten Kulturwelt. Damit sind aufsteigende Linien von roher Wildheit, einfachen Anfängen und primitiven Urzuständen hin zu verfeinerten, komplexeren und humaneren Lebensformen mit dem Geschichtsbegriff mitgesetzt. Ihren vorläufigen Fluchtpunkt sollten sie in den Entwicklungen der Moderne finden.

¹ Vgl. R. Koselleck (mit Ch. Meier/O. Engels/H. Günther), Art. Geschichte, Historie, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 593–717; hier 647 ff.

² Vgl. J. G. Droysen, *Historik*, hg. v. P. Leyh, Stuttgart 1977, 435 (§ 45).

Der Kollektivsingulär ›Geschichte‹ vereint eine Vielzahl vormaliger Geschichten und ihrer Erzählungen. Dies betrifft Gründungsmythen politischer Herrschaftsformationen, die Epen von Helden und ihrer Kämpfe, die Chroniken von Städten und Reichen, abschreckende oder nachahmenswerte Sit- tengemälde, Erzählungen von moralischem und unmorali- schem Handeln mit seinen Folgen. Die Geschichte wird zur Einheit von vielen Partikulargeschichten auf unterschiedli- chen Kulturgebieten. Sie scheint einen Richtungssinn zu ha- ben und greift auf Universalität aus. Die Fülle einzelner Ge- schehnisse – *res gestae* – lassen Kontinuitätslinien erkennen oder werden in ein entsprechend erzählendes Narrativ einge- stellt. Geschichte umfasst Geschehnisse und ihre Geschichten. Eine Wechseldynamik von Ereignis und Erzählung eröffnet geschichtliche Kontinuität. Die Linien des Geschichtsnarrativs bieten weder eine willkürliche Anhäufung von Daten und Fakten, noch eine leere Kreisbewegung. Die Geschichte steht gegen Zyklen von ewiger Wiederkehr. Der Begriff unterstellt einen linearen Verlauf der Zeit, auch wenn weder ein An- fangs-, noch ein Enddatum fassbar sind. Zugleich vereint der Begriff mit der Einheit von Ereignis und Erzählung verschie- dene Zeitdimensionen. Vergangenheit und Zukunft scheinen gegenwärtig zu werden. Nicht nur im Blick auf Ereignis und Erzählung, sondern auch in zeitlicher Hinsicht weist der Be- griff der Geschichte eine innere Rückbezüglichkeit auf. Die Re- flexivität von Geschichte setzt zwei Dimensionen des histori- schen Denkens frei: Kritik und Konstruktion. Ereignisse und ihre quellenartigen Überreste können gegen Erzählungen ge- halten werden und umgekehrt. Das führt zu den Verfahren hi- storischer Kritik. Modernes historisches Denken ist kritisch. Es re-konstruiert das ereignete Geschehen unter Umständen an- ders als es die Überlieferung darstellt, und es deutet demge-

genüber die Überlieferung aus – oder gar um. Und indem es verschiedene Daten und Fakten gegeneinanderhält und miteinander abgleicht, weiß es um die Veränderlichkeit des Geschehens. Geschichte impliziert Kontingenzbewusstsein. Im Verbund mit der Kultur als Ort von Geschichte ist das historische Narrativ zugleich in einer solchen Weise auf gegenwärtiges Handeln bezogen, dass hierdurch eine verändernde Gestaltung der sozialen Welt erwartet wird. Geschichtsbewusstsein hat mit der Konstruktion von Welt zu tun – auf dem Boden der Erzählung wie dem des Handelns. Geschichtsbewusstsein korrespondiert mit zielgerichteter Handlungsorientierung. Kontingenz als Veränderungsfähigkeit wird mit der Konstruktion der neuen sozialen Welt durch Handeln verflochten. Das Bewusstsein von Kontingenz und Teleologie bildet eine Wechseldynamik. Es gehört freilich zur Ironie der Historie, dass die Herausbildung des Kollektivsingulars ›Geschichte‹ selbst einen geschichtlich-kontingenten Ort hat. ›Die‹ Geschichte gab es nicht immer – obwohl der Kollektivsingular eine Teleologie auf diesen Ort hin unterstellt.

Wenn Geschichte die Vielzahl von Geschichten in ihrer Kritik und Konstruktion umklammert, geht dies mit Konkurrenz einher. Das zeigt sich am deutlichsten auf dem Gebiet der Religion. Modernes Geschichtsdenken impliziert Spitzen gegenüber tradierten heiligen Überlieferungen. Es ist Götterkritik und -konstruktion. Nicht Gott oder Götter sind primäre Akteure von Geschichte, sondern Menschen im Zusammenhang ihres Wirkens auf- und miteinander. Die Geschichte tritt an die Stelle einer göttlichen Ökonomie von Schöpfung und Sünde, Gnade und Heil. Theologie und metaphysische Spekulation werden verdrängt durch kritisch vergleichende Geschichtswissenschaft und ihre empirischen Verfahren.³ Sie beanspruchen, dass die Erörterung von Reli-

gion zum Bestandteil der Betrachtung von Kultur wird. Deren religiöse Dimension soll durch den historischen Blick besser oder auch richtiger erfasst werden können als durch priesterliche oder prophetische Übermittlung göttlicher Urteile und Eingriffe. Das gilt auch für die Bewertung von Handlungen im Spektrum des religiös-moralischen Gegensatzes von Gut und Böse, von Wahr und Falsch. Dazu haben auch konkurrierende Ansprüche im religiösen Kosmos selbst beigetragen. Innere Spannungen der christlichen Überlieferung, Differenz zu modernen wissenschaftlich-kognitiven Weltbeschreibungen wie politischen Ordnungsvorstellungen und die im Zuge kosmopolitischer Reisetätigkeit und kolonialgeschichtlicher Globalisierungsschübe wahrgenommene Pluralität religiöser Überlieferungen und Praktiken wurden zu Triebkräften für eine kritische Beurteilung religiöser, insbesondere auch christlich-religiöser Wahrheitsansprüche. Damit werden sie der Sanktionierung durch übergeschichtliche divine Mächte entzogen. Religion und Religionen werden als Dimensionen von Kultur verstanden und selbst zu geschichtlichen Themen. Für historisches Denken wird die moderne Religionsgeschichte zur angemessenen Form des reflektierten Umgangs mit Göttergeschichten.⁴ Religionsgeschichte wird zum Ort von Götterkritik – und sei es im Namen der unterschweligen Stärkung anderer Götter.

Neben ›der‹ Geschichte steht ›der‹ Fortschritt als geschichtspolitische Leitkategorie. Er konnte tendenziell mit dem Geschichtsbegriff parallelisiert werden. Obwohl aus

3 Vgl. E. Troeltsch, *Christentum und Religionsgeschichte* (1897), in: GS 2, Tübingen 1912, 328–363; hier 331.

4 Vgl. H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München ²2001.

dem subjektiven Bewegungsschema des ›Fortschreitens‹ gezogen, ist der geschichtspolitische Fortschrittsbegriff eine überindividuelle Größe, die mit dem Richtungssinn des Geschichtsbegriffs auch die Dynamik von Kontingenz und Teleologie umfasst. Der Fortschritt konnte geradezu die Stelle Gottes aus älteren theologischen Geschichtsdeutungen besetzen, insbesondere in Verbindung mit der Figur der Vorsehung.⁵ Damit avancierte er zur Klammer der theologischen und antitheologischen Momente des Geschichtsbegriffs. Als Wechselbegriff zu dem der Geschichte wurde »Fortschritt« zu einem quasi religiösen Hoffnungsbegriff⁶. Er löste Vorstellungen von einer auch historisch ausdeutbaren Heilsgeschichte ab. Nicht zufällig wurde der Begriff des Fortschritts als neuzeitliche Säkularisierung von älteren theologischen Geschichtskonzeptionen interpretiert. Am wirkmächtigsten wurde Karl Löwiths, von Hegels Diktum von der Geschichte als ›Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit‹ inspirierte These, derzufolge die weltgeschichtliche Fortschrittsfigur die eschatologische Heilsgeschichte ins Weltliche gezogen habe.⁷ Diese These ist aber schon wegen Hegels Distanz zum Lehrstück der Eschatologie nicht haltbar, und sie lässt sich mit den eschatologischen Motiven der Abbrüche des Werdens und des Herinbrechens von Neuem nicht zusammenreimen.⁸ Fortschritt stellt demgegenüber auf Kontinuität und planbare

5 Vgl. A. v. Scheliha, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung*, Stuttgart 1999.

6 R. Koselleck (mit Ch. Meier), *Art. Fortschritt*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 351–423; hier 352.

7 Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953; ders., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg⁸ 1981, bes. 47 f.

8 Sie dient denn auch bei Löwith der Feststellung einer unüberbrückbaren Distanz von ›ursprünglichem‹ entweltlichendem Christentum und mo-

Berechenbarkeit des Handelns und seiner Folgen ab.⁹ Wenn der Platz der alten Eschatologie vakant wird und vom Begriff des Fortschritts besetzt werden sollte, verändert sich die Szenerie. Fortschritt oszilliert zwischen unendlicher Annäherung an stets bessere Zustände, die paradoxerweise verschieblich sind und darum unerreichbar über sich hinausweisen, und der vom Jetzt aus konzipierten Pragmatik des vorausschauenden Planens von aufeinander aufbauenden Handlungsschritten, deren Teleologie die kontingente Unübersichtlichkeit des Jetzt permanent, mithin über alle Zeit hinaus, überschreitet. Zugleich muss sich der Fortschritt als ebenso utopisches wie handhabbares Gegenprogramm an der enttäuschenden Entzauberung geschichtlicher Verheißungen bewähren, wie sie mit historischer Kritik verbunden sind. Das enge Wechselverhältnis von ›Geschichte‹ und ›Fortschritt‹ in der Moderne verlangt hohe Elastizität.

Im Zeichen der Verbindung von Kritik und Konstruktion, die mit den Stichworten ›Geschichte‹ und ›Fortschritt‹ angezeigt wird, stand auch die Ausbildung der neuen Disziplin der Religionsgeschichte. Im 17. Jahrhundert vorbereitet und im 18. Jahrhundert etabliert, gelangte sie im 19. Jahrhundert zu ihrer Blüte und erreichte mit dem Historismus ihren Zenit. In dieser Disziplin wurden die geschichtstheoretischen Denkweisen auf

dernem Geschichtsdenken und soll Löwiths Orientierung an einem zyklischen Denken nach antikem Vorbild legitimieren.

9 Prominentester Kritiker dieser Säkularisierungsthese ist H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main 1974, bes. 35 ff. Ders., »Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, hg. v. H. Kuhn u. F. Wiedmann, München 1964, 240–265. Vgl. auch W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, München 1976.

das Gebiet der Religion bezogen. Religion geriet zum geschichtlichen Phänomen mit eigenen Entwicklungslinien. Damit waren neben einer Fülle historisch-philologischer und kulturgeschichtlicher Erkenntnisse insbesondere zentrale methodische Veränderungen verbunden. Das an christlichen Überlieferungen entwickelte kritische und konstruktive Instrumentarium fand tendenziell auf dem Gesamtgebiet der außerchristlichen Religionen Anwendung. Zugleich wurde das Christentum in den Kosmos historisch fassbarer Religionsphänomene eingestellt. Damit erwiesen sich einfache Aufteilungen wie Christentum und Heidentum, wahre und falsche Religion, Gott und Götzen, heilige Offenbarung und bloßes Menschengemächte als unhaltbar. In abgemilderten Formen lebten sie indes weiter. Zu ihnen gehörten Versuche zu einer Arbeitsteilung zwischen Theologie und Religionswissenschaft mit unterschiedlichen Methoden und Zuständigkeiten zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen. Doch die Religionsgeschichte unterläuft diese Arbeitsteilung. Gleichwohl zeigte sich auch auf religionsgeschichtlichem Gebiet, dass theologische und geschichtsmetaphysische Fragen fortwirken. Kritische Religionsgeschichte und -wissenschaft beanspruchen Epoché in Geltungsfragen und geraten in Spannungen mit den Geltungsansprüchen ihrer Gegenstände – sofern sie sich nicht auf den äußeren Bereich von Tatsachensammlung und Philologie beschränken und ihm Geltungsneutralität unterstellen. Insbesondere aber haben maßgebliche religionsgeschichtliche Entwürfe die Fortschrittsfigur aufgenommen, um Entwicklungslinien hin zum Christentum als dem Ende und Gipfel der Religionsgeschichte zu konzipieren. Damit wurde die Religionsgeschichte selbst zum Ort der kaum entwirrbaren Spannungen von Kritik und Konstruktion, von Genesis und Geltung.

Klassische Fortschrittslinien zeigten sich in Versuchen der Ordnungsstiftung in der unübersichtlichen Vielfalt des religiösen Götterkosmos, etwa in Figuren teleologischer Ablösung des mythischen Pantheons durch den einen erhaben-transzendenten Gott.¹⁰ Das Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus wurde im Modell des Fortschritts gedacht, ebenso wie der Fortgang vom Mythos zum Logos als Inbegriff der Ersetzung sinnlich-anschaulicher Anteile an religiösen Symboliken durch abstraktere, »geistigere« Gehalte. Schemata von Wildheit zu Zivilisation, von Natur zu Kultur wurden in Entwicklungsreihen von roher Autorität, Aberglauben und blutrünstigen Kulturen zu Einsicht, Moralität und innerlichem Gottesdienst umgeschmolzen – bis hin zu Nachwirkungen in der diskursethischen Ablösung der bannenden Macht des Heiligen durch kritisierbare Geltungsansprüche.¹¹ Trotz vieler historischer Einzelkritiken von Fortschrittsfiguren konnte die neue Disziplin auf ihrem Zenit durch die Überzeugung charakterisiert werden, »daß in der Religionsgeschichte ein zusammenhängender Fortschritt erfolgt« – so der große Theoretiker der Religionsgeschichtlichen Schule in der Theologie, Ernst Troeltsch.¹² Über das Kriterium gibt es freilich unterschiedliche Vorstellungen. Während Troeltsch auf eine »innere Bewegung des göttlichen Geistes im menschlichen« abstellte, sich aber gleichwohl skeptisch zeigte gegenüber einem mit dem Christentum abgeglichenen »allgemeinen Begriff der Religion«, konnte Adolf von Harnack das mit historischen Methoden verstandene Christentum als Verste-

¹⁰ Vgl. F. W. Graf, *Missbrauchte Götter*, München 2009, bes. 41 ff.

¹¹ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1981, 119.

¹² E. Troeltsch, *Christentum und Religionsgeschichte*, a. a. O., 353.

henshorizont aller Religionen ansehen: »Wer diese [sc. christliche] Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.«¹³ Der Nestor der Religionswissenschaft, der Indologe Max Müller, insistierte indes darauf, dass gerade auch das Christentum in die Relativität des Kosmos verschiedener Religionen und ihrer Entwicklungen einzustellen sei: »Wer [nur] eine [sc. die christliche] Religion kennt, kennt keine.«¹⁴ Damit wurde gerade der relativierende Einbezug auch der christlich-religiösen Geltungsansprüche in die Kontingenz des Geschichtlich-Pluralen zum Fortschritt, nämlich der Einsicht in die faktische Pluralität von Religionen.

Die Verbindung von Religion und Geschichte ist kein neuzeitliches Phänomen. Zwar beanspruchen Religionen Wahrheiten, die dem relativierenden, in den Strudel des Vergleichs ziehenden, Wandel der Zeiten enthoben sind. Ewigkeit gehört zu den klassischen Themen von Religion, und Wahrheit besitzt eine Affinität zu ihr. Religiöse Deutungen des Geschichtsverlaufs sind daher vom überzeitlichen Standpunkt Gottes aus entworfen. Das gilt für die altindischen Brahman-Atman-Spekulationen, die allerdings den beseelten Kreislauf des Geschehens fokussieren, und die auf jüdisch-christlichem Boden entstandene Konzeption der Heilsgeschichte, die von der Schöpfung und dem Fall zielgerichtet zur Überwindung der Sünde im endgeschichtlichen göttlichen Reich führt. Die Heilsgeschichte stellt die geschichtlichen Ereignisse einschließlich ihrer schöpfungstheologischen

¹³ E. Troeltsch, ebd.; A. v. Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte (1901), in: Ders., Reden und Aufsätze, Bd. 2, Gießen 21906, 161–187; hier 168.

¹⁴ F. M. Müller, Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen, Straßburg 1874, 14. Im Original alles gesperrt.

Bedingung in eine Gesamtperspektive der Umkehr und Neuausrichtung ein, und die Geschichtsmächtigkeit Gottes bis hin zur eschatologischen Gegengeschichte schreibt die kosmologische Kraft des Schöpfers fort. Im Christentum konnte die göttliche Ökonomie auch Anhalt an nachbiblischen Ereignissen und Epochen finden.¹⁵ Tertullian bewertete das römische Friedensreich zu Augustus' Zeiten als Voraussetzung geschichtswirksamer Mission. Eusebius konnte die Weltgeschichte in verschiedene Abschnitte einteilen und dem Zeitalter Roms eine geradezu messianische Bedeutung zumessen. Die Weltgeschichte erhielt ein Gefälle zur Kirchengeschichte und wurde mit einer universalen göttlichen Pädagogik hin zum eschatologischen Ziel verglichen. Augustin hingegen verstand die Geschichte über den Gegensatz von Sünde und Gnade als von Gott geleiteten Weg zu ihm, der allerdings nicht geradlinig verläuft, sondern in eschatologischem Ringen des göttlichen und teuflischen Reiches, um schließlich die Auserwählten im ewigen Gottesreich zu sammeln. An antike Vorbilder einer Einteilung der Weltgeschichte in drei, gelegentlich auch mehr Zeitalter konnte die mittelalterliche joachitische Tradition anknüpfen, wobei das letzte Zeitalter in seiner Negativität zum Anzeichen des apokalyptischen Endes der Geschichte wird. Heilsgeschichtliche Deutungen implizieren durchaus polemische Kritik an geschichtlichen Vorgängen, die in das Modell von göttlicher Strafe und Umkehrmahnung eingebaut wird. Schon in der deuteronomistischen Geschichtssicht des Alten Testaments wurden machtpolitische Entwicklungen des Unterliegenden Israels unter die verschiedenen orientalischen Großmächte auf kultische Verfehlung und Sünde

¹⁵ Vgl. Ch. Meier, Art. Geschichte, *Historie II.*, a. a. O., 595–610; ders., Art. Fortschritt II., a. a. O., 353–363; R. Koselleck, Art. Fortschritt III., a. a. O., 363–371.

zurückgeführt, und das babylonische Exil erschien als läuternde Strafe. Der Gegensatz von Unheil und Heil, von Sünde und Gnade, von Schuld und Erlösung ist eine zentrale Deutungsfigur, die sich mit unterschiedlichen Periodisierungen oder Zeitansagen verbinden konnte. Beispiele sind geschichtstheologische Interpretationen der Eroberung der Hure Rom durch finstere Germanen, aber auch die Belagerung Wiens durch die Türken, wobei der Antichrist selbst den römischen Kirchenstaat anführte. Allerdings verstanden sich diese Zeitkritiken nicht als historisch-kritisch gesicherte Tatsachenfeststellungen, sondern als normative Urteile mit letzten, divinen Gründen. Ihre Darstellung im Gewand von göttlichem Handeln beanspruchte keine normative Epoché zur kritischen Erhebung von Tatbeständen. Sie ist Konstruktion – allerdings eine solche, die ihren konstruktiven Charakter zugleich in höherem Namen vergessen macht. Das unterscheidet Geschichtstheologie von Religionsgeschichte – jedenfalls auf den ersten Blick.

Auf den zweiten Blick ist die Unterscheidung schwieriger. Denn die Fundamente religionsgeschichtlicher und religionswissenschaftlicher Urteile sind keineswegs eindeutig. Das zeigt insbesondere die Religionskritik, die Religion auf etwas anderes zurückführen wollte. Projektionen des unaufgeklärten Geistes, ökonomische Klassenkonflikte und -interessen, soziale Spannungen oder psychologische Selbstmissverständnisse sind klassische Figuren der Religionskritik mit Auswirkungen auf die religionsgeschichtliche Begriffsbildung. Der Fortschritt wird dann aus der Religion heraus verlagert und zeigt sich in deren Überwindung. Das lässt umgekehrt die Frage aufkommen, ob Religion angemessen verstanden wird, wenn sie in die Koordinaten von Kultur und ihrer Geschichte eingezeichnet wird oder ob sie eine prinzipielle Kulturtran-

szendenz ausweist. Als einfacher Gegensatz ist diese Alternative indes abstrakt. Gerade die Fortschrittskategorie zeigt, dass es um konstruktive Spannungen zu tun ist. Unfreiwillig dokumentiert dies Richard Rothes modernistische Umformung der Heilsökonomie, nach der die Erfindungen von Dampfmaschinen und Schienenbahnen den Fortgang des Reichs Christi mehr als alle Dogmen von Nicäa und Chalcedon beschleunigen sollen.¹⁶ Diese Vorstellung erscheint schon darum abständig, weil sie die Sphären von Technik und Religion vermengt – so sehr gerade solche Vermengung Ausdruck des Zeitgefühls im 19. Jahrhundert gewesen sein mag. Kategorial zeigt sich daran, dass der Fortschritt seinen primären Ort in der Sphäre der Technik und ihrer naturwissenschaftlichen Grundlagen hat, weniger indes in der Religion. Technik ist unbestreitbar ein wesentlicher Bestandteil von Kultur. Es geht um Erfüllung menschlicher Zwecke durch kunstvolle Arrangements natürlicher Kräfte und Organisation. In einem weiten Sinn können die Begriffe der Technik und des Fortschritts darum auf größere Bereiche der Kultur ausgeweitet werden, etwa Kommunikation und Erkennen, Verkehr und Ökonomie, Verwaltung und Politik – also auf Bereiche, die nach Hegel der Sphäre der Sittlichkeit des objektiven Geistes angehören. Weniger passend scheint die Fortschrittsfigur für die Sphären des absoluten Geistes in Kunst und Religion¹⁷ – aber auch für die Sphäre des subjektiven Geistes als Beschreibung der mentalen Dispositionen des Menschen. Allerdings weisen die mentalen Vermögen Linien der Bildung und Entwicklung auf, die wiederum mit der sozialen Welt und ihren Techniken korrespon-

¹⁶ Vgl. R. Rothe, *Stille Stunden*, Bremen 1888, 340.

¹⁷ Die von Hegel im Kern als Philosophie verstandene ›Wissenschaft‹ würde heute ebenso dem objektiven Geist zuzurechnen sein.

dieren. Und dass Religion und Kunst Interferenzen zu der ökonomischen Verfassung oder der politischen Organisation des Gemeinwesens zeigen, sind empirisch gut belegte Einsichten der Soziologie. Wenn von Fortschritt in der Religion geredet wird, muss die Kategorie anschlussfähig sein zum Bereich des Subjektiven, das mit der objektiven, sozialen Welt in Wechselverhältnissen steht. Religion ist mithin gerade in ihrer inneren Transzendenz ein Element von Kultur.

Wenn Religion im Kontext menschlicher Kultur und ihrer historischen Entwicklung betrachtet wird, gilt sie menschlichem Erkennen prinzipiell als zugänglich – unbeschadet des Dunkels, in dem sich etliche Spuren verlieren. Historisch fassbares Geschehen ist den Gesetzen der Analogie und Korrelation unterworfen, nach denen Einzelereignisse in ihren Zusammenhang einzustellen sind und trotz aller historischen Einzigartigkeit auch aus der Perspektive veränderter Zeitläufte heraus in ihrer Wahrscheinlichkeit nachvollziehbar werden müssen. Religiöse Phänomene müssen sich als Resultate menschlichen Handelns und seiner sozialen Regeln und Interpretationen dechiffrieren lassen – allerdings so, dass gerade auch das, was religiös als unverfügbare Bedingungen und transzendierende Voraussetzungen von Handeln symbolisiert wird, thematisiert wird. Damit erwächst der Religionsgeschichte die Aufgabe, in den Koordinaten von Handeln und Kultur Kategorien für religiöse Phänomene zu entwickeln, die zugleich im Horizont der Spannung von Kontingenz und Teleologie von Geschichte stehen. Diese müssen Religion als Religion zugänglich machen und sie in ihrer Eigenart als Element von Kultur und ihrer historischen Bildung fassen. Dies verlangt Unterscheidungen verschiedener Dimensionen von Religion und ihre Zuordnung zu differenten Funktionen und Bereichen von Kultur. Wenn Religion

trotz der Wechselverhältnisse zu Momenten des objektiven Geistes keine nur objektive Größe ist, muss auch die Subjektivität des religiösen Bewusstseins thematisch sein. Gerade in der Moderne müssen Religion – wie auch die Kunst – durch das Nadelöhr des Subjektiven geführt werden. Damit ist ein Anker für die Fortschrittsfigur gegeben. Wie beim Fortschreiten Ziele anvisiert und in der Bewegung Strecken abgemessen werden, geht in die Beschreibung geschichtlicher Religionsphänomene perspektivische Beurteilung ein. Schon die Unterscheidung und Bestimmung von Religion ist relativ zur Perspektive, in der sie ergeht. Perspektivität ist selbst ein Moment reflektierter Geschichtsbetrachtung. Mit der schönen Formel von Chladenius gehört es zum klassischen Methodenarsenal aufgeklärter Historie, »Sehepunkte« zu beziehen, sie in ihren Kontext einzustellen und um deren Pluralität zu wissen. Religionsgeschichtliche Kategorienbildung und Phänomenerhellung implizieren perspektivische Beurteilung. Dabei wird immer auch das Spektrum zwischen »besser« und »schlechter«, »angemessener« und »unangemessener« bemüht. Die Differenzierung nach Grad schließt die Kontradiktion von »wahr« und »falsch« nicht aus. Gerade angesichts von Religionsphänomenen gilt Hegels Diktum, dass »[e]ine Geschichte ... ohne solche Beurteilung ... nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermärchen [ist], denn selbst die Kinder fordern in den Erzählungen ein Interesse«. ¹⁸ Fortschritt als Kategorie geschichtlichen Denkens ist eine klassische Gestalt solcher Beurteilung.

¹⁸ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, Theorie-Werkausgabe Bd. 10, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt am Main 1971, 349 f. (§ 549, Anm.).