

Lorenz Trein

Religion und Staat in der europäischen Religionsgeschichte

Zur historischen Sinnbildung einer Differenz
bei Jacob Burckhardt

Zusammenfassung: Der folgende Beitrag geht Verhältnisbestimmungen von Religion und Staat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts am Beispiel der Religionsgeschichtsschreibung von Jacob Burckhardt (1818–1897) nach. An der Schnittstelle von Religionswissenschaft, Historik und Historiographieggeschichte wird Geschichtsschreibung der Religion dazu als spezifische Form historischer Sinnbildung in den Blick genommen. Burckhardts Diagnose einer Veränderung des Staatsverständnisses verweist auf eine semantische Verhältnisbestimmung von Religion und Kirche, die Aufschluss über eine Verschiebung des Religionsverständnisses in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gibt. Darüber hinaus wird eine Ähnlichkeit zwischen Verhältnisbestimmungen von Religion und Staat im öffentlichen Religionsdiskurs der Gegenwart und in der Religionsgeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert aufgezeigt.

Abstract: Using the example of Jacob Burckhardt (1818–1897), this article examines how the historiography of religion in the 19th century discussed the relationship of religion and state. At the interface between the study of religion and metahistory the paper approaches historiography of religion as a process of “making historical sense” to investigate the constitution and formation of historical meaning. It argues that Burckhardt’s analysis of a changing perception of the state shows a semantic differentiation of religion and church and a shift in the notion of religion as used in the 19th century historiography. Furthermore, the investigation shows a similarity between recent discussions on religion, state and politics and their meaning in the historiography of religion.

Lorenz Trein, M.A.: Universität Basel, Religionswissenschaft, Nadelberg 10, CH-4051 Basel,
Email: lorenz.trein@unibas.ch

1 Einleitung

Verhältnisbestimmungen von Religion und Staat haben im öffentlichen Religionsdiskurs der Gegenwart und in der Religionsgeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert ähnliche Bezugspunkte.¹ Während in jüngster Zeit die Frage nach der kulturellen Identität Europas mit Blick auf ‚fremde‘ Religionen und durch spezifische Verhältnisbestimmungen der Begriffe Religion, Staat und Politik diskutiert wird, verweisen historische Sinnbildungen von Religion, Kirche und Staat als Kategorien der Religionsgeschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf eine Grenze der europäischen Religionsgeschichte, die mit dem Begriff Abendland angedeutet wurde.² Historiographische Verhältnisbestimmungen dieser Kategorien implizierten die Beobachtung einer Religionsform jenseits von Kirche, welche auf eine Transformation des Religionsverständnisses in der europäischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts verweist.

2 Ausgangsbeobachtungen

Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat wird im öffentlichen Religionsdiskurs der Gegenwart unterschiedlich verhandelt. Juristisch z. B. verweist sie auf die Diskussion der Rechtmäßigkeit von „Trauerbeflagung“ infolge des Ablebens von Papst Johannes Paul II., das „Neutralitätsgebot“ und die Tradition des Staatskirchenrechts in Deutschland sowie auf Forderungen nach einer verfassungskonformen Umsetzung religionspolitischer Ordnungsvorstellungen.³ Sie ist Bezugspunkt zeitgenössischer Entwürfe einer „Vision der Europäi-

1 Für kritische Anmerkungen danke ich Adrian Hermann und Markus Schweigkofler.

2 Vergleichbare „Ähnlichkeiten“ zwischen „heutigen westlich-säkularen Diskurse[n] über den Islam“ und „anti-katholischen Diskursen des 19. Jahrhunderts“ benennt José Casanova, „Religion, Politik und Geschlecht im Katholizismus und im Islam,“ in *Europas Angst vor der Religion*, Ders. (Berlin, 2009): 31–81, hier 31.64.

3 Thomas M. Pfefferle, „Staatliche Neutralität in Sachen Religion und Weltanschauung und Trauerbeflagung beim Tod religiöser Oberhäupter,“ in *Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen/Journal for the Study of Beliefs and Worldviews* 12 (2011): 411–424, hier 411.417. Der Jurist Pfefferle hält die „Trauerbeflagung“ im angesprochenen Fall für „rechtswidrig“ (423) und sieht in ihr einen Verstoß „gegen das Gebot staatlicher Neutralität in Sachen Religion und Weltanschauung“ (ebd.): „Wir leben nicht in der Katholischen Republik Deutschland, sondern in einem auch in religiösen Dingen pluralistischen Staat, der sich in Sachen Religion und Weltanschauung neutral zu verhalten hat. Aus diesem Grunde war auch die Beflagung öffentlicher Gebäude in Bayern anlässlich des Amtsantritts des neuen Papstes Joseph Ratzinger rechtswidrig. Die Aussage des Grundgesetzes ‚Es besteht keine Staatskirche‘

sierung des Islam“, welche die Idee einer „europäischen Leitkultur“ als „Werteorientierung“ verfolgt.⁴ Im Blick auf die Frage, „was [...] ‚der Islam‘“ sei und „wie [...] er zu einem Euro-Islam europäisiert werden“ könne, formuliert Bassam Tibi auf „religiöse[r] Grundlage“ ein „Bekenntnis zur zivilisatorischen Identität Europas“, die er vor dem Hintergrund eines zivilisationstheoretischen Konfliktszenarios zwischen Europa und der islamischen Welt als Grundlage einer spezifisch „europäischen Leitkultur“ verstanden haben möchte.⁵ Die „Trennung zwischen Religion und Politik“ wird als „Grundvoraussetzung“ dieser „Leitkultur“ benannt.⁶ Die 2006 ins Leben gerufene Deutsche Islam Konferenz artikuliert einen politischen Ordnungsdiskurs über Religion, Staat und Politik, der islambezogen einen spezifischen und dominanten Aussageraum markiert und „das muslimische Subjekt [konstituiert].“⁷ Die Frage, „wie sich der Islam in unserer offenen, freiheitlichen und pluralistischen Demokratie entwickeln“ könne, ist ebenfalls Gegenstand eines politischen Religionsdiskurses, der das Reden über den Islam entlang von Themen wie „Aufklärung“ oder „Trennung“ von „geistlicher und politischer Ordnung“ spezifisch strukturiert.⁸

darf nicht nur Fiktion sein. Eine entsprechende Staatstrauer beim Tod religiöser Persönlichkeiten ist daher künftig tunlichst zu unterlassen.“ (423–424) Einen Überblick zum Thema Verfassungsdiskurse und Religion in den USA und Europa gibt Christian Walter, „Verfassungsdiskurse: Religionen im säkularen Staat,” in *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. 2, Hg. Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad (Göttingen, 2009): 469–495.

4 Bassam Tibi, „Gibt es eine islamische bzw. islamistische Herausforderung an die Identität Europas? Ein Plädoyer für eine euro-islamische ‚Asabiyya‘ als Brücke und Leitkultur im Konflikt der Zivilisationen,” in *Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen/Journal for the Study of Beliefs and Worldviews* 6 (2005): 19–62, hier 21.32.37.

5 Bassam Tibi, „Gibt es eine islamische bzw. islamistische Herausforderung ...“, 39–40.

6 Bassam Tibi, „Gibt es eine islamische bzw. islamistische Herausforderung ...“, 40. Folgende Stichpunkte führt Tibi dort im Blick auf dieses „Bekenntnis“ auf: „Trennung zwischen Religion und Politik – Säkulare Demokratie – Individuelle (nicht kollektive) Menschenrechte – Säkulare Toleranz als Respekt vor Andersdenkenden und Andersgläubigen [...] – Zivilgesellschaft – Pluralismus, der die kulturelle Vielfalt mit einer Leitkultur der Werte und Spielregeln verbindet. Das ist kein Kulturrelativismus, weil Pluralismus mit einem Basis-Konsens über zentrale Werte einhergeht, d. h. Vielfalt nicht mit Relativierung gleichsetzt oder verwechselt.“

7 Levent Tezcan, *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz* (Konstanz, 2012), 17.

8 Wolfgang Schäuble, „Deutsche Islam Konferenz – Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft. Regierungserklärung (...) zur Deutschen Islam Konferenz (...) am 28.09.2006 in Berlin“, http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_110/nn_1318862/SubSites/DIK/DE/PressePublikationen/Reden/Reden/20060928-regerkl-dik-perspektiven.html (Zugriff: 29.07.2009). Ders., „Religion und Staat. Eingangsstatement (...) beim Hanns-Lilje-Forum 2007 am 27.03.2007 in Hannover“, http://www.deutsche-islamkonferenz.de/cln_117/nn_1319102/SubSites/DIK/DE/PressePublikationen/Reden/Reden/20070327-religionundstaat.html (Zugriff: 29.07.2009).

Die Frage nach dem Verhältnis von Religion, Staat und Politik markiert vor diesem Hintergrund gegenwärtig Referenzpunkte juristischer, religiöser und politischer Diskurse, die potentielle Gegenstände einer europäischen Religionsgeschichte der Gegenwart sind.⁹ Sie formulieren spezifische Vorstellungen davon, wie Religion und Staat rechtlich oder hinsichtlich des Begründungsversuchs einer europabezogenen „Leitkultur“ unter dem Stichwort „Euro-Islam“ in Beziehung gesetzt sein sollten.¹⁰ Der Europabegriff ist in diesen Verhältnisbestimmungen selbst Gegenstand einer europäischen Religionsgeschichte. Aufgrund der Gleichzeitigkeit seiner Verwendungen in politischen Identitäts- und kulturellen Selbstverständigungsdiskursen sowie als geschichts- und religionswissenschaftliche Kategorie ist er in ständiger Reflexion zu halten.¹¹ Auf den Kollektivsingulär Islam bezogen sind seine Unterscheidungen in der europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte keineswegs auf die Gegenwart beschränkt. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert haben wechselseitige Bezugnahmen der Begriffe Europa und Islam eine eigene Religionsgeschichte.¹²

Für die gegenwärtige interdisziplinäre Religionsforschung ist die Diskussion der Säkularisierungstheorie in ihren unterschiedlichen Varianten ein zentraler Kontext, um die Historisierung und Konzeptionalisierung der Frage nach dem Verhältnis von Religion, Staat und Politik voranzutreiben.¹³ Dass „Säkularität“ als Schlagwort „nicht nur“ auf einen wissenschaftlichen „Metabegriff“ verweise, „sondern“ einen „Wertbegriff“ artikuliert, der folglich ebenfalls in den Gegenstandsbereich einer europäischen Religionsgeschichte hineingehört, wurde jüngst in Anlehnung an Manuel Boruttas Aufsatz zur „Genealogie der Säkularisierungs-

9 Europäische Religionsgeschichte als historiographisches Problem der Religionswissenschaft diskutieren Bernadett Bigalke, Jeannine Kunert und Katharina Neef, „Europa als religionswissenschaftliches Feld. Europäische Religionsgeschichte revisited,“ in *Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen/Journal for the Study of Beliefs and Worldviews* 12 (2011): 317–342.

10 Bassam Tibi, „Gibt es eine islamische bzw. islamistische Herausforderung ...“, 40. Zum Verhältnis zwischen „Sein“ und „Sollen“ im juristischen Diskurs siehe Andreas von Arnould, „Was war, was ist – und was sein soll. Erzählen im juristischen Diskurs,“ in *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*, Hg. Christian Klein und Matías Martínez (Stuttgart, 2009): 14–50, hier 14.

11 Kritisch zur analytischen Verwendung des Europabegriffs Bernadett Bigalke, Jeannine Kunert und Katharina Neef, „Europa als religionswissenschaftliches Feld ...“, 339.

12 Verhältnisbestimmungen des Kollektivsingulärs Islam in der europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts geht der Verfasser in seinem Dissertationsprojekt nach, das zurzeit niedergeschrieben wird.

13 Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollack, Hg., *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik* (Berlin, 2012).

theorie“ argumentiert.¹⁴ Und im Blick auf außereuropäische Religionsgeschichten wird plädiert, die Frage nach dem Verhältnis von Religion, Staat und Politik „jenseits“ semantischer Engführungen „von Kirche und Staat“ zu konzeptionalisieren, indem ein „transkulturell einsetzbares Verständnis von Politik“ eingefordert wird.¹⁵

Ausgehend von diesen Beobachtungen zu gegenwärtigen gesellschaftlichen Aushandlungen der Frage nach dem Verhältnis von Religion, Staat und Politik in juristischen, politischen, religiösen und wissenschaftlichen Diskursen wird im Folgenden durch einen punktuellen Rückgriff auf die geschichtstheoretische Perspektive der historischen Sinnbildung gefragt, wie Religion, Kirche und Staat in der Religionsgeschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als historiographische Kategorien ins Verhältnis gesetzt wurden. Als Gegenstand und Aufgabe von Historik und Religionswissenschaft reflektiert historische Sinnbildung nicht nur die jeweiligen Interessen, Darstellungsformen und Blickwinkel von Religionsgeschichtsschreibungen im 19. Jahrhundert. Historische Sinnbildung reflektiert immer auch den historiographischen Blick auf diese Religionsgeschichtsschreibungen und damit die Perspektiven gegenwärtiger Historiographiegeschichten, gerade in ihrem Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Geschichts- und Religionsdiskursen der Gegenwart.¹⁶

Dieses Reflexionspotenzial kommt im Blick auf die hier vorgeschlagene Fragestellung in zweifacher Hinsicht zum Tragen. Einerseits als eine mit den einleitenden Bemerkungen angedeutete Sondierung gegenwärtiger gesellschaftlicher Verhältnisbestimmungen von Religion, Staat und Politik, zu denen sich eine religionswissenschaftliche Thematisierung ihrer Verhältnisbestimmungen

14 Bernadett Bigalke, Jeannine Kunert und Katharina Neef, „Europa als religionswissenschaftliches Feld ...“, 328–329. Vgl. Manuel Borutta, „Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne,“ in *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 36 (2010): 347–376.

15 Konrad Raiser, „Religion und Politik: Jenseits von Kirche und Staat,“ in *Postsäkular? – Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Hg. Friedrich Johanness (Stuttgart, 2010): 11–22, hier 17–18: „Im Blick auf das Verhältnis von Religion und Politik erweist sich das in der europäischen Tradition auf den Staat und die Ausübung von staatlicher Macht konzentrierte Verständnis von Politik als eine Begrenzung, die das Verständnis und den Zugang zu anderen Formen der Ordnung eines Gemeinwesens erschwert.“

16 Franziska Metzger, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert* (Bern/Stuttgart/Wien, 2011), 17: „Einer solchen [historiographiegeschichtlichen, L.T.] Perspektive liegt das Nachdenken darüber zugrunde, dass Geschichte der Geschichtsschreibung immer auch selbst gegenwärtige und vergangene Gesellschaft beschreibt. Sie hat zu bedenken, wie sie im Feld soziokultureller und theoretisch-geschichtsphilosophischer Diskurse ihrer eigenen Zeit situiert ist.“

ins Verhältnis zu setzen hat. Dies bedeutet nicht, gegenwärtige Semantiken der Begriffe Religion und Staat in historische Texte hineinzulesen, sondern das Interesse und die Perspektive einer religionswissenschaftlichen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat in Relation zu anderen ihr gewidmeten geschichts- und religionsbezogenen Diskursen der Gegenwart zu bedenken. Die angeführte Frage, wie Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik als wissenschaftliche Kategorien „jenseits“ semantischer Engführungen von „Kirche und Staat“ zu konzeptionalisieren sind,¹⁷ muss berücksichtigen, wie das Verhältnis von Religion, Kirche und Staat in der Religionsgeschichtsschreibung mit Blick auf eine europäische Religionsgeschichte und ihre Grenzen beschrieben wurde. Diese Berücksichtigung markiert das historiographische Problem und den Blickwinkel, unter dem historische Verhältnisbestimmungen von Religion und Staat am Beispiel von Jacob Burckhardt (1818–1897) und seiner Auseinandersetzung mit europäischer Religionsgeschichte als spezifische Form historischer Sinnbildung in den Blick genommen werden.

3 Historische Sinnbildung als Gegenstand und Aufgabe von Historik und Religionswissenschaft

Wenn im Folgenden historische Sinnbildung als Gegenstand und Aufgabe von Historik und Religionswissenschaft thematisiert sowie als Ausgangspunkt der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat in der Religionsgeschichtsschreibung Jacob Burckhardts herangezogen wird, ist eine Möglichkeit religionswissenschaftlicher Selbstbeschreibung angedeutet, die das Selbstverständnis der Religionswissenschaft in erster Linie nicht über die in aller Regel reflexartig artikulierte Frage nach ihren Differenzen zu den Theologien thematisiert.¹⁸ Obgleich theoretische Bezugnahmen auf die Historik in der Religionswissenschaft keine gänzlich neue Perspektive darstellen und im Blick auf ihre Wissenschafts- und Religionsgeschichte und das historiographische Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte bereits erprobt wurden,¹⁹ soll diese Perspektive erneut auf-

¹⁷ Konrad Raiser, „Religion und Politik ...“, 17.

¹⁸ Für eine einführende Abgrenzung von Religionswissenschaft und Theologie vgl. etwa Hartmut Zinser, *Grundfragen der Religionswissenschaft* (Paderborn, 2010), 21–27.

¹⁹ Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad, „Religionshistorische Sinnbildung: Wie der Hinduismus zur Weltreligion gemacht wurde,“ in *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, Dies. (München, 2003): 37–48. Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne* (München, 1997), 261–263. Burkhard

gegriffen, am Beispiel historischer Verhältnisbestimmungen von Religion und Staat bei Jacob Burckhardt weiterführend diskutiert und abschließend zu einem darüber hinausgehenden Ausblick gebracht werden.

Im dritten Teil seiner Historik bezeichnete Jörn Rüsen Geschichtswissenschaft als „formales Gerüst historischer Sinnbildungen“.²⁰ Während Johann Gustav Droysen (1808–1884) unterschiedliche „Formen der Darstellung“ von Geschichtsschreibung differenzierte und diese auf die „Motive der Forschung und des Forschers“ bezog, ist bei Rüsen im Blick auf die „Topik“ von einer „Typologie der historischen Sinnbildung“ die Rede.²¹ Einen zentralen Aspekt historischer Sinnbildung stellen Erzählungen und „das Erzählen als mentale Operation der Sinnbildung“ dar.²² Dieser Bezug auf ein „narrativistisches Paradigma“ ist nur ein Aspekt des Sinnbegriffs in seiner Verwendung bei Rüsen, indem „Sinnbildung“ konzeptionell auf „historische[s] Erzählen“ bezogen wird.²³ Die Kategorie „Sinn“ umfasst in diesem Zusammenhang die folgenden vier für historische Sinnbildung konstitutiven Aspekte: die „Wahrnehmung von Kontingenz und Zeitdifferenz“, die „Deutung des Wahrgenommenen durch narrative Verknüpfung“, die „Orientierung aktueller Lebenspraxis“ und die „Motivation von Handlungen“.²⁴

Gladigow, „Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen. Europäische Religionsgeschichte und historischer Sinn,” in *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Hg. Klaus E. Müller und Jörn Rüsen (Reinbek bei Hamburg, 1997): 353–372.

20 Jörn Rüsen, *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens* (Göttingen, 1989), 67. Die ersten beiden Bände lauten: Jörn Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft* (Göttingen, 1983) und Jörn Rüsen, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung* (Göttingen, 1986).

21 Johann Gustav Droysen, *Historik*, historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh, Bd. 1 (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977), 405: „Die Formen der Darstellung bestimmen sich nicht nach den erforschten Vergangenheiten, sondern aus Motiven der Forschung und des Forschers.“ Ebd. 425: „Die Historik umfaßt die Methodik des historischen Forschens, die Systematik des historisch Erforschbaren, die Topik der Darlegungen des historisch Erforschten.“ Im Anschluss werden „Formen der Darlegung“ unter dem Oberbegriff „Topik“ (445) genannt. Rüsen, *Lebendige Geschichte ...*, 15.39.

22 Jörn Rüsen, „Historisches Erzählen,” in *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Ders. (Köln/Weimar/Wien, 2001): 43–105, hier 53.

23 Jörn Rüsen, „Historisches ...“, 44.54. In seiner Historik werden Sinnbildung und Erzählen mit Blick auf den Begriff „Geschichtsbewußtsein“ verknüpft. Vgl. Jörn Rüsen, *Historische Vernunft ...*, 52–58. Erzähltheoretische Perspektiven in der Geschichtswissenschaft kontextualisiert Stephan Jaeger, „Erzählen im historiographischen Diskurs,” in *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*, Hg. Christian Klein und Matias Martínez (Stuttgart, 2009): 110–135.

24 Jörn Rüsen, „Historisches ...“, 54.

Historische Sinnbildung wird bei Rüsen im Kontext der Frage nach dem „Wissenschaftlichkeitsanspruch“ der Geschichte diskutiert.²⁵ Bereits im ersten Teil seiner Historik sind die im Kontext des Zusammenhanges von Erzählen und historischer Sinnbildung angedeuteten vier Aspekte des Sinnbegriffs als „disziplinäre Matrix“ und Erkenntnistheorie für die Geschichtswissenschaft unter den Stichworten „Interessen (interpretierte Bedürfnisse nach Orientierung in der Zeit)“, „Ideen (leitende Hinsichten auf die Erfahrungen der Vergangenheit)“, „Methoden (Regeln der empirischen Forschung)“, „Formen (der Darstellung)“ und „Funktionen (der Daseinsorientierung)“ mit Blick auf die Schnittstelle von „Lebenspraxis“ und „Fachwissenschaft“ skizziert.²⁶ Das Selbstverständnis einer sich wissenschaftstheoretisch von „Kunst, Religion und Ideologie“ differenziert beobachtenden Geschichtswissenschaft, die sich, dem Erbe Max Webers verpflichtet, eine „Sinnstiftungskompetenz“ untersagt, wird entlang einer Verhältnisbestimmung von „Sinnstiftung“ und „Sinnbildung“ beschrieben, wobei „Sinnstiftung“ dem Bereich der Religionen zugeordnet wird.²⁷ Eine im Akt sinnbezogener Erinnerungsarbeit begründete Orientierungskompetenz mit Blick auf ungelöste gesellschaftliche „Orientierungsprobleme der Gegenwart“ gesteht sie sich dennoch zu.²⁸

Historische Sinnbildung geht jedoch nicht in wissenschaftstheoretischer Selbstversicherung der Geschichte auf. Rüsens Frage nach dem Zusammenhang

25 Jörn Rüsen, „Historisches ...“, 62–67, hier 65.

26 Jörn Rüsen, *Historische Vernunft ...*, 29. Kritisch zur Unterscheidung von „Lebenspraxis“ und „Fachwissenschaft“ Franziska Metzger, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken ...*, 80–81.

27 Jörn Rüsen, *Lebendige Geschichte...*, 68–71, hier 70–71. Jörn Rüsen, „Historisches ...“, 76, Anm. 56. Vgl. Max Weber, „Wissenschaft als Beruf“, in *Wissenschaft als Beruf 1917/1919, Politik als Beruf 1919*, Ders., Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe Band I/17 (Tübingen, 1994): 1–23, 12: „Wer – außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden – glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den *Sinn* der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Weg man einem solchen ‚Sinn‘ – wenn es ihn gibt – auf die Spur kommen könnte? Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: *daß* es so etwas wie einen ‚Sinn‘ der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen! Und vollends: die Wissenschaft als Weg ‚zu Gott‘? Sie, die spezifisch gottfremde Macht? Daß sie das ist, darüber wird – mag er es sich zugestehen oder nicht – in seinem letzten Innern heute niemand im Zweifel sein.“ [Hervorhebungen im Original].

28 Jörn Rüsen, *Lebendige Geschichte ...*, 71: „In der Geschichtsschreibung kommt es nicht darauf an, Sinn zu stiften, sondern gestifteten Sinn zu erinnern, und dies auf eine Weise, die ihn als gestifteten mit dem ganzen Arsenal wissenschaftlicher Geltungssicherung (und das heißt natürlich auch: einschließlich der Sinnkritik durch Erfahrungskontrolle, Standpunktreflexion und Theoretisierung) zur Lösung der das Geschichtsbewußtsein bewegenden Orientierungsprobleme der Gegenwart befähigt.“

von Erzählen und historischer Sinnbildung deutet unterschiedliche Erzählformen als mögliche Gegenstände der Geschichtswissenschaft an, von der „Gedächtnisfeier“ und „Jubiläumsrede“ über die „Produktion und Rezeption historiographischer Texte“ bis zu „Ausstellungen“, „Spielen“, der „Alltagskommunikation“ und zum „Comic“.²⁹ Vor diesem Hintergrund hat die Rezeption dieser auf den Zusammenhang von Sinnbildung und Erzählen abzielenden geschichtstheoretischen Perspektive in der Religionswissenschaft bisher nur *einen* Gegenstand religionsbezogener historischer Sinnbildung berücksichtigt, wenn die Rezeptions- und Produktionsgeschichten ‚fremder‘ Religionen als Form „religionshistorische[r] Sinnbildung“ in den Blick genommen wurde.³⁰

Dass der Sinnbegriff selbst Gegenstand einer europäischen Religionsgeschichte ist, zeigt exemplarisch seine Verwendung als Reflexionsvokabel der Frage nach dem „Wesen des Christentums“ im frühen 20. Jahrhundert.³¹ Für Ernst Troeltsch (1865–1923) war der „Wesensbegriff“ auch ein „Idealbegriff“ des Christentums, und seine Bestimmung implizierte die Bezugnahme auf den „Sinn der Historie“:

„Der Sinn der Historie ist ja nirgends der, eine vergangene Welt einfach in der Erinnerung abzubilden. Denn abgesehen davon, daß dies nicht möglich wäre, wäre es auch leer und überflüssig. Das Verständnis der Gegenwart aus ihrem Gewordensein, die Uebersicht über die uns noch erreichbare und in ihrem Gesamtzusammenhange verstandene Erfahrung der Gattung oder doch wenigstens unseres Kulturkreises und Volkes, die daraus erwachsende historische Erziehung unseres Denkens und die durch sie zu gewinnenden Richtlinien für die Zukunft: das ist der Sinn der Historie.“³²

Für die Religionswissenschaft ist das Stichwort historische Sinnbildung in doppelter Hinsicht von Bedeutung. Zum einen verweisen die wissenschaftstheoretischen Überlegungen der Historik auf die grundsätzliche Frage, ob Religionswissenschaft eine vergleichbare „Grundlagenreflexion“ benötigt und leisten kann.³³ Beansprucht und impliziert Religionswissenschaft etwa eine Orientierungsdimension, wie sie die Historik artikuliert? Zum anderen verweist die sinntheoretische Verknüpfung von historischer Sinnbildung und Erzählen auf mögliche Gegenstände der Religionswissenschaft. In Anlehnung an Rüsens bisherige Rezeption

²⁹ Jörn Rüsens, „Historisches ...“, 56–59.

³⁰ Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad, „Religionshistorische Sinnbildung ...“, 37–48.

³¹ Ernst Troeltsch, „Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (1903),“ in *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Ders. (Tübingen, 1913): 386–451.

³² Ernst Troeltsch, „Was heißt ...“, 423.425.

³³ Vgl. etwa Břetislav Horyna, *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft. Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie* (Stuttgart, 2011), 36.

in der Religionswissenschaft und seine Differenzierungen des Sinnbegriffs kommen z. B. Texte der Religionsgeschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als spezifische Form historischer Sinnbildung in den Blick.

4 Zur historischen Sinnbildung von Staat und Religion in der Religionsgeschichtsschreibung Jacob Burckhardts

Historiographische Texte können als eine spezifische Form historischer Sinnbildung gelesen werden. Fragt man, wie Religion und Staat in der Religionsgeschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Kategorien ins Verhältnis gesetzt wurden, bietet Rüsens Differenzierung des Sinnbegriffs einen konzeptionellen Ausgangspunkt. Wie sich zeigen wird, entspricht dieser weitgehend dem bisherigen historiographiegeschichtlichen Interesse an der Bedeutung von Religion in Burckhardts Geschichtsschreibung.

Der sinntheoretische Aspekt „Wahrnehmung von Kontingenz und Zeitdifferenz“ verweist auf die jeweiligen Geschichts-, Zeit- und Religionsverständnisse, die spezifischen Interessen und Motivationen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Verhältnisbestimmungen von Religion und Staat in den Blick zu nehmen.³⁴ Er führt zu der Frage, inwieweit historiographische Verhältnisbestimmungen von Religion und Staat den religionsgeschichtlichen Blick spezifisch konfigurierten. Die „Deutung des Wahrgenommenen durch narrative Verknüpfung“ thematisiert Darstellungsformen und Praktiken der jeweiligen Religionsgeschichtsschreibungen. Was Rüsens „die Orientierung aktueller Lebenspraxis“ nennt, verweist auf mögliche Orientierungspotenziale von Geschichtsschreibung. Mit Blick auf Burckhardts Religionsgeschichtsschreibung wird im Folgenden die Aufmerksamkeit exemplarisch auf den ersten Aspekt dieses Sinnbegriffs gerichtet.

In seiner Vorlesung „Über das Studium der Geschichte“ hatte Burckhardt unter dem Stichwort „Die Cultur in ihrer Bedingtheit durch die Religion“ einen Blick auf die Geschichte des Christentums in seinem Verhältnis zur „römische[n] Cultur“ geworfen.³⁵ Seine Bemerkung, dass „die vereinte Macht von Staat und

³⁴ Zu diesem Absatz Rüsens, „Historisches ...“, 54.

³⁵ Jacob Burckhardt, „Über das Studium der Geschichte,“ in *Aesthetik der bildenden Kunst. Über das Studium der Geschichte. Mit dem Text der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ in der Fassung von 1905*, Ders., aus dem Nachlass hg. von Peter Ganz (= Jacob Burckhardt Werke, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 10), (München/Basel, 2000), 129–347, hier 205–206.

Religion [...] die Cultur im Zaum“ halte und „schon der *Inhalt* einer Religion, ihre Lehre, der Cultur [...] Schranken“ anweise, ist folgenden Beobachtungen vorangestellt:

„So fing das Christenthum an, die römische Cultur nicht bloß zu durchdringen, sondern sie zu ersetzen; im IV. Jahrhundert ist nicht nur die Kircheneinheit der Reichseinheit überlegen, sondern die Kirche verdrängt fast alle andere Literatur; wir erfahren fast nichts mehr von den profanen Gedankenkreisen; die Ascese färbt äußerlich das ganze Leben; Alles stürzt sich in die Klöster; die gebildete alte Welt (auch vom Staat übel gequält) scheint ehelos ausleben zu wollen. Kirche und Barbaren führen allein das Wort. Hierarchien sind die mächtigsten Personen, Cultus und Dogmenstreit, selbst im Volk die Hauptbeschäftigung. Doch hatte die Cultur dabei das unaussprechliche Glück, daß Staat und Kirche nicht in ein erdrückendes Eins zusammenrannen [Anm.: d. h. im Abendlande nicht, in Byzanz allerdings bis zu einem gewissen Grade.], und daß dann die Barbaren weltliche, zunächst meist arianische Reiche errichteten.“³⁶

Kontrastierend dazu liest sich das Kapitel über „Sitte und Religion“ in Burckhardts Renaissancebuch als Entstehungsgeschichte einer „individuellen Religion“, die als Differenz zur „ausgearteten, tyrannisch behaupteten Kirchenlehre“ und „Beweis“ dafür, „daß der europäische Geist noch am Leben sei“, beschrieben wird, wobei für die europäische Religionsgeschichte der Renaissance spezifische Formen von „Religiosität“ benannt werden.³⁷

Burckhardts historiographischer Blick ist einer spezifischen Perspektive auf die europäische Religionsgeschichte geschuldet, welche durch historiographische Verhältnisbestimmungen der drei „Potenzen“ „Staat, Religion und Cultur“ strukturiert ist.³⁸ Spezifische Verwendungen des Religionsbegriffs sind dabei in Differenz zu einem affirmativen Kulturbegriff geführt. Die Symbiose von Religion und Staat wird im kulturgeschichtlichen Blick als Gegenbegriff zur „Potenz“ Kultur aufgebaut, welche Burckhardt als „unaufhörlich modificirend und zersetzend auf die beiden stabilen Lebenseinrichtungen“ Religion und Staat wirkend skizziert.³⁹

Seine Beobachtungen zu den historisch „vielfachen Wechselbedingungen zwischen Staat und Religion“ bezieht Burckhardt auch auf das „Problem unserer Zeit“, die Frage nach der „Trennung von Staat und Kirche.“⁴⁰ Seine Diagnose

³⁶ Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 206. [Hervorhebung im Original].

³⁷ Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (1860) (= Jacob Burckhardt. *Gesammelte Werke*, Bd. III), (Basel/Stuttgart, 1978), 291–385, hier 339.

³⁸ Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 161.

³⁹ Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 180.

⁴⁰ Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 217. Vgl. Jacob Burckhardt, *Historische Fragmente*. Aus dem Nachlass gesammelt von Emil Dürr, mit Noten von Michael Bischoff (Nördlingen, 1988), 280–281.

einer Veränderung des Staatsbegriffs war auch von der Frage nach dessen Verhältnis zur Kirche getragen und zeigt, dass die Relation von Religion und Staat dabei impliziert und bezeichnend war:

„Zu gleicher Zeit hat der Begriff des Staates von oben, von den Herrschenden her, und von unten, von den Bevölkerungen her eine Veränderung erfahren, welche den Staat nicht mehr zum Gefährten der Kirche tauglich macht; sodaß es dem Religionsbegriff nichts hilft wenn er derselbe bleibt, sobald der Staatsbegriff nicht mehr derselbe ist [...]“.⁴¹

Diese Veränderung des Staatsbegriffs verweist für Burckhardt etwa auf die staatliche Garantie von „gleichmäßige[m] Recht“ hinsichtlich „Staatsbürger‘ verschiedener Confessionen“ oder der Unterstützung von „Staatskirchen“ und „Staatsreligionen“, während er im Blick auf die Veränderung des Staatsbegriffs seitens der „Bevölkerungen“ festhält, dass „es mehr und mehr die Cultur (im weitesten Umfang des Wortes)“ sei, „welche an die Stelle der Religion tritt sobald es sich darum handelt, wer den Staat bedingen“ solle.⁴² Gleichzeitig sieht Burckhardt die Möglichkeit einer offen gehaltenen Zukunft der Kirchen, wenngleich das Christentum im Blick auf „Forschung und Philosophie“, „Moral“ und „Weltleben“, in seinem „neuere[n] Verhältniß [...] zur Cultur“ als dem Wandel unterworfen beschrieben wird.⁴³

Burckhardts Diagnose einer „allgemeinen Crisis des europäischen Staatsbegriffes“ im 18. und 19. Jahrhundert verweist in einem Aspekt auf das Verhältnis von Religion und Kirche.⁴⁴ Die „Crisis des Staatsbegriffs“ wird durch historiographische Verhältnisbestimmungen der Kategorien Staat, Religion und Kultur beschrieben.⁴⁵ In diesem Zusammenhang verweist Burckhardt auf eine Religionsform jenseits von Kirche: „Die Kirche erscheint nur noch als irrationales Element; man will die Religion aber ohne sie.“⁴⁶ Gleichzeitig hält er eine „Steigerung der Religiosität“ fest, wobei diese „an sich keineswegs in Antagonismus mit der Cultur gedacht [...] werden“ müsse.⁴⁷

Vergleicht man diese Passagen mit seinen Beobachtungen zum neueren Verhältnis von Christentum und Kultur, stellt sich die Frage, wie Burckhardt Religion jenseits einer Engführung von Kirche, Christentum und Staat begriff.⁴⁸ Sie deuten

41 Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 217.

42 Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 217–218.

43 Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 217–218.237–239.

44 Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 230.

45 Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 224.

46 Vgl. ebd., Anm. 4.

47 Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 226.

48 Jacob Burckhardt, „Über das Studium ...“, 237–239.

eine Verschiebung des Religionsverständnisses in der europäischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts an. Die Forschungsgeschichte zu Burckhardt lässt sich in diesem Zusammenhang als Suche nach einer biographischen Antwort auf die Frage nach seiner eigenen und eigentlichen Religion lesen.⁴⁹ Burckhardts Studium und seine Auseinandersetzung mit theologischen Fragestellungen ist forschungsgeschichtlich insbesondere mit Blick auf das Verhältnis von Theologie und Geschichte von Interesse gewesen. Obwohl sich Burckhardt von der Theologie distanziert habe, könne das spannungsreiche Verhältnis von „historischer Forschung“ und „religiösem Sinn“ biographisch, werk- und historiographiegeschichtlich nicht einseitig aufgelöst werden.⁵⁰

„Bildungsreligion“ und „Geschichtsreligion“ sind Begriffe der Geschichtswissenschaft, mit welchen die Spur ihrer eigenen Religionsgeschichte von der Spätaufklärung bis ins frühe 20. Jahrhundert historiographiegeschichtlich beschrieben wird, einer Religion, die mit Max Weber an ein vorläufiges Ende gekommen sei.⁵¹ Religion wird dabei theologisierend enggeführt als christliche „Privatreligion“ oder als etwas „den Menschen unbedingt Fordernde[s], [...] ihn absolut Angehende[s]“ verstanden, das, etwa bei „Ranke, Droysen oder Meinecke“ in der Rede von „Gott, dem ‚Göttlichen und Ewigen‘ oder dem ‚Absoluten‘ als Ziel historischer Erkenntnisbemühung“ zum Ausdruck komme.⁵² Historiographiegeschichtlich ist hinsichtlich des „Historismus“ in diesem Zusammenhang „von der Verschränkung zweier Wahrheitsdiskurse“ die Rede, von „einem empiri-

49 Alfred v. Martin, *Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum* (München, 1942), 13.

50 Thomas Albert Howard, *Religion and the Rise of Historicism. W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* (Cambridge, 2000), 140–147, hier 141.

51 Dirk Fleischer, „Geschichtswissenschaft und Sinnstiftung. Über die religiöse Funktion des historischen Denkens in der deutschen Spätaufklärung,“ in *Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*, Hg. Horst Walter Blanke, Dirk Fleischer (Waltrop, 1991): 173–201, hier 200–201: „Die Bildungsreligion, die vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Glaubenssystem der Gebildeten entstanden ist, bewirkte eine Individualisierung und Subjektivierung des Glaubens. [...] Die Bildungsreligion ist Ausdruck einer inneren Emanzipation von der Kirche und ihrer Vermittlung des Heils, ohne daß damit allerdings das Christentum als solches in Frage gestellt werden sollte.“ Wolfgang Hardtwig, „Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht,“ in *Historische Zeitschrift* 252 (1991): 1–32 hier 1: „Geschichtsreligion“ heißt bei Hardtwig, dass „Geschichtsmetaphysik und Erkenntnislogik [...] im deutschen Historismus des 19. Jahrhunderts explizit und bewußt miteinander verschmolzen wurden.“

52 Dirk Fleischer, „Geschichtswissenschaft und Sinnstiftung ...“, 200. Wolfgang Hardtwig, „Geschichtsreligion ...“, 2.

schen und einem auf Transzendenz ausgerichteten geschichtsphilosophischen.⁵³ Burckhardts Geschichtsschreibung verweise auf eine „Kulturreligion“, die sich auch biographisch verorten lasse, wobei sein Verständnis von „Kunst“ Aspekte einer „religiösen Heilssoteriologie“ aufweise: „Innerhalb der Kunst als einem Phänomen der Kultur lebt für Burckhardt ein Rest religiöser Ewigkeitsvorstellungen und Erlösungshoffnungen fort; durch sie wandern Elemente eines ehemals Transzendenten in den Kosmos einer innerweltlich gewordenen Kultur ein.“⁵⁴ Trotz seiner Kritik am Geschichtsbegriff zeichne sich sein „Geschichtsdenken“ durch „eine metaphysische Dimension“ aus.⁵⁵

Burckhardts Verweis auf eine Verschiebung des Religionsverständnisses in der europäischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts, die eine Form der Religion jenseits von Kirche andeutet, hatte einen Bezugspunkt in seiner Frage nach dem vergangenen und gegenwärtigen Verhältnis von Religion und Staat, die kategorial in Relation zu Kultur bestimmt zentrale Koordinaten („Potenzen“) seiner Geschichtsschreibung waren. Historiographiegeschichtlich hat man diese Verschiebung bislang weitgehend auf einer werkgeschichtlichen und biographischen Ebene verortet. Konzeptionell ist diese Perspektive Ausdruck eines mit dem Stichwort der historischen Sinnbildung angezeigten geschichtstheoretischen Blicks, der nach Relationen zwischen Werk, Autor und Biographie fragt, wobei sinntheoretisch die jeweilige „Gegenwartserfahrung“ einen zentralen analytischen Bezugspunkt darstellt.⁵⁶

Diskurstheoretische Ansätze, die historiographiegeschichtlich zunehmend aufgegriffen werden, lassen sich dagegen als Problematisierung einer konzeptio-

53 Franziska Metzger, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken ...*, 129.

54 Friedrich Jaeger, *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber* (Göttingen, 1994), 101. Vgl. Hardtwig, „Geschichtsreligion ...“, 4.

55 Franziska Metzger, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken ...*, 189.193.

56 Friedrich Jaeger, *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung ...*, 102: Die „persönliche Gegenwartserfahrung vom Ende des Christentums als einer überzeugenden Sinntradition und als Artikulationsform eines überlieferten Erlösungsversprechens bedeutete für Burckhardt einen einschneidenden Kulturbruch mit der Folge weitgehender Orientierungslosigkeit. Aus dieser Erfahrung einer in ihrer Sinnsubstanz erschütterten Gegenwartskultur erwuchs Burckhardts Glaube an die ‚heilende Kraft‘ der Kunst sowie an eine die Zerrissenheit des modernen Menschen vergegenwärtigende Kulturgeschichte, welche die einzelnen Transzendierungsleistungen des menschlichen Geistes historisch erinnert und ihren Verlust innerhalb des geschichtlichen Aufstiegs einer zweckrationalisierten Kultur zur Darstellung bringt.“ Vgl. Jörn Rüsen, „Historisches ...“, 54–55: „Historischer Sinn meint im Weltbezug eine erfahrungsgestützte, handlungsorientierende und -motivierende Vorstellung des Zeitverlaufs der menschlichen Welt.“

nellen Engführung der Begriffe „Erfahrung“, „Autor“ und „Werk“ lesen.⁵⁷ In der Historiographieggeschichte wurde etwa vorgeschlagen, „Verwissenschaftlichung“ und „Professionalisierung“ von Geschichte als „Diskurse der Wissenschaftlichkeit“ in den Blick zu nehmen.⁵⁸ Wie Burckhardts Beobachtung einer Verschiebung der Religionssemantik in der europäischen Religionsgeschichte in eine Diskursgeschichte der Wissenschafts- und Religionsverständnisse eingeschrieben werden kann, ist als abschließende Frage festzuhalten. Sie muss berücksichtigen, ob der Sinnbegriff im Rahmen einer an der Schnittstelle von Religionswissenschaft, Historiographieggeschichte und Diskurstheorie weiter auszuführenden Perspektive auf Religionsgeschichtsschreibungen und ihre Religionsgeschichte über Anschlusspotenzial verfügt.⁵⁹

5 Abschluss und Ausblick

Verhältnisbestimmungen von Religion und Staat sind in der Religionsgeschichtsschreibung bei Jacob Burckhardt als Differenz strukturiert, die Teil einer historiographischen Typologisierung von Relationen zwischen den Kategorien Kultur, Staat und Religion ist. Seine Frage nach dem vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Verhältnis von Religion, Kirche und Staat zeigt einen zeitgenössischen Wandel von Religion an. Begrifflich steht der Hinweis auf diesen Wandel einerseits im Kontext der Beobachtung einer Verschiebung des Staats- und Religionsverständnisses, die eine zunehmende Trennung von Kirche und Staat andeutet, andererseits im Kontext des Verweises auf eine zeitgenössische Auffassung von Religion, die sich in Abgrenzung von der Kirche thematisierte. Historiographisch scheint die Frage nach einer zukünftigen Religion vor diesem Hintergrund offen gehalten worden zu sein. Inwieweit sinntheoretisch begründete und werkbiographisch umgesetzte Perspektiven ausreichen, um Verständnisse von Religion in den Religionsgeschichtsschreibungen und der europäischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts angemessen erfassen zu können, ist mit Blick auf die zunehmende Rezeption diskurstheoretischer Perspektiven auch in der Religionswissenschaft weiter zu diskutieren.

Historiographische Texte sind nur *eine* Form historischer Sinnbildung. In der Religionswissenschaft war die Rezeption dieser geschichtstheoretischen Perspektive bisher von einem Interesse an der eigenen Wissenschafts- und Religions-

57 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (1969) (Frankfurt a.M., 1981), 35–38, hier 38.

58 Franziska Metzger, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken ...*, 73.

59 Vgl. Franziska Metzger, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken ...*, 25.

geschichte geleitet und von der Frage, inwieweit Diskussionen um den Sinn von Geschichte selbst als Gegenstand einer europäischen Religionsgeschichte in den Blick genommen werden können. Dass historische Sinnbildung Formen jenseits historiographischer Texte hat, die auf unterschiedlichen Ebenen untersucht werden können, ist bei Rösen bereits angedeutet. Am Beispiel einer Erzählung aus Südafrika argumentiert er, dass die Analyse keinesfalls auf eine inhaltliche Ebene beschränkt bleiben müsse: Es gehe „nicht um die Inhalte dieser Erzählung, sondern um ihre *Form*, um die kommunikative Sprachhandlung des historischen Erzählens.“⁶⁰

Der Sinnbegriff bietet neben seiner angeführten geschichtstheoretischen Bedeutung bei Rösen gerade aufgrund seiner unterschiedlichen Verwendungsweisen⁶¹ vielfältige Anknüpfungsmöglichkeiten für die Religionswissenschaft. „Religiöse Sinnbildung“ wird etwa im Kontext der Biographieforschung in Anlehnung an wissenssoziologische und systemtheoretische Verwendungen des Sinn- und Religionsbegriffs funktionalistisch als Form von „Kontingenzbewältigung“ beschrieben oder als Modus pietistischer „Produktion von Erbauungsliteratur“ benannt.⁶² Konversionstheoretisch ist ein spezifischer Fragehorizont dabei auf den „*Zusammenhang* [...] zwischen der religiösen Berufungserfahrung des Gläubigen und der Darstellung des eigenen Lebens im Lichte dieser Erfahrung“ gerichtet.⁶³ Darüber hinaus lassen sich Religionsgeschichtsschreibungen oder Konversionserzählungen unter erzähltheoretischen Vorzeichen auf das Konzept der „Wirklichkeitserzählungen“ und Verhältnisbestimmungen von „*faktualen* und *fiktionalen* Texten“ beziehen.⁶⁴ Diese Stichworte und Perspektiven deuten konzeptionelle

60 Jörn Rösen, „Historisches ...“, 55. [Hervorhebung im Original].

61 Vgl. als Überblick Daniel Fulda, „Sinn und Erzählung – Narrative Kohärenzansprüche der Kulturen,“ in *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1, Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Hg. Friedrich Jaeger und Burckhard Liebsch (Stuttgart, 2004): 251–265. Rösens Verwendung des Sinnbegriffs und sein Hinweis auf „Interessen“ und „Ideen“ als Ausgangspunkte historischer Sinnbildung verweisen auf Max Webers Wissenschaftslehre. Jörn Rösen, *Historische Vernunft ...*, 25–26. Max Weber, „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904),“ in *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Ders., hg. und eingeleitet von Michael Sukale (Stuttgart, 1991), 21–101, hier 61–62.

62 Rose Kaufmann, *Zu Hause in der Fremde. Bewältigung einer Flucht durch religiöse Sinnbildung. Die Beziehungsmuster einer Familie aus Irak als Untersuchungsgegenstand einer lebensweltorientierten Biographieforschung* (Würzburg, 2007), 28–42 und Magnus Schlette, *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen. Zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus* (Göttingen, 2005), 165.

63 Magnus Schlette, *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen ...*, 167. [Hervorhebung im Original].

64 Christian Klein und Matías Martínez, „Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens,“ in *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen*

Bezugspunkte für eine Historisierung von Religion mit Blick auf spezifische Erzählformen historischer Sinnbildung an. Wie Religion in historischen Sinnbildungen jeweils verortet und beschrieben werden kann, ist eine zentrale Frage für die Religionswissenschaft.

nicht-literarischen Erzählens, Hg. Dies. (Stuttgart, 2009): 1–13, hier 1–5. [Hervorhebungen im Original]. Zu Konversionserzählungen im selben Band der Beitrag von Andreas Mauz, „In Gottesgeschichten verstrickt. Erzählen im christlich-religiösen Diskurs“, 192–216, hier 195–198.