

**Universität Leipzig**

**Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften**

**Religionswissenschaftliches Institut**

## **Bernhard Varenius (1622-1650)**

### **Pionier einer vergleichenden Religionswissenschaft?**

Abschlussarbeit im Fach Religionswissenschaft zur Erlangung des Akademischen Grades Master of Arts (M. A.)

vorgelegt von:

Martin Prell

Erstgutachter: Prof. Dr. Christoph Kleine

Zweitgutachter: Dr. Heinz Mürmel

Bearbeitungszeitraum: von 01/14 bis 07/14

Eingereicht am 22.07.2014

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Forschungsstand zu Pionieren (vergleichender) Religionswissenschaft und der Person Bernhard Varen.....	2
3. Bernhard Varen – Leben und zeitgenössischer Kontext.....	5
4. Bernhard Varens ‚kurzer Religionsbericht‘.....	7
4.1. Der Religionsbericht in seinem Publikationskontext – ein Supplement?.....	8
4.1.1. Die Lebensumstände.....	8
4.1.2. Die ethnologischen Schriften Varens und deren enger Bezug.....	9
4.1.3. Die Japanbeschreibung quellenanalytisch.....	13
4.1.4. Der Traktat quellenanalytisch.....	18
4.2. Der Religionsbericht quellenanalytisch.....	20
4.2.1. Allgemeines zu Aufbau und Inhalt.....	20
4.2.2. Der systematische Teil.....	21
4.2.3. Der kompilatorische Teil.....	24
4.2.3.1. Europa (die ‚geoffenbarten Religionen‘).....	24
4.2.3.2. Asien (das ‚Heidentum‘).....	29
I. China.....	29
II. Indien.....	32
a) Der Gewährsmann Pedro Teixeira.....	32
b) Der Gewährsmann Johan van Twist.....	33
III. Perser in Indien.....	36
IV. Afrika und Amerika.....	37
4.3. Zwischenergebnis.....	40
5. Aspekte „nichtprofessionalisierter Religionswissenschaft“ des 17. Jahrhunderts.....	48
5.1. Der Idolatriediskurs.....	48
5.1.1. Altbekannte und neue ‚Heiden‘.....	48
5.1.2. Der Beginn und die Ursachen des ‚Heidentums‘ und der Idolatrie.....	50
5.1.3. Offenbarung und natürliche Gotteserkenntnis.....	54
5.1.4. Ergebnis: Varens bewusste Verortung außerhalb des Idolatriediskurses.....	56
5.2. Der Vergleich gegenwärtiger Religionen.....	61
5.2.1. Die ‚geoffenbarten Religionen‘ Europas und das Primat des Besonderen.....	63
5.2.2. Die ‚heidnischen Religionen‘ am Beispiel Asiens und die Problematik der Nennung von Analogien zum Christentum.....	64
5.2.3. Die Beurteilung des Religionsvergleichs im Religionsbericht im Kontext seiner Zeit – vom Besonderen zum Allgemeinen.....	66
5.2.4. Der latente Vorwurf der Blasphemie/Häresie - Passivität als Verteidigungsstrategie?.....	71
5.3. Kategorisierung und Klassifizierung/Typologisierung.....	74
5.3.1. Vergleichskategorien.....	74
5.3.2. Die methodologische und religionswissenschaftliche Bedeutung von Religionstypologien und deren Forschungsstand.....	75
5.3.3. Varens Typologie der Religionen.....	78
6. Fazit: Charakteristiken eines Pioniers vergleichender Religionswissenschaft des 17. Jahrhunderts und Bernhard Varens periphere Verortung.....	84
7. Literatur- und Quellenverzeichnis.....	97

## 1. Einleitung

Vor nunmehr über 100 Jahren wiederentdeckte Hans Haas Bernhard Varen<sup>1</sup> als einen „Pionier der vergleichenden Religionsforschung“<sup>2</sup>. Er bezieht diese Würdigung in erster Linie auf ein Kompilationswerk Varens aus dem Jahr 1649, in dem dieser aus diversen Reiseberichten Informationen über die verschiedenen Religionen der Welt seiner Zeit zusammentrug (fortan: Religionsbericht)<sup>3</sup>. In seinem Aufsatz ist es Haas wichtig, ihn noch vor den englischen Geistlichen Alexander Ross (1590-1654) und dessen Werk „Pansebeia“ von 1653<sup>4</sup> gesetzt zu wissen, werde dieser doch gemeinhin und insbesondere von den Engländern als „der eigentliche Begründer der vergleichenden Religionsforschung“<sup>5</sup> gehalten. Und es ist dieses Urteil Haas', welches in der vorliegenden Arbeit – in zeitlich angepasstem Wortlaut –<sup>6</sup> hinterfragt werden soll.

Nun ist es selbstredend, dass im 17. Jahrhundert noch nicht von professionalisierter oder akademischer Religionswissenschaft gesprochen werden kann, deren Paradigmen sich erst im 19. Jahrhundert mit Friedrich Max Müller (1823-1900) zu etablieren begannen. Varen an modernen Kriterien religionswissenschaftlichen Arbeitens zu messen, wäre daher wenig zielführend. Doch wie kann dann eine Bewertung Varens gelingen? Sie muss durch den Vergleich dieses Mannes und seines Religionsberichtes mit etablierten zeitgenössischen Pionieren und deren Werke und eine Einordnung in den historischen Kontext erfolgen. Die Beurteilung geschieht dabei anhand ausgewählter Aspekte, die als wichtige Charakteristiken einer „nichtprofessionalisierten Religionswissenschaft“<sup>7</sup> Mitte des 17. Jahrhunderts konstatiert werden. Im Speziellen bedeutet dies, dass Varens Religionsbericht unter den Aspekten Idolatriediskurs, interreligiöser Vergleich sowie Kategorisierung und

---

1 Da insbesondere die Genitivform der latinisierten Namensschreibung oft etwa holprig klingt, soll vor allem die deutsche Schreibweise „Bernhard Varen“ verwendet werden. In der Forschungsliteratur werden ebenfalls beide Schreibweisen verwendet.

2 Vgl. Haas, Hans: Bernhardus Varenus. Ein Pionier der vergleichenden Religionsforschung. In: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 25, Nr. 1 (1910), 1- 13.

3 Siehe zum genauen Titel und weiteren Angaben Anm. 30.

4 ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ: Or a View of All Religions in the World: with several Church-Governments, from the Creation, to this Times. Together with a Discovery of All Known Heresies, in All Ages and Places, throughout Asia, Africa, America, and Europe. By A.R. London: James Young for John Saywell, 1653. Die Untersuchungsgrundlage dieser Arbeit bildet die erweiterte Version von 1655. Vgl. zu Ross selbst und zur Pansebeia und deren Auflagen Glenn, John: A Critical Edition of Alexander Ross's 1647 *Mystagogus Poeticus, or the Muses Interpreter*. New York und London 1987, 1-59 sowie 626-628.

5 Haas, Pionier, 3.

6 Der Begriff Religionswissenschaft als Disziplinbezeichnung soll hier synonym zum anachronistischen Begriff Religionsforschung verstanden werden, meint aber letztlich dasselbe. Auch Hans Haas verwendet ihn offensichtlich als funktionales Äquivalent.

7 Zum Begriff der nichtprofessionalisierten Religionswissenschaft als Vorphase der disziplinären Religionswissenschaft vgl. Mulsow, Martin: Die Thematisierung paganer Religionen in der Frühen Neuzeit. In: Christoph Bultmann u.a. (Hg.): Religionen in Nachbarschaft: Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte. Münster 2012, 109-123, hier 110-113.

Klassifizierung/Typologisierung analysiert und vergleichend bewertet wird. Neben zeitgenössischen Gelehrten Varens wie John Selden (1584-1654), Herbert of Cherbury (1583-1648) oder Gerhard Vossius (1577-1649), die bereits vor Varen bedeutende präreligionswissenschaftliche Werke vorgelegt hatten, soll hier vor allem eine Person als Referenzpunkt dienen: der oben genannte Alexander Ross und dessen bedeutendstes Werk „Pansebeia“. Wie Varen sammelte auch dieser darin das verfügbare Wissen zu den damals bekannten Religionen der Welt aus Autopsieberichten Reisender der Frühen Neuzeit. Bis 1780 erschien es in mehr als 70 Auflagen und wurde in Französisch, Deutsch und Holländisch übersetzt. Es wird auch als das „erfolgreichste englischsprachige Buch des 17. Jahrhunderts zu den Religionen der Welt“<sup>8</sup> bezeichnet. Dieser Vergleich ist umso spannender, als Varens Religionsbericht meist zusammen mit Alexander Ross' Schrift publiziert wurde, obwohl beide doch deutliche Unterschiede aufweisen. Margret Schuchard vermutet daher sogar, dass beide Männer „must have turned over in their graves to be thus thrown together and forced between the same book“<sup>9</sup>.

Um ein fundiertes Urteil über Varen als möglichen Pionier einer vergleichenden Religionswissenschaft zu erhalten, ist es zunächst notwendig, den zentralen Gegenstand der Betrachtung, den Religionsbericht, quellenkritisch zu analysieren und dessen Stellung innerhalb weiterer Werke des Autors und seiner Lebensumstände zu bestimmen. Gerade letztgenannter Schritt, mit dem begonnen werden soll, wird nicht nur wichtige Erkenntnisse über die allgemeine Arbeitsweise und die Intentionen des Autors zu Tage fördern, sondern auch zeigen, welchen unmittelbaren Einfluss die spezifischen Lebensumstände Varens auf Form und Inhalt seiner Werke ausgeübt haben.

## **2. Forschungsstand zu Pionieren (vergleichender) Religionswissenschaft und der Person Bernhard Varen**

Die Religionswissenschaft tut sich noch sehr schwer mit der Erforschung präreligionswissenschaftlicher und komparatistischer Anfänge vor ihrer akademischen oder wissenschaftlichen Beschäftigung, deren erste Phase meist ins 19. Jahrhundert gelegt wird.<sup>10</sup> Das zeigte

---

8 Effinger, Maria; Pfisterer, Ulrich; Logemann, Cornelia (Hg.): Götterbilder und Götzendiener in der Frühen Neuzeit. Heidelberg 2012, 145.

9 Schuchard, Margret: Varenius and His Family. A Dynasty Dedicated to Scholarship and Rooted in Christian Philosophy. In: Dies. (Hg.): Bernhard Varenius (1622-1650). Leiden u. Boston 2007, 11-26, hier 22.

10 Vgl. Smith, Wilfred Cantwell: Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – Warum? In: Mircea Eliade und Joseph Kitagawa (Hg.): Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg 1963, 75-105, hier 75; Luther, Martin H.: Comparison. In: Willi Braun; Russell McCutcheon (Hg.): Guide to the Study of Religion, London 2000, 45-56 oder Figl, Johann: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck u.a. 2003, 21f.

sich auch jüngst erneut an dem Umstand, wenn zur Geschichte des Faches ausschließlich Literatur angeführt wird, die nicht vor Friedrich Max Müller zurückreicht.<sup>11</sup> Die Würdigung ihrer nichtprofessionalisierten Vorgänger geht dabei meist kaum über ein paar Allgemeinsätze hinaus. Und falls denkbare Pioniere doch einmal genannt werden, reicht der Blick meist nicht vor die Aufklärung zurück. Das 17. Jahrhundert erscheint lediglich als ein Ausgangspunkt der europäischen Entdeckungsreisen, die das ‚religiöse Material‘ lieferten für die (objektive) Verarbeitung der ersten religionsgeschichtlichen Erfahrungen ab der Aufklärung.<sup>12</sup> Als eigenständige Größe mit durchaus ernstzunehmenden, auch religionssystematischen Absichten und hinsichtlich seiner Bedeutung als Wegbereiter nachfolgender Entwicklungen wird es jedoch kaum wahrgenommen. Die Gründe dafür dürften einerseits in dem „Urwald von tausenden und zehntausenden [...] sozusagen religionswissenschaftlichen Schriften der Frühen Neuzeit“<sup>13</sup> und dem Sprachhindernis bestehen. Zugleich drängt sich mir aber auch der Eindruck auf, dass innerhalb der Religionswissenschaft überwiegend noch die zu undifferenzierte Vorstellung existiert, im theologisch-apologetischen Rahmen des 17. Jahrhunderts habe nicht sinnvoll oder gar wissenschaftlich zu den Religionen geforscht werden können. Die Theologie scheint mir hier noch zu sehr das Schreckgespenst der Religionswissenschaft zu sein, das in vielen Köpfen ein unvereinbares Hindernis jeder religionswissenschaftlichen Arbeit darstellt.

Vor allem in Überblicks- und Einführungswerken der Religionswissenschaft wird dieser Mangel deutlich und offenbart die generelle Vernachlässigung der religionswissenschaftlichen Vorläufer der eigenen Disziplin. Udo Tworuschka, der sich in seinem vielversprechenden Buch zu „Wegbereiter[n] und Klassiker[n]“ der Religionswissenschaft zur

---

11 Vgl. Geertz, Armin: Long-lost Brothers: On the Co-histories and Interactions Between the Comparative Science of Religion and the Anthropology of Religion. In: *Numen* 61 (2014), 255-280, hier 256. Vor allem das darin genannte „Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. New York u.a. 1999“ des Religionswissenschaftlers Jacques Waardenburg entpuppt sich beim näheren Hinsehen als ausschließliche „history of the scholarly study of religion, roughly between 1850 and 1950“ bzw. der „Founding Fathers of the scholarly study of religion.“ Vgl. Ebd., Preface, VI.

12 Vgl. Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt 2008, 24f oder Zinser, Harmut: Grundfragen der Religionswissenschaft. Paderborn u.a. 2010, 271-280 oder Kippenberg, Hans; Stuckrad, Kocku von: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München 2003, 24-36. Sogar Peter Meinhold, der die „Entwicklung der modernen Religionswissenschaft [...] in den Grundgedanken der drei Reformatoren Luther, Melanchthon und Calvin vorbereitet“ sieht (Religionskritik, Gewissensreligion und religionsphänomenologische Bemerkungen), also sogar das 16. Jahrhundert würdigt, überspringt die Zeit zwischen Reformation und Aufklärung; vgl. Meinhold, Peter: Entwicklung der Religionswissenschaft im Mittelalter und zur Reformationszeit. In: Ulrich Mann (Hg.): Theologie und Religionswissenschaft. Darmstadt 1973, 357-380, Zitat 380 sowie Meinhold, Peter: Entwicklung der Religionswissenschaft in der Neuzeit und in der Gegenwart. In: Mann, Religionswissenschaft, 381-412. Positiv hervorzuheben ist Jan de Vries: *The Study of Religion. A Historical Approach*. New York u.a. 1967, der immerhin zwar 60 Seiten auf präreligionswissenschaftliche Anfänge vor dem 19. Jahrhundert verwendet, das 17. Jahrhundert allerdings einfach unter das Kapitel „Renaissance“ einreicht.

13 Mulsow, Thematisierung, 113.

Aufgabe gemacht hat, verdrängte Religionswissenschaftler aus der Versenkung zu holen und auch die theologische Richtung nicht zu kurz kommen zu lassen, legt leider ein zu enges Korsett an. Er möchte lediglich der Religionsphänomenologie neuen Tribut zollen. Eventuelle Vorläufer und Anfänge vor F. M. Müller werden nicht einmal erwähnt, sondern im ersten Satz der Darstellung unmissverständlich festgehalten: „Am Anfang der Religionswissenschaft steht [...] Friedrich Max Müller.“<sup>14</sup> Axel Michaels lässt sein Werk „Klassiker der Religionswissenschaft“ immerhin bereits mit Friedrich Schleiermacher beginnen und erwähnt zumindest die Existenz einer Religionskritik und Religionsphilosophie vor und außerhalb der universitären Richtungen.<sup>15</sup> Auch das „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ beschäftigt sich zwar mit der „Vorgeschichte der Religionswissenschaft als akademische Disziplin“, bleibt aber ebenfalls äußerst oberflächlich, insbesondere was das 16. und 17. Jahrhundert betrifft.<sup>16</sup> Und auch Standardwerke zur „Comparative Religion“ wie die Sharpes, Pailins, Hardys, Jastrows, Fricks oder Paden<sup>17</sup> geben zwar einen guten Überblick und reichen oft bis in die griechische Antike zurück. Doch abgesehen von ihrem mittlerweile meist merklichen Alters, ist der Anteil der Darstellung, der sich mit der Zeit vor Mitte des 19. Jahrhunderts beschäftigt, auch hier äußerst marginal. Die Autoren gehen meist nicht über die Ziehung einiger grober Entwicklungslinien und der Nennung wichtiger Protagonisten hinaus oder haben eine zu lokale Begrenzung. Im Folgenden muss daher insbesondere auf Forschungsliteratur zurückgegriffen werden, die sich in anderen Disziplinen, insbesondere der Geschichte und Ethnologie, ausgebildet hat, dadurch aber oft keinen dezidierten Blick auf die hier zu untersuchenden Aspekte wirft oder zu strikt auf einzelne historische Persönlichkeiten gerichtet ist. Zudem fehlt auch dort eine Untersuchung, die vergleichbare Darstellungen der Religionen der Welt in der Frühen Neuzeit (s.u.) systematisch und vergleichend analysiert.<sup>18</sup>

---

14 Tworuschka, Udo: Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker. Köln u.a. 2011, 22.

15 Vgl. Michaels, Axel: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München 2010.

16 Vgl. Kohl, Karl-Heinz: Wissenschaftsgeschichte. Geschichte der Religionswissenschaft. In: Hubert Cancik u.a. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 1. Stuttgart u.a. 1988, 217-262.

17 Sharpe, Eric: Comparative Religion: A History. New York 1975; Pailin, David: Attitudes to other Religions. Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain. Manchester u.a. 1984 [Kopie 1999]; Hardy, Edmund: Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung. In: Archiv für Religionswissenschaft 4 (1901), 45-66, 97-135, 193-228; Jastrow, Morris: The Study of Religion. London 1901; Frick, Heinrich: Vergleichende Religionswissenschaft. Berlin, Leipzig 1928; Paden, William: Religious Worlds. The Comparative Study of Religion. Boston, Massachusetts 1994.

18 Positiv sei allerdings die Ausstellung und der bereits zitierte Sammelband von Maria Effinger u.a. mit dem Titel „Götterbildern und Götzendienern in der Frühen Neuzeit“ genannt. Er enthält eine gute Übersicht zu europäischen Darstellungen einzelner als auch aller damals bekannten religiösen Traditionen der Welt und beinhaltet auch diverse Aufsätze renommierter Forscher. Leider liegt das Hauptaugenmerk hier aber auf einem kunstgeschichtlichen Erkenntnisinteresse und Varen erhält auch hier keine Beachtung.

Dementsprechend ist die Beachtung Varens in religionswissenschaftlichen Arbeiten kaum vorhanden. Hier hat sich seit dem Aufsatz Hans Haas' nicht viel getan. Glücklicherweise sieht die Forschungslage zu Bernhard Varen im Allgemeinen doch deutlich besser aus, da er in anderen Disziplinen mehr Aufmerksamkeit erfahren hat. Neben einem neuen Sammelband<sup>19</sup> und einer etwas älteren Monographie<sup>20</sup> hat insbesondere die Geographie einen intensiven Diskurs über die Bedeutung seines Werkes „*Geographia Generalis*“ (1650) geführt.<sup>21</sup> Ferner ist auch die Ethnologie auf Varen gestoßen. Sie betrachtet allerdings fast ausschließlich seine Beschreibung Japans.<sup>22</sup> Eine umfassendere Arbeit, die Varen als Religionswissenschaftler in den Blick nimmt, ist damit längst überfällig.

### 3. Bernhard Varen – Leben und zeitgenössischer Kontext<sup>23</sup>

Müsste man das Leben Bernhard Varens mit wenigen Attributen beschreiben, so ließe es sich als kurz, leidvoll und ruhelos charakterisieren. Nach Verlassen des Elternhauses befand er sich zeitlebens in einer finanziell prekären Notlage, die durch den Verlust seines Erbes während des Dreißigjährigen Krieges zusätzlich gesteigert wurde. Der 1622 in Hitzacker an der Elbe geborene Varen war in erster Linie Naturwissenschaftler, insbesondere Mathematiker, Geograph und Mediziner. Berühmtheit erlangte er nach seinem frühen Tod 1650 im niederländischen Leiden mit seinem Hauptwerk *Geographia Generalis*, das

---

19 Der Sammelband der Herausgeberin Margret Schuchard ist der jüngste zur Person Varens und als sehr profund zu bezeichnen. Darin scheint nahezu alle bisherige Literatur mit Varenbezug aufgenommen und verarbeitet worden zu sein. Leider betrachten die Beiträge fast ausschließlich die *Geographia Generalis* und die Japanbeschreibung. Siehe für eine nahezu vollständige Auflistung aller Literatur mit Varenbezug vor allem das Literaturverzeichnis der Seiten 323-335 sowie den Aufsatz Gottfried Langes: Das Werk des Varenius. Eine kritische Gesamtbibliographie. In: *Erdkunde* 15 (1961), 1-18.

20 Günther, Siegmund: *Varenius*. Leipzig 1905.

21 Vgl. beispielsweise den Sammelband von Wolfgang Griep (Hg.): *Bernhard Varenius (1622-1650) - der Beginn der modernen Geographie: Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung der Eutiner Landesbibliothek vom 26. November bis zum 22. Dezember 2001*. Eutin 2009; Büttner, Manfred: *Begründung der wissenschaftlichen Geographie durch Bernhard Varenius (1622-1650)? Gedanken zu den Defiziten der Varenius-Forschung aus Anlaß des Varenius-Jahres 2000*. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 24 (2001), 237-254; Kastrop, Rainer: *Ideen über die Geographie und Ansatzpunkte für die moderne Geographie bei Varenius unter Berücksichtigung der Abhängigkeit des Varenius von den Vorstellungen seiner Zeit*. Saarbrücken 1972; Lange, Gottfried: *Varenius über die Grundfragen der Geographie*. In: *Peterm. Geogr. Mitteilungen*, Jg. 105 (1961), 274-283.

22 Vgl. Petermann, Werner: *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal 2004 oder Hodgen, Margret: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia 1971. Die Japanbeschreibung wurde zudem übersetzt und kommentiert in *Bernhardus Varenius: Descriptio Regni Japoniae - Beschreibung des japanischen Reiches*. Ins Deutsche übertragen von Ernst-Christian Volkmann. Unter Mitarbeit von Lydia Brüll herausgegeben und kommentiert von Martin Schwind und Horst Hammitzsch. Darmstadt 1974. Zu einigen Verbesserungen zu dieser Übersetzung siehe den Aufsatz Reinhard Düchtings: *Die Descriptio Regni Japoniae in der literarischen Tradition der europäischen ‚descriptiones‘*. In: Schuchard, Varenius, 145-162, hier 153ff.

23 Zu den hier wiedergegebenen biographischen Fakten vgl. Schuchard, Family, 11-26 und Lehmann, Klaus: *Das kurze Leben des Bernhard Varenius (1622-1650)*. In: Griep, Varenius, 9-18 sowie Schwind, Martin: *Bernhard Varen (Varenius): 1622-1650. Sein Leben und Werk*. Hannover 1987.

er vermutlich nicht mehr selbst fertig gestellt hat. Es wird weithin als Vorläufer der klassischen, wissenschaftlichen Geographie bezeichnet, war es doch die erste umfassende, systematische, physische und komparativ angelegte Erdbeschreibung und wurde unter anderem von Isaac Newton hoch gerühmt. Bevor sich Varen in seine aktivste Schaffensphase kurz vor seinem Lebensende stürzte, hatte er das Gymnasium des Joachim Jungius in Hamburg besucht. Nach einem Studienaufenthalt in Königsberg kam er nach Leiden, um Mathematik zu studieren. Nach Abschluss schlug sich Varen als Privatlehrer und mit literarischer Gelegenheitsarbeit in Amsterdam durch, was ihm nur ein kümmerliches Auskommen sicherte. In der Hoffnung, davon besser leben zu können, studierte er schließlich Medizin und promovierte sich zum Arzt. Da die Nachfrage nach Ärzten in dieser Zeit aber sehr gering war, wandte sich Varen erneut seiner Leidenschaft, der Mathematik und Geographie, zu. In dieser Zeit, seinen drei letzten Lebensjahren, entstanden seine bedeutendsten Werke: eine Beschreibung Japans, ein Traktat zur Religion Japans und Siams, der hier zu untersuchende Religionsbericht und die angesprochene *Geographia Generalis*. Varens genauer Todeszeitpunkt und -ursache sind unbekannt.<sup>24</sup>

Varen lebte in einer Zeit spürbaren Umbruchs, begannen sich um 1600 doch allmählich die säkularisierten Wissenschaften zu formen und die wissenschaftliche Revolution einzuläuten. Als Schüler des Jungius, der auf Empirie fokussierte und seine Schüler aufforderte, selbst in das ‚Buch der Natur‘ statt ausschließlich in die Schriften antiker Klassiker zu schauen, kam er bereits früh mit diesem neuen Geist in Kontakt. In den Niederlanden bekam Varen die dabei entstehenden Spannungen zwischen den Cartesianern und den Aristotelikern erstmals deutlich zu spüren. Aus seinen Briefen an Jungius, der sehr an den Disputen in den Niederlanden interessiert war, geht aber weder eine Stellungnahme zugunsten der einen noch der anderen Seite hervor, sondern vielmehr eine Zwischenposition.<sup>25</sup> Seine kritische Einstellung gegenüber überkommenen traditionellen Dogmen zeigt sich beispielsweise daran, dass Varen überzeugter Anhänger des kopernikanischen Weltbildes war. Und auch die Wahl seines Studienortes Leiden ist bezeichnend. Die niederländische Stadt war ein innovativer Forschungsort, vor allem auf dem Gebiet der empirisch arbeitenden Medizin und sollte sich im 17. Jahrhundert zum Zentrum naturwissenschaftlicher For-

---

24 Aufgrund philologischer Brüche der *Geographia Generalis* ist aber zu vermuten, dass er noch vor der Veröffentlichung dieser im Jahr 1650 verstorben ist und einem Massengrab beigesetzt wurde.

25 Die Briefe sind abgedruckt in Ave-Lallemant, Robert: Des Dr. Joachim Jungius aus Lübeck Briefwechsel mit seinen Schülern und Freunden: Ein Beitrag zur Kenntniß des großen Jungius und der wissenschaftlichen wie socialen Zustände zur Zeit des dreißigjährigen Krieges, aus den Manuscripten der Hamburger Stadtbibliothek. Lübeck 1863, 308 – 334.



schung in Europa erheben.<sup>26</sup> Durch den regen Handel der Vereinigten Ostindischen Compagnie (VOC) waren Leiden und Amsterdam zugleich zentrale Umschlagplätze für Informationen über die neu entdeckten Teile und Völker der Erde. Das Sammeln und Kompilieren wurde damals zu einer weitverbreiteten Hauptbeschäftigung der Bewältigung und Ordnung der rasant zunehmenden Kenntnisse über die Welt. Die zahlreichen ansässigen Verlage publizierten etliche Sammlungen von Reiseberichten europäischer Händler, Missionare und Entdecker. Auf Grundlage derer entstanden in der Folgezeit auch Kompilationen, die das Wissen zu den religiösen Vorstellungen und Bräuchen der Welt selektierten und zusammenfassend herausgaben. Darunter befanden sich berühmte Werke wie die Ross', Samuel Purchas' (1575-1626)<sup>27</sup>, Edward Brerewoods (1565-1613)<sup>28</sup> oder Johannes Boehms (um 1585 – um 1533/35)<sup>29</sup>.

#### 4. Bernhard Varens ‚kurzer Religionsbericht‘

Der Religionsbericht<sup>30</sup> Bernhard Varens umfasst in seiner *editio princeps* aus dem Jahr 1649 knapp 100 Seiten. Er ist keine eigenständige Publikation und war wohl auch nicht als solche geplant, sondern wurde zusammen mit seiner Schrift zur japanischen und siamesischen Religion<sup>31</sup> veröffentlicht (fortan: Traktat). Daneben existieren aber auch Versionen, in denen ein weiteres Werk Varens, eine allgemeine Beschreibung des japanischen Rei-

---

26 Vgl. Schorn-Schütte, Luise: Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit. Studienhandbuch 1500-1789. Paderborn u.a. 2009, 281.

27 Purchas His Pilgrimage. Or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation unto this Present. London 1613.

28 Enquities touching the Diversity of Languages and Religions through the chief parts of the world. London 1614.

29 *Omnium gentium mores leges et ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus*. Landshut 1520.

30 Der Titel des Religionsberichtes lautet *Brevis Informatio De Diversis Gentium Religionibus*. Die Untersuchungsgrundlage dieser Masterarbeit ist die in der Universitätsbibliothek Mannheim vorhandene und digitalisierte Version des Verlegers Elzevir aus Amsterdam im Jahr 1649; URL: [http://dfg-viewer.de/show/?tx\\_dlf\[id\]=http%3A%2F%2Fdigibib.uni-mannheim.de%2Ffoai%2F%3Fverb%3DGetRecord%26-metadataPrefix%3Dmets%26identifier%3D66523&tx\\_dlf\[page\]=1&tx\\_dlf\[double\]=0&cHash=809c9a807df18317d2b805ac3160caeb](http://dfg-viewer.de/show/?tx_dlf[id]=http%3A%2F%2Fdigibib.uni-mannheim.de%2Ffoai%2F%3Fverb%3DGetRecord%26-metadataPrefix%3Dmets%26identifier%3D66523&tx_dlf[page]=1&tx_dlf[double]=0&cHash=809c9a807df18317d2b805ac3160caeb); letzter Zugriff: 17.06.2014.

Zudem existiert unter anderem eine Übersetzung des Polyhistor Erasmus Francisci (bzw. Erasmus Finx), der einige Hinzufügungen vorgenommen hat und dessen Übersetzung des Religionsberichtes der Pansebeia angehängt ist; vgl. Ross, Alexander: Unterschiedliche Gottesdienste in der ganzen Welt. [...] Denen Bernh. Varenii kurtzer Religions-Bericht von mancherley Völckern beygefügt [...]. Heidelberg: Endter 1668. Zu bibliographischen Angaben des Religionsberichtes siehe Lange, Gesamtbibliographie, 1-18. Es ist Lange allerdings zu widersprechen, dass es mit den 26 Auflagen der Pansebeia auch eine entsprechende Anzahl Neuauflagen des Religionsberichtes gäbe. Dies stimmt beispielsweise für die Übersetzung des Reimarus von 1667 oder der Nerreters von 1707 nicht und müsste auch für die weiteren Auflagen überprüft werden.

31 Der gesamte Traktat mit dem Titel *Tractatus in quo agitur, De Iaponiorum religione. De Christianae religionis introductione in ea loca. De ejusdem extirpatione. Adjuncta est de diversa diversarum gentium totius telluris Religione brevis informatio*. Amsterdam: Elzevir 1649 sowie einer vorangestellten Widmung umfasst insgesamt 331 Seiten im Sedezformat.

ches<sup>32</sup> (fortan: Japanbeschreibung), angebunden ist. Zwar separiert sich die Japanbeschreibung von den anderen beiden Schriften bereits durch eine eigene Widmung und Seitennummerierung. Dennoch befinden sich alle drei Werke thematisch und zeitlich in einem sehr engen Schaffenskontext, was im Folgenden unter anderem dargelegt werden soll. Der Religionsbericht ist das vorletzte Werk vor Varens frühem Tod und sein letztes vor der *Geographia Generalis*.

#### **4.1. Der Religionsbericht in seinem Publikationskontext – ein Supplement?**

##### **4.1.1. Die Lebensumstände**

Nicht ganz drei Jahre bevor Varen seine Japanbeschreibung, die er auf den 01. Juli 1649 datiert, fertigstellte, war er von Leiden nach Amsterdam gezogen, um dort eine Stelle als Hauslehrer aufzunehmen. Aus seinen Briefen an Jungius geht hervor, dass er Ambitionen auf den mathematischen Lehrstuhl des Athenaeum Illustres in Amsterdam hegte, die sich im Frühjahr 1648 allerdings zerschlugen.<sup>33</sup> Im darauffolgenden Brief berichtet Varen von seiner Unentschlossenheit über seinen zukünftigen Weg. Er schwankt zwischen Medizin und Mathematik und den Städten Amsterdam, Hamburg und Rostock und erbittet Rat von seinem ehemaligen Lehrer. Nach ausbleibender Antwort des Jungius setzte Varen zwei Monate später einen weiteren Brief auf, indem er erneut seine Zweifel schildert und ihn nun „dringlich“ um Rat und Antwortet bittet. Er spielt mit dem Gedanken des Erwerbs eines Magistertitels und der vollständigen Widmung der Medizin, da er sich zu wenig von den mathematischen und philosophischen Studien verspricht. Dies ist nicht nur der letzte uns erhaltene Brief des Varen an seinen ehemaligen Mentor, sondern vermutlich auch der letzte geschriebene.<sup>34</sup> In dieser persönlichen Krisensituation scheint Varen sich frühestens ab der zweiten Hälfte des Jahres 1648 entschlossen zu haben, seinen Geist auf gänzlich anderes Terrain zu bewegen. In den Briefen erfahren wir zumindest noch nichts von seiner Arbeit an der Japanbeschreibung. Erst im Vorwort zu diesem Werk lesen wir auch etwas zu den Gründen des Disziplinwechsels. Dort schreibt er, dass er „von der langandauernden Betrachtung mathematischer Probleme erschöpft“ sei und sich daher entschlossen habe, sich „eine Entspannung von jenen recht anspruchsvollen Studien zu gönnen, die in kaum

32 Der Titel der Japanbeschreibung lautet *Descriptio Regni Iaponiae. Cum quibusdam affinis materiae, Ex variis auctoribus collecta et in ordinem redacta*. Amsterdam 1649. Neben der Version in der Mannheimer UB ist der Religionsbericht auch in der Version der Gothaer UB zusammen mit dem Traktat und der Japanbeschreibung publiziert worden. In der Version der Münchener UB hingegen fehlt die Japanbeschreibung.

33 Vgl. Brief Varens an Jungius vom 12. April 1648 (Ave-Lallemant, Briefwechsel, 331f).

34 Vgl. Brief Varens an Jungius vom 25. Juni 1648 (Ave-Lallemant, Briefwechsel, 333f). Vgl. zur These einer möglichen Verärgerung des Jungius Ave-Lallemant, Briefwechsel, 333.

darstellbarer Weise Geist und Gedanken von populären Dingen ablenken.“ Außerdem würde er mit dieser exotischen Thematik ein größeres Publikum erreichen und folglich einen höheren Gewinn erzielen als mit seiner jüngst verfassten Kegelberechnung, deren Veröffentlichung unter anderem mit dem Verweis auf den zu geringen Leserkreis abgelehnt worden sei. Auch schreibt Varen in der *Praefetatio*, dass sich ihm völlig Widererwarten die Möglichkeit des Arztberufes geboten habe, die er zwar niemals in Erwägung gezogen hätte, aber nun unter allen Umständen wahrnehmen wolle. Vor der Annahme dieser Stelle, die es ihm sogar ermögliche, nebenbei auch physikalische und mathematische Studien zu betreiben, wolle er seine angefangenen Vorhaben aber noch beenden und nennt als abzuschließende Projekte die Japanbeschreibung, die Darstellung der japanischen Religion und Tafeln zur Universalgeschichte. Danach werde er nur noch mit mathematischen, physikalischen und medizinischen Schriften in Erscheinung treten.<sup>35</sup> Reinhard Düchting dürfte daher zu Recht schlussfolgern, dass Varen sich mit der Japanbeschreibung aus seiner Erschöpfung und für den Arztberuf und ein auskömmliches Leben frei zu machen beabsichtigte.<sup>36</sup>

#### **4.1.2. Die ethnologischen Schriften Varens und deren enger Bezug**

Zeitlich und thematisch gehört der Religionsbericht von 1649 in eine Reihe von Arbeiten Varens, die er in den Jahren 1648 bis 1649 angefertigt hat und die zu großen Teilen ethnologischen Charakters sind. Die Japanbeschreibung bildete den Auftakt dieser Publikationsphase. Varen verfasste sie als Abschluss der mehrbändigen Reihe der Staatsbetrachtungen der sogenannten „Elzevirschen Republiken“.<sup>37</sup> Im Rahmen dessen, so meine These, sind sowohl der Traktat über die Religion Japans als auch der Religionsbericht als Supplemente entstanden. Dass Varen sich trotzdem dafür entschied, die beiden Letzteren unter der Thematik „Religion“ in einer eigenständigen Publikation herauszubringen, dürfte sowohl für Autor als auch Verleger höhere Einnahmen erzielt haben. Denn Abhandlungen zur Religion, zumal sie außereuropäische behandelten, erfreuten sich im frühneuzeitlichen Lesepublikum besonderer Attraktivität.<sup>38</sup> Zwar ist Martin Schwind daher durchaus Recht zu ge-

---

35 Vgl. Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, *Praefetatio*, 5-7, Zitat ebd.

36 Vgl. Düchting, Tradition, 157. Demnach muss Varen zwischen seinem letzten Brief vom 25. Juni 1648 und der Japanbeschreibung vom 01. Juli 1649 eine Stelle angeboten worden sein, möglicherweise eine Praxis, die er gegen eine Gebühr übernehmen konnte?

37 Varen hatte erfahren, dass die Beschreibung Japans in den Elzevirschen Republiken noch ausstand und hatte – wohl durch die Vermittlung von Freunden – den Auftrag zum Werk über Japan erhalten; vgl. Düchting, Tradition, 155.

38 Vgl. Schwind, Martin: Die wissenschaftsgeschichtliche Stellung der >Descriptio Regni Japoniae<. In: Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, XVII-XXXIV, hier XXVI.

ben, dass sowohl die Japanbeschreibung als auch der Traktat als selbständige Publikationen betrachtet werden müssen, die keiner gemeinsamen Konzeption unterliegen.<sup>39</sup> Allerdings bezeichnet Varen den Traktat im Titel explizit als Hinzufügung (*subjungerem*), da er einen Wert darin gesehen habe, die politische auch um die religiöse Beschreibung zu erweitern.<sup>40</sup> Dies lässt bereits hier vermuten, dass Varen während seiner Recherche zur Japanbeschreibung, als ihm die Fülle verfügbaren Materials zur ‚japanischen Religion‘ deutlich wurde, die Idee einer weiteren Publikation gekommen sein muss. Eine Integration beider hätte nicht nur den Rahmen der vorrangig staatskundlichen Betrachtungen der Elzevirischen Republiken gesprengt, sondern auch den bereits erwähnten Mehrerlös verhindert. Der Traktat ist zwar kein direkter Bestandteil der Japanbeschreibung, insofern ist Schwind zuzustimmen. Er ist aber seine Fortsetzung und sein Stoffausbau, der während der Arbeit an der Japanbeschreibung entstand und daher aufs Engste mit ihm verbunden ist. Beide Schriften wurden daher auch folgerichtig, und nicht nur aus verlegerischen Gründen,<sup>41</sup> in einigen Versionen zusammengebunden.

Noch deutlich enger ist die Verbindung zwischen Religionsbericht und Traktat und offensichtlich ist der Supplementscharakter des Ersteren. Im Gegensatz zum Traktat erhielt der Religionsbericht keine eigene Widmung und auch keine Neubeginnende Seitenzählung, sondern setzt die des Traktats fort. Formal bestätigt die Supplementsthese zudem die kursivierte und verkleinerte Formulierung des Titelblattes des Traktats „*Adjuncta est de diversarum gentium totius telluris Religione brevis informatio*“ (Hervorhebung von M.P.) und die folgerichtige Einreihung des Religionsberichtes hinter den Traktat.

Weder im Traktat noch in der Japanbeschreibung erwähnt Varen den Religionsbericht, was darauf schließen lässt, dass er nicht als eigenständige Publikation, sondern vielmehr als zum Traktat zugehörig geplant war. Und auch Schwind/Volkman erkennen in dem Traktat den Anlass zum Verfassen des Religionsberichtes.<sup>42</sup> Es scheint, als sei Varen die Idee zum Religionsbericht erst gegen Ende des Traktats gekommen, um die zwischenzeitlich gesammelten Informationen zu weiteren Religionen nicht unveröffentlicht zu lassen. Denn sehr wahrscheinlich wird Varen – als Jungiusschüler im Betreiben eines umfangreichen Zettelkastens geschult – während seiner Lektüre der europäischen Reiseberichte zahlreiche Notizen zu den ihm begegnenden Religionen der Welt gesammelt haben. Vor

---

39 Vgl. ebd. XVf und XXV sowie in der dt. Übersetzung Volkmanns, 218 Anm. 109.

40 Vgl. Varenius, *Tractatus*, 3.

41 Schwinds Argument, die Formel „Finis“ am Ende der Japanbeschreibung spräche für eine besondere Trennung (vgl. Schwind, Stellung, XXVI), ist dahingehend zu relativieren, als Varen diese Formel auch am Ende aller seiner Teilschriften und Appendices nutzt.

42 Vgl. Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 218 (Anm. 109).

einer eigenständigen Publikation schreckte er jedoch zurück. Ein wichtiger Grund dafür dürfte im fortgeschrittenen Zeitmangel zu sehen sein, wollte er doch lediglich seine begonnenen Projekte abschließen und beabsichtigte dies wohl auch schnellstmöglich zu tun. Für eine eigenständige Publikation zu den Religionen der Welt hätte Varen allein für die Lektüre umfangreiches Material und Zeit benötigt, was er angesichts seines aussichtsreichen Jobangebotes nicht hatte. Stattdessen wird ihn seine Sammlung der Notizen über die Religionen vielmehr als geeigneter Anhang in der eigenständigen Publikation des Traktats bestärkt haben. Denn wenn Religionstraktate damals einen beachtlichen Leserkreis erreichten, um wieviel attraktiver wurden sie dann in Zusammenschau mit einem allgemeinen Überblick über alle bekannten Religionen der Welt? Varen verzichtet daher in seinem Religionsbericht auch auf eine erneute Behandlung Japans und Siams und trifft im Traktat bereits allgemeine Aussagen zur Religion, die später noch von Interesse sein werden. Dabei hätte der Religionsbericht mit seinen allgemeinen Erläuterungen und systematischen Betrachtungen zur Religion inhaltlich eigentlich vor den Traktat gehört, der vielmehr als empirische Spezialstudie zu diesem erscheint. Die Japanbeschreibung mit ihrer propädeutisch-überblickshaften Einleitung zu den Staaten der Welt wird dies zeigen. Und auch im Religionsbericht selbst wendet Varen dieses Schema an, wenn er erst nach einem allgemeinen Überblick die einzelnen Religionen vorstellt. Doch indem Varen den Religionsbericht hinter den Traktat stellt, zerstört er nicht den gedanklichen Zusammenhang zwischen den beiden Japanschriften, seinen Prioritätswerken! Dies offenbart auch die vermutlich relativ späte Entscheidung Varens zum Religionsbericht. Denn hätte er in erster Linie und bereits früh eine systematische Religionsbetrachtung beabsichtigt, hätte er den Traktat dieser einreihen müssen. Doch der bereits gesammelte Stoff zur ‚Religion Japans‘ hätte den Religionsbericht einseitig überdehnt und eine Kürzung kam aufgrund des Fortschritts am Traktat scheinbar nicht mehr in Frage. Die Entscheidung, den Religionsbericht zum Supplement zu machen, war also sowohl zeitlich geboten, inhaltlich-konzeptuell konsequent und entsprach seiner primären Betrachtung Japans. Dass die Vollständigkeit und Systematik des Religionsberichtes darunter allerdings litt, war zweitrangig.

Was bedeuten nun diese Lebensumstände und Aussagen der *Praefetatio* der Japanbeschreibung für den Gesamtwert der Schriften dieser Schaffensphase, insbesondere den Religionsbericht, der nur einen Monaten nach Erscheinen der Japanbeschreibung gedruckt vorlag? Haben wir es aufgrund dieser äußeren Umstände und inneren Motivlage Varens mit einer bewusst zweitrangigen Schrift zu tun, der es zugunsten eines schnellen finanziellen Erlöses an Leidenschaft und einer intensiven Beschäftigung mit dem ‚Gegenstand‘ Re-

ligion mangelt? Resultiert aus dieser Einstellung und der enormen Publikationsgeschwindigkeit eventuell gar unsauberes und unsorgfältiges Arbeiten? Ja, stellt sie überhaupt den Anspruch, eine wissenschaftliche Schrift zu sein? Auf der anderen Seite gibt es auch Hinweise, die eine zu frühe und pauschale Aburteilung relativieren: Zwar möchte Varen etwas Populäres und „Leichteres“ schreiben, dennoch wendet er sich offensichtlich an ein lateinsprachiges und damit gebildetes, eventuell sogar gelehrtes Publikum, was wissenschaftliche Ambitionen implizieren könnte. Außerdem ist davon auszugehen, dass Varen bereits vor seinem Entschluss zur Publikation der Japanbeschreibung zahlreiches Material zur japanischen Monarchie gesammelt hatte. So erwähnt er, sicherlich auch zur Demonstration einer gewissen Kompetenz für dieses Thema, dass er bereits „viel Erwähnenswertes bei teils belgischen, teils portugiesischen Schriftstellern darüber gelesen hatte“ und dies nun in eine Ordnung bringen, Unklares erläutern und der Öffentlichkeit zugänglich machen wolle. Dazu hätten ihm vor allem auch einige Gelehrte geraten, die seine Sammlungen der Notizen zu Japan gesehen hätten.<sup>43</sup> Und in seiner Widmung zur Japanbeschreibung spricht Varen ebenfalls von einer „früheren Beschäftigung mit der japanischen Monarchie“ im Zuge derer er „bei verschiedenen Schriftstellern viel derartige Angaben gefunden“<sup>44</sup> habe. Wenngleich auch dieses parallele, ja scheinbar hobbyistische Festhalten im Zuge mathematischer Studien geschehen sein möge, so ist ein persönliches Interesse Varens an außereuropäischen und im weitesten Sinne ethnologischen Themen also nicht zu leugnen.<sup>45</sup> Die entscheidende Frage wird vielmehr sein, ob sein Interesse an außereuropäischen Kulturen auch über den allgemeinen gesellschaftlichen Trend seiner Zeit hinausreichte und ein ernstzunehmendes und wissenschaftliches war? Zudem spricht Varen in seiner Widmung von einem „großen Nutzen [...] für die Gestaltung als auch Lenkung eines Gemeinwesens“<sup>46</sup>, den die Schrift beinhalte. Mit dieser Formulierung zielte Varen sicherlich auch auf eine Förderung seiner Arbeiten ab, schließlich widmet er die Japanbeschreibung den Hamburger Stadträten und den Traktat der schwedischen Königin. Allein die finanzielle Intention des wirtschaftlich prekär lebenden Varens zu dieser Zeit, dürfte ihn davor bewahrt haben, eine allzu leichtfertige und unsorgfältige Schrift zu verfassen. Denn die schwedische Königin galt als äußerst belesene Regentin, die hervorragenden Werken eine großzügige

---

43 Vgl. ebd., *Praefetatio*, 5f, Zitat 5.

44 Ebd., *Dedicatio*, 4.

45 Auch Schwind weist darauf hin, dass mehr als 90 Prozent der Japanbeschreibung sich mit den Humanbüchern (neben den terrestrischen und kosmischen) beschäftigen und die von Varen gesammelten Notizen daher vor allem zu Fragen der Geschichte und des politischen Regimes umfangreich gewesen sein müssen; vgl. Schwind, *Stellung*, XXV.

46 Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, *Dedicatio*, 3.

Förderung gewährte. Doch sollten wir nicht allein auf Grundlage dieser, mit Sicherheit auch strategisch motivierten Aussagen aus Widmung und *Praefatio* bzw. den Interpretationen seiner Lebensumstände ein Urteil fällen, sondern in die Arbeiten Varens direkt und die Forschungsliteratur hineinsehen.

#### 4.1.3. Die Japanbeschreibung quellenanalytisch

Die Bedeutung des ethnologischen Teils der Japanbeschreibung kommt bereits in der Widmung auffällig sekundär davon. Die Schilderung der „Lebensumstände der Völker“ ihrer Sitten und ihres Staatswesens solle in erster Linie die topographischen Informationen auflockern und so dem Einschlafen der Hörer und Leser vorbeugen, so der Autor.<sup>47</sup> Und dieser Strategie der Anreicherung der trockenen Zahlen „mit kleinen Narrationes und Exempla“<sup>48</sup> kommt Varen tatsächlich nach. Dies zeigt sich in der Hervorhebung von Kuriosa und geschieht zu Lasten einer konsequenten Ordnung. So springt er auffällig zwischen den von ihm später in der *Geographia Generalis* festgehaltenen Untergliederung in terrestrische, kosmische und den Menschen betreffende Beziehungen. Auch Schwind sieht in einigen Kapitel lediglich Exkurse in besondere Merkwürdigkeiten, die zum Lesen reizen sollen, vermisst eine straffe Systematik und erklärt die Unterhaltsamkeit für den Leser zum „leitende[n] Gesichtspunkt für die gesamte Kompilation“.<sup>49</sup> Auch Reinhard Düchting und Horst Blanke sehen in erster Linie die Absicht Varens nach Ergötzung des Publikums mit Kuriosem, was für Zweiteren auch das Hauptargument für die finanziellen Interessen Varens darstellt und worunter die Ordnung seiner Arbeit leide.<sup>50</sup> Düchting erkennt dies vor allem an der Verwendung einheimischer Begriffe, sparsamer Vergleiche mit Europa und zeitgenössischen Erinnerungen, die die Darstellung vitalisieren sollen.<sup>51</sup> Zu diesen publizistischen Interessen kam ein hoher Zeitdruck Varens, auf den er in seiner Vorrede auch selbst hinweist, schließlich habe er zwischen der schriftstellerischen Tätigkeit und seinem medizinischen Examen gestanden, das er am 22. Juni 1649 ablegte. Die Japanbeschreibung enthält daher eine Reihe wissenschaftlicher Unsauberkeiten und Flüchtigkeiten und zeigt fehlende Angleichungen von Namensschreibungen und Maßangaben in Form und In-

---

47 Vgl. Varenus, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, *Dedicatio*, 3f.

48 Düchting, *Tradition*, 156.

49 Vgl. Schwind, *Stellung*, XXIV-XXVI, Zitat XXXII. Anschließend konstatiert Schwind sogar einen gänzlichen Verzicht auf Systematik; vgl. ebd. XXXIX. Auch Blanke hat durch den Vergleich mit apodemischer Literatur zu zeigen versucht, dass Varen zumindest auf „eine strenge Systematik verzichtet“ habe. Er betont aber auch, dass die anderen Autoren der Elzevirschen Republiken in diesem Sinne ebenfalls unsystematisch gearbeitet hätten; vgl. Blanke, Horst: *Die Aneignung und Strukturierung von Wissen in der Polyhistorie. Ein Fallbeispiel: Bernhard Varenus*. In: Schuchard, Varenus, 163-187, hier 171, 174.

50 Vgl. ebd., 167 und 174.

51 Vgl. Düchting, *Tradition*, 156.

halt.<sup>52</sup> Zudem sei kein absoluter Verlass darauf, dass die Notizen Varens fehlerfreie Auszüge aus dem von ihm angegebenen Schrifttum seien. Schwind führt als Beispiel Kapitel 11 an, in dem sein Gewährsmann Caronius nicht in allen Fällen richtig übertragen worden sei. Aufgrund dessen sieht Schwind nicht die Anforderungen an Sorgfalt erfüllt, die an eine wissenschaftliche Darstellung gestellt werden müssen. Sie stehe in Form und Inhalt in weitem Abstand zur *Geographia Generalis*.<sup>53</sup>

Positiv hebt Blanke hervor, dass Varen die wichtigsten gedruckten Texte seiner Zeit verarbeitet und die Literatur in großem Stil rezipiert, aber das Wenigste intensiv genutzt, d.h. ausgeschrieben habe.<sup>54</sup> Bis auf Marco Polo handelt es sich um Berichte lateinischer, portugiesischer und niederländischer Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts.<sup>55</sup> Schwind moniert zwar zunächst, dass Varen nicht alles zur damaligen Zeit in Europa vorhandene Material über Japan verarbeitet habe, muss aber positiv hervorheben, dass die benutzten Quellen angegeben und sogar diskutiert würden und sogar vermerkt werde, welche der vorhandenen Quellen vom Autor nicht eingesehen werden konnten.<sup>56</sup> Auffällig ist zudem, dass Varen in einer bemerkenswerten Häufigkeit die genauen Seitenangaben seiner Quellen angibt.<sup>57</sup> Zudem legt er hohen Wert auf Empirie und Kritik an einseitiger Klassikerexegese. So greift er beispielsweise die in seiner Zeit übliche, aus ptolemäischer Zeit stammende Gliederung in Klimazonen nach astronomisch-mathematischen Gesichtspunkten (solare Klimazonen) an und bemerkt, dass die Einteilung in solche Klimazone zwar ein Urteil über die Himmelserscheinungen erlaube, aber man über das wirkliche Klima daraus nichts Sicheres folgern könne.<sup>58</sup> In diesen Fällen, betont Varen, müsse man allein den Erfahrungen und Erzählungen derer folgen, die dort gelebt haben.<sup>59</sup> Selbst deren „*experientia*“ begutachtet er höchst kritisch und betont explizit, wenn er Gewährsleute als glaubwürdig

---

52 So wechsle er beispielsweise willkürlich zwischen den latinisierten und ursprünglichen Namensformen (Caronius und Caron), verwende durcheinander unterschiedliche Schreibweisen (Vilella und Vilela oder nennt den Tenno einmal Dairy und einmal Dairo) und verwende Maßangaben, so wie er sie in den Reiseberichten vorfinde, ohne sie auf ein einheitliches System umzurechnen; vgl. Schwind, Stellung, XXVIII-XXX. Vgl. dazu auch Blanke, der das fehlende Überprüfen einzelner Belege damit erklärt, dass Varen vermutlich viele Informationen aus dem Gedächtnis anführt, „er also auf eine länger zurückliegende Lektüre zurückgreift“; Blanke, Polyhistorie, 175.

53 Vgl. Schwind, Stellung, XXVIII-XXX.

54 Vgl. Blanke, Polyhistorie, 175 und 183.

55 Das waren vor allem die Jesuiten-Relationen von Xaver und Maffei, Torsellinis Xaverbiographie, Carons Japanbericht von 1645 für die Zeit nach Abschließung des Landes, den er mit Hendrik Hageners Bericht in der Sammlung von Commelin (s.u.) ergänzt, bis hin zu Berichten, die Japan nur am Rande streifen wie Linschoten und Matelief; vgl. Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 33f als auch Düchting, Tradition, 151 und Blanke, Polyhistorie, 182-184.

56 Vgl. Schwind, Stellung, XXXIV. Dass die sorgfältige Angabe der Gewährsmänner und die Nennung unzugänglicher Schriften zu dieser Zeit noch nicht üblich war, betont auch Blanke, Polyhistorie, 183.

57 Siehe beispielsweise Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 42f.

58 Vgl. Schwind, Stellung, XXXV und Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 41f.

59 Vgl. ebd., 41f.



einstuft, denen man Vertrauen schenken möge.<sup>60</sup> Denn Varen kennt das Mittel der Übertreibung. So verweist er beispielsweise auf jesuitische Nachrichten und betont, man müsse wissen, „daß bald in dieser, bald in jener Schrift über entfernte Länder recht häufig übertrieben wird.“<sup>61</sup> Zugleich ist ihm bewusst, dass die einzigen Quellen seiner Erkenntnis die literarischen Nachrichten der Reisenden darstellen und weiß sich in ihrer Abhängigkeit, wenn er wiederholt bemerkt, „[m]an möge dem Autor Glauben schenken“<sup>62</sup>. Bei abweichenden Überlieferungen sucht Varen ein Urteil, obgleich ihm zuweilen Zweifel bleiben.<sup>63</sup> Im Falle zu knapper Ausführungen des gelesenen Stoffes akzeptiert er dies und hält sich mit Spekulationen zurück.<sup>64</sup> Über das kompilatorische Ordnen, Erläutern und Veröffentlichenden geht Varen zudem an zwei Stellen deutlich hinaus. In diesen beteiligt er sich am philosophisch-ethischen Diskurs und bezieht eine eigene Position zu Tugenden und Lastern und dem sittlichen Problem des Schicklichen.<sup>65</sup>

Als Gesamteinschätzung der Japanbeschreibung konstatiert Blanke, ähnlich wie Schwind, dass sie, im Gegensatz zur *Geographia Generalis*, keine wissenschaftliche Absichten verfolge.<sup>66</sup> Sie richte sich nicht an die späthumanistische Gelehrtenwelt, sondern an die „interessierte Öffentlichkeit“, unter der Blanke ein gebildetes Publikum versteht, das als eigene soziale Gruppe erst noch im Entstehen begriffen war. Trotz der publizistischen Interessen Varens sei sie dennoch nicht ohne Wert. Zwar komme ihr nicht die gleiche wissenschaftshistorische Rolle wie der *Geographia Generalis* zu, die einen Paradigmenwechsel markiert habe. Dennoch sei sie eine Pionierleistung in Hinblick auf die Japankunde. Eine derartige Landesbeschreibung habe es damals so noch nicht gegeben. Die Japanbeschreibung sei „in ihrem Versuch, die verschiedenen Informationen in systematischer Form zu bündeln, eine beachtliche intellektuelle Leistung [...]“; zwar gewiss nicht die Wissenschaftsgeschichte revolutionierend, aber doch herausragend.<sup>67</sup> Düchting hinge-

---

60 Vgl. ebd., 180f.

61 Ebd., 158.

62 Ebd., 135 und 180f.

63 Vgl. Düchting, Tradition, 157. Den Widerspruch zwischen den Berichten über ein fruchtbares und ein unfruchtbares Japan versucht Varen beispielsweise dadurch zu lösen, indem er einige Berichte nicht verallgemeinert, sondern auf spezielle japanische Insel bezieht, andere von den Umständen des wütenden Bürgerkriegs abhängig macht; vgl. Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 43. Schwind erkennt hierin eine Unterscheidung Varens zwischen naturwissenschaftlichen und historischen Kausalitäten, die dieser dennoch beide zur Erklärung geographischer Sachverhalte für notwendig halte und denen er bis ins kulturelle, soziale, politische oder religiöse Detail nachgehe. Die sei von „fundamentaler Bedeutung.“ Schwind, Stellung, XXXVI f.

64 Vgl. Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 157.

65 Vgl. ebd. Kapitel 20 und 21.

66 Vgl. Schwind, Stellung, XIII und XXVI. Zur Würdigung der wissenschaftlichen Qualität der *Geographia Generalis* siehe auch XXII.

67 Blanke, Polyhistorie, 167f, Zitat 184.

gen sieht in ihr „zum allergrößten Teil ein Übersetzungswerk“<sup>68</sup> und Varens Leistung vor allem darin, „die Nachrichten [über Japan] erstmals gesammelt, geordnet und zu großem Teil detailreich, interessant und lebendig erzählt zu haben“<sup>69</sup>. Und auch bei Schwind heißt es trotz aller Kritik, die Japanbeschreibung sei „zweifelloos als der Vorläufer der zusammenfassend-landeskundlichen Arbeit anzusprechen [...]“. Sie sei die erste, auf vielen zerstreuten Quellen beruhende, zusammenfassende Beschreibung und Gesamtdarstellung Japans seiner Zeit in einer europäischen Sprache.<sup>70</sup>

Ein wichtiger Teil der Japanbeschreibung scheint bei den bisher angeführten Autoren allerdings vernachlässigt worden zu sein. Bei allem kompilatorischen Übergewicht des Werkes sticht nämlich ein Teil besonders hervor, der nach Düchting „[g]anz als eigene Leistung des Varenius gehört“<sup>71</sup>. Es handelt sich dabei um die einleitende Darstellung des Staatswesens im Allgemeinen und der bekannten Staaten, die einen beachtenswert systematischen, sorgfältigen und nüchternen Eindruck ohne Kuriosa und gedankliche Sprünge macht. Interessanterweise ähnelt der Aufbau dieses Kapitels sehr dem ersten (systematischen) Kapitel des Religionsberichtes. Vermutlich hat Varen hier das Konzept eines einleitenden Überblickkapitels entworfen, dass er schließlich auch auf den Religionsbericht übertrug. Wichtig ist dieser Teil insofern, als er einen Eindruck von Varens selbstständiger und systematischer Arbeitsweise fern der reinen Kompilatorik liefert. Varen scheint mit diesem Kapitel vor allem didaktische und methodologische Ziele zu verfolgen. So meint er nämlich, einige für die Erkenntnis unentbehrliche Dinge über die Staaten im allgemeinen und über ihre Zahl vorausschicken zu müssen und denkt dabei vor allem an die jugendlichen Leser. Denn für Varen müssen zunächst die verwendeten Begriffe eindeutig definiert, der Geist kritisch vorbereitet und der folgende Stoff in Kategorien eingeordnet werden. Er scheint damit „nach reiflicher Überlegung“ nachholen zu wollen, was am Anfang der Elzevirischen Republiken versäumt wurde.<sup>72</sup> Und in der Tat zeigt sich hier, dass Varen einen Fokus auf eine klare Begrifflichkeit und Definitionen legt und offensichtlich um die zentrale Bedeutung dieser für den Prozess des Erkenntnisgewinns weiß, ohne in eine reine Begriffsbetrachtung zu geraten.<sup>73</sup> So beginnt er seine Studie beispielsweise mit

---

68 Er muss allerdings auch eingestehen, dass die Verbindungen und Nahtstellen zwischen den übersetzten Textpartien noch nicht untersucht sind, auch nicht fallweise, und betont die Bedeutung einer solchen Untersuchung als Voraussetzung für die Beurteilung der Leistung und des Gestaltungswillens des Autors; vgl. Düchting, *Tradition*, 157.

69 Ebd., 148.

70 Vgl. Schwind, *Stellung*, XXXIV und XXXIX, Zitat XVII.

71 Vgl. Düchting, *Tradition*, 157.

72 Vgl. Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 8, Zitat 32.

73 Er zügelt seine terminologische Betrachtung mit den Worten „doch genug davon, weil dies nur ein Streit um Worte, nicht um die Sache ist.“ Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 13.

der Definition des Wortes Staat, zielt wiederholt auf die Bedeutungsvielfalt verschiedener Begriffe ab, bzw. stellt etablierte Definitionen in Frage und formuliert eigene.<sup>74</sup> Hieran lässt sich nicht nur erneut ein kritisches Misstrauen gegen eine ausschließliche Klassikerexegese<sup>75</sup> festmachen, auch der persönliche Gestaltungswille Varens tritt deutlich hervor.<sup>76</sup> In dieser systematischen Einleitung zeigt Varen zudem ein auffälliges Interesse über Europa hinaus, das bereits in Richtung Religionsbericht weist. Bei der Behandlung der Staatsformen bezieht er Ostindien, Japan, Afrika und die ‚Barbarenvölker‘ mit ein und bleibt auch hier kritisch gegenüber populären Erklärungen.<sup>77</sup> Schließlich kommt er nach Abhandlung der gegenwärtigen Staaten Europas auch dezidiert auf eine Aufzählung der Monarchien Asiens, Afrikas und Amerikas zu sprechen. Kann er keine ausreichenden Aufzeichnungen finden, gibt er dies an. Auch ersetzt er diese Lücken nicht stillschweigend mit Schilderung, deren Glaubwürdigkeit in Frage stehe. Beispielsweise hält er sich zu den Monarchien Afrikas lieber zurück, als die Berichte des Leo Africanus zu bemühen. Er verweist stattdessen lediglich auf deren Existenz und weitverbreitete Zweifel an dessen Glaubwürdigkeit, kann zugleich aber auch die Nennung des von Africanus erwähnten freien Volksstammes bei dem Königtum Marokko dem Leser nicht vorenthalten. Auch die Verwendung der Passivformulierung ‚fertur‘ im Falle Madagaskars zeigt seine Skepsis gegenüber nichtverifizierbarer Quellen an. Und auch zu Amerika hält er sich angesichts unsicherer Erkenntnisse mit Ausführungen lieber zurück.<sup>78</sup>

---

74 So problematisiert er beispielsweise das Wort „Königtum“ (Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 22) oder „das Beste“ (13) oder betont, dass es ein Widerspruch in sich selbst sei, „wenn wir das Wort König wörtlich nehmen.“ (27). Schließlich schlägt er sogar eine plausiblere und einfachere Definition für den Begriff „Staat“ vor, als es Aristoteles mache oder vermisst zwei Aspekte an der aristotelischen Lösung (16). An anderer Stelle kritisiert er Ciceros Vortrag in seinem 3. Buch über die Pflichtenlehre, es habe mehr äußeren Glanz als begründeten Wahrheitsgehalt (14).

75 Die humanistische Bildung Varens ist in diesem Teil dennoch nicht zu verkennen. Zentrale Bezugsquellen seiner Ausführungen sind die Axiome aus der „Politik“ von Aristoteles und der „*De Officiis*“ des Cicero. Und auch bei seiner Stellungnahme zum philosophisch-ethischen Diskurs über Tugend, Laster und Schicklichkeit bezieht er sich auf die Gedanken, Platos, Plotins, Paulus’, Augustins und anderer.

76 Dieser Gestaltungswille wird nicht zuletzt an Formulierungen deutlich wie „so sage ich, Staat ist nichts anderes als [...]“. Aber auch an anderen Stellen bezieht Varen wiederholt Stellung und leitet dies ein durch Formeln wie: „Ich aber möchte ungeschminkt und ohne Vorurteil hierzu meine Meinung äußern“ (13) oder „deshalb sage ich [...]“ (22, 24) oder „[...] haben wir unsere Meinung in dieser Weise hinreichend erklärt“ (15).

77 So schreibt er beispielsweise „die asiatischen, afrikanischen und amerikanischen Völker leben nicht so sehr wegen der ihnen eigentümlichen Naturanlage (wie einige zu Unrecht meinen), sondern wegen der dauernden Gewohnheit und Unkenntnis anderer Regierungsformen unter monarchischen – und das bedeutet unter absoluten und strengen – Regimen [...]“. (19).

78 Vgl. Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 29-32.

#### 4.1.4. Der Traktat quellenanalytisch

Der Traktat kann hier nicht ebenso intensiv betrachtet werden wie die Japanbeschreibung, da der begrenzte Rahmen dieser Arbeit eine intensive Analyse des sehr umfangreichen, ausschließlich in Latein vorhandenen Werkes und fehlender Sekundärliteratur nicht zulässt. Eine vollständige Übersetzung<sup>79</sup> und intensive Analyse muss ein dringliches Forschungsdesiderat bleiben. Hier sollen lediglich ausgewählte zentrale Stellen untersucht werden.

Auch der Traktat bildet eine Kompilation von Reiseberichten verschiedener Autoren. So weist Varen explizit darauf hin, dass es sich bei den folgenden Schilderungen um die Worte der Reisenden in ihren Berichten handele, und keinesfalls um seine eigenen.<sup>80</sup> Eine separate Auflistung seiner Gewährsmänner, wie er sie der Japanbeschreibung vorausgeschickt hatte, fehlt hier allerdings. Doch bereits das erste Kapitel zeigt, dass es im Grunde dieselben waren wie in der Japanbeschreibung (Xaver, Vilela, Tursellinus, Caronius, Maffeus, Hagener, Almeida). Eine zentrale Quelle ist hier zudem der Jesuit Ludwig Frojus. Auf die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit seiner Quellen legt Varen auch im Traktat großen Wert. Das Kriterium des empirischen Autopsieberichtes ergänzt er sogar um die Bedingung, dass die Zeugen lange Zeit in Japan gelebt haben mögen.<sup>81</sup>

Der Umfang der Redaktionsarbeit Varens schwankt. Beispielsweise zeigt Kapitel 9, wie er, bis auf eine kurze Einleitung, lediglich verschiedene Seiten des Werkes des Frojus aneinanderheftet, ohne diese mit eigenen Ausführungen und Übergängen zu verbinden. Kapitel 1 und 2 hingegen weisen deutliche Verknüpfungen zwischen den einzelnen Autoren auf. Dabei zeigt sich auch, dass Varen verschiedene Autoren miteinander ergänzt und widersprüchliche Aussagen gegenüberstellt und prüft.<sup>82</sup> Auch hier ist sich Varen bewusst, dass die Autoren bisweilen einiges hinzudichten, frei erfinden oder negativen Erzählungen von Neubekehrten folgen würden, was die ‚japanische Religion‘ schlechter darstelle, als sie eigentlich sei. Deshalb wolle er bei Widersprüchen auch auf mündliche Berichte zurückgreifen.<sup>83</sup> Zumindest im letzten Kapitel scheint sich Varen auf Mündliches zu beziehen und tritt durchaus kritisch auf, wenn er die Authentizität einer Schilderung in Zweifel zieht.<sup>84</sup> Er scheint, um ein möglichst differenziertes Bild bemüht zu sein.

---

79 Schwind/Volkman sparen den Traktat leider aus ihrer Übersetzung aus mit dem Argument der konzeptuellen Trennung beider Werke; vgl. Varenius, dt. Übersetzung Volkmanns, Vorwort, XVf.

80 „[...] ; *idque ipsorum [d.i. scriptores] verbis.*“ Varenius, *Tractatus*, 3.

81 „[...] , *qui [d.i. scriptores] in Iaponia diu vixerunt.*“ Ebd.

82 Vgl. beispielsweise die zusätzliche Bestätigung des Gesagten mit Vilela; ebd., 41.

83 Vgl. ebd., 3.

84 „[E]xperientia tamen illum haud adeo severum esse probavit, ut ferebatur.“ Ebd., 171.

Eine sorgfältige wissenschaftliche Zitationsweise ist zumindest insoweit zu erkennen, als Varen erneut seine verwendeten Quellen seitengenau angibt. Dass er sie auch durchgehend korrekt zitiert, konnte ein erster grober Abgleich nicht in Zweifel ziehen. Auf den besonderen Zeitdruck verweist Varen nicht nur selbst und entschuldigt sich damit quasi präventiv.<sup>85</sup> Er wird auch an Unsauberkeiten im Text deutlich. Beispielsweise verwendet er unterschiedliche Schreibweisen bei gleichen Begriffen oder Namen<sup>86</sup> oder stimmt an einer Stelle Inhaltsverzeichnis und Kapitelüberschrift nicht miteinander ab. Letzteres führt dazu, dass der Leser im Inhaltsverzeichnis fälschlicherweise davon ausgehen muss, dass in Kapitel 9 der Eifer und die Frömmigkeit der Japaner in ihrer Religion dargestellt werden, während er im Kapitel selbst erfährt, dass es sich stattdessen um den Eifer und die Frömmigkeit der bekehrten japanischen Christen handelt.

Die publizistischen Absichten Varens werden auch im Traktat sehr deutlich. Varen ist sich des besonderen gesellschaftlichen Interesses an dieser Thematik bewusst, da Japan das einzige Land sei, in dem das Christentum „am intensivsten verfolgt, grausamst ausgerottet und unter strengster und gottlosester Sorgfalt und Vorsorge verboten wurde“<sup>87</sup>, so Varen. Die Superlative dienen der Käuferwerbung. Das Christentum und vor allem die Gewalt gegenüber diesem stehen daher nur folgerichtig auch quantitativ im Zentrum seiner Arbeit.<sup>88</sup> Das Thema Gewalt scheint bereits damals ein zwingendes Kaufargument gewesen zu sein, zumal sie an den eigenen Glaubensbrüdern verübt wurde und scheinbar den eigenen Glauben bedrohte.<sup>89</sup> Gegenüber dieser Thematik sind die ersten achtzig Seiten zur „falschen Religion“ der Japaner von nachgeordnetem Interesse und dienen vielmehr der Einführung in das exotische Land und seiner Menschen<sup>90</sup>. Doch dies geschieht nicht etwa aus einem ethnologischen Interesse am aufrichtigen Kennenlernen der Japaner und ihrer Religion als Selbstzweck. Der Wissenstransfer erhält stattdessen einen missionarischen Nutzen. So hofft Varen, dass dieser Bericht denjenigen dienen möge, die zu einer späteren Zeit das Christentum in Japan wieder verbreiten werden.<sup>91</sup> Zwar ist denkbar, dass

85 „*Hoc eo magis, si tales contingant illo existere tempore, quo paucissimi Virtutis iter ingrediuntur, sed aliis studiis minus decentibus plurimi occupantur.*“ Ebd., *Dedicatio*.

86 Vilela wird mal mit einem mal mit doppeltem „l“ geschrieben. Der Gott „Combaxi“ heißt später auch „Combendaxi“.

87 Ebd., 3.

88 Kapitel 1-4 umfassen die „*Religione Iaponiensium*“ mit den Themen Priester/Lehrer, Tempel und Festtage und die Kapitel 5-11 die „*Religione Christiana*“ mit den Themen Einführung, Verbreitung, jesuitische Missionsmethode, Konversion, Frömmigkeit, Vertreibung und Ausrottung. Die Kapitel zum Christentum umfassen allein etwa 63 Prozent des Umfanges, von dem sich auf die Verfolgung (*persecutio*) und Ausrottung (*extirpatio*) der Christen – das längste Kapitel der Schrift – allein 43 Prozent beziehen.

89 Das ungeheure Interesse an sog. ‚Türkenschriften‘ in dieser Zeit verdeutlicht dieses Phänomen ebenso.

90 „*Primo itaque de ipsorum falsa religione, deinde de Christianae Religionis introductione, ultimo loco de huius extirpatione dicemus.*“ Ebd., 3.

91 „*Atque haec omnia eam potissimum ob causam facimus, ut, si quos forte Christianae fidei praecones*

dieser Satz auch einer Rechtfertigung dieser potentiell blasphemischen Schrift (s.u.) dienen soll. Vermutlich geschah die Betonung dieses Nutzens aber auch in Erwartung steigender Verkaufszahlen.

## 4.2. Der Religionsbericht quellenanalytisch

### 4.2.1. Allgemeines zu Aufbau und Inhalt

Im Religionsbericht lassen sich zwei Hauptbestandteile ausmachen. Der erste umfasst 17 Seiten und kann als der systematische bezeichnet werden. Er enthält einen ersten Überblick über die bekannten Religionen und eine Typologie derer. Er ist von besonderem Interesse, da Varen uns hier sehr konzentriert und explizit in seinen eigenen Formulierungen, Vorstellungen und Urteilen begegnet. Der zweite Teil, der als der kompilatorische charakterisiert werden kann, umfasst bereits 77 Seiten. In diesem werden die verschiedenen Reiseberichte wiedergegeben.

Alexander Ross schickt seiner *Pansebeia* kein ähnlich systematisches Kapitel voraus. Doch auch er unternimmt systematisierende Abschnitte im abschließenden Kapitel und in Form eingeschobener Exkurse. Darin fragt er beispielsweise nach der Entstehung der Idolatrie, der Wirkmächtigkeit Satans und der Erklärung ähnlicher Kosmologie- und Postmortalitätsvorstellungen unter den ‚Heiden‘.<sup>92</sup> Mit diesem Herausgreifen spezifischer Phänomene verhindert er nicht nur gekonnt eine ermüdende Aneinanderreihung der Beschreibung der verschiedenen Religionen. Vor allem nimmt er auch Stellung zu den Diskursen seiner Zeit. Darauf wird im nächsten Kapitel noch näher einzugehen sein. Ein grundlegender struktureller Unterschied zu Varens Religionsbericht besteht zudem darin, dass Ross ein Frage-Antwort-Schema zugrunde legt, was deutlichen Katechismuscharakter trägt und wohl, wie bereits in Antike und Reformationszeit,<sup>93</sup> pädagogischen und popularisierenden Zwecken dient.

---

*posthac cura tangat convertendae huius gentis, nostro labore iis inserviamus.*“ Ebd.

92 Vgl. Ross, *Pansebeia*, 1655, 60-62, 71f, 74-79 und 85-87. Diese Exkurse finden sich in der *editio princeps* von 1653 noch nicht. Der Verleger versichert aber, dass die Hinzufügungen von Alexander Ross stammen; vgl. „The Booksellers Advertisement to the Reader.“ In: Ross, *Pansebeia*, 1655 und auch Glenn, *Edition*, 31 und 34. Der Begriff Heidentum bzw. Heiden wird im Folgenden als Quellenbegriff mit dem entsprechenden Begriffsumfang des Religionsberichtes und der *Pansebeia* verwendet. Er unterscheidet sich vom damaligen Begriffsinhalt allerdings dadurch, dass er hier keinerlei Werturteil impliziert. Vgl. zur Problematik des Heidentumsbegriffes das Kapitel zur Typologie in dieser Arbeit.

93 Vgl. Stagl, Justin: Vom Dialog zum Fragebogen. *Miszellen zur Geschichte der Umfrage*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31 (1979), 611-638, hier 618.

#### 4.2.2. Der systematische Teil

Wie erwähnt, entwickelte Varen die Konzeption eines hinführenden systematischen Teils bereits in der Japanbeschreibung. Dort beginnt er mit der Definition von Staat und einer Typologie nach Staatsformen. Dem schließt sich ein Diskurs über die „beste Staatsform“, eine Betrachtung der Nachteile der verschiedenen Formen, möglicher Mischformen, sowie eine grobe Betrachtung der einzelnen Staaten Europas, Asiens, Afrikas und Amerikas an. Im Religionsbericht hingegen verzichtet Varen auf eine vorangestellte Religionsdefinition sowie Aussagen zur besten Religion, Vorteile und Nachteile und Mischformen der Religionen. Im Gegensatz zu Ross, der diese Fragen deutlich stellt und beantwortet,<sup>94</sup> hält sich Varen auffällig zurück. Doch gerade für einen expliziten Religionsbegriff wären antike und mittelalterliche Klassiker wie Cicero, Laktanz, Augustin oder Thomas von Aquin durchaus anführbare Verfasser gewesen, die damals nicht nur zur humanistisch-gelehrten Grundausbildung gehörten, sondern auf die Varen auch in seiner Japanbeschreibung rekurriert.<sup>95</sup> Statt einer Begriffsreflexion setzt er umgehend bei seiner Religionstypologie an. Diese wird auch als graphischer Einschub in Form einer Tabelle visualisiert und auf den folgenden Seiten näher erläutert. Das terminologische Interesse Varens kommt lediglich sporadisch zum Vorschein. So ist er beispielsweise weiter unten darum bemüht, historisch zu erläutern, warum es für die „Religionen der geoffenbarten Lehre“ keinen allgemeinen Begriff gäbe (228)<sup>96</sup>.

Es folgt ein kurzer Überblick über die Religionen der einzelnen Kontinente in der eurozentrischen Reihenfolge Europa, Asien, Afrika und Amerika. Diese spezifische Anordnung dürfte sich neben einer impliziten Wertung auch am Kenntnisstand orientieren.<sup>97</sup> Die zweite Gliederungsebene folgt der Betrachtung der einzelnen Völker/Staaten, deren Anordnung jedoch scheinbar willkürlich vorgenommen wurde. Zugleich ist Varen um ein System geographisch-religiöser Zuordnung bemüht, wenn er jedem Land oder Volk eine typische Re-

---

94 Vgl. Ross, *Panthebeia*, 1655, 538-544.

95 Vgl. zu den Religionsbegriffen dieser und anderer Personen bspw. Schlieter, Jens (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart 2010 und auch Feil, Ernst. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Bd.1, Göttingen 1986. Zu einer impliziten, essentialistischen Religionsdefinition Varens vgl. dessen Ausführungen zur Entstehung der Religionen unten.

96 Um bei den zahlreichen Verweisen auf den Religionsbericht diese Arbeit nicht mit übermäßigen Fußnoten zu überhäufen, werden die Seitenverweise zuweilen in Klammern innerhalb des Fließtextes angegeben. Sie beziehen sich, wenn nicht näher erklärt, stets auf die lateinische Version des Religionsberichtes von 1649 in Form der Version der UB Mannheim; vgl. Anm. 30.

97 Varen erreicht bereits eine optische Trennung Europas von den anderen Kontinenten dadurch, dass die Behandlung Europas, wie übrigens ebenfalls in der Japanbeschreibung, keine separate Überschrift erhält, sondern lediglich in Form eines eigenen Absatzes an die Typologie angefügt wird; vgl. Varenus, *Brevis*, 235. Erst der deutsche Übersetzer Francisci fügt die Überschrift „Religionen in Europa“ ein; vgl. Ross, *Gottesdienste*, 951.

ligion zuweist („*Singularum regionum religionem*“, 234). Im Gegensatz zu ähnlichen Bemühungen Ross' überträgt er dies sogar auf ganze Kontinente.<sup>98</sup> Insbesondere bei den drei ‚Offenbarungsreligionen‘<sup>99</sup>, die unter Europa behandelt werden, merkt man aber die Problematik dieses Vorgehens. Denn im Falle des Islam oder der christlichen Abbassiner muss Varen bereits deutlich über Europa hinaustreten<sup>100</sup> oder ist gezwungen, in den jeweiligen Ländern Juden, Muslime und Christen wiederholt anzuführen. Dennoch möchte Varen diese einfachste und üblichste Ordnung nach geographischen Gesichtspunkten<sup>101</sup> nicht aufgeben. Vermutlich war sie die für ihn naheliegende und zeitlich gebotene, schließlich folgen ihr auch die einzelnen Reiseberichte automatisch.

Inhaltlich geht es Varen im ersten Teil nicht um eine Beschreibung der Glaubensinhalte und -praktiken der religiösen Traditionen, sondern um eine Bestandsaufnahme aller bekannten Religionen („*omnium populorum totius terrae religiones enumeravimus*“, 243) und die Angabe ihre Verbreitung vornehmlich in der Gegenwart. Quantitativ konzentriert sich die Betrachtung auf die drei Religionen Christentum, Islam und Judentum. Auf sie entfallen nahezu zwei Drittel des Umfangs, von dem wiederum das Christentum allein über zwei Drittel ausmacht. Das restliche Drittel befasst sich mit den ‚Heiden‘, zu denen auch die Atheisten gerechnet werden. Unterteilt man diese noch einmal, so ergibt sich für die ‚Heiden‘ ein Anteil von 20 und für die Atheisten ein Anteil von 16 Prozent am Gesamtumfang. Von einer ausgewogenen Betrachtung kann hier also keine Rede sein. Und auch Vollständigkeit wird im systematischen Teil nicht beabsichtigt. Während die „Griechische Kirche“ in der Typologie noch knapp spezifiziert wird, lässt Varen die „römische Kirche“ aus, da diese den „*literatis*“ (229) bekannt sei. Auch wird die Spaltung der Muslime nicht erwähnt, obwohl Varen sie im kompulatorischen Teil behandelt. Ferner erfolgt die Betrachtung der Religionen auffällig unstringent, was die Systematik des Berichtes stark strapaziert.<sup>102</sup>

Nur in diesem systematischen Teil tritt uns Varen in so konzentrierter Form selbst gestaltend und kritisch entgegen. Hier bedient er sich nicht der wörtlichen Formulierungen

---

98 Dies wird an der Singularverwendung „Religion“ in den Überschriften sowohl der einzelnen Länder bzw. Völker als auch Kontinente deutlich. Z. B. schreibt Varen sowohl „*De Asia Populorum Religione*“ als auch „*De Indorum Religione*“ und „*Chinensium Religio*“.

99 Vgl. zum Begriff der Offenbarungsreligionen das Kapitel zur Typologie Varens.

100Dieses Volk im Gebiet des heutigen Äthiopiens wird daher bei Ross auch richtigerweise unter dem Kapitel zu Afrika behandelt.

101Vgl. Wach, Joachim: Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung (ND der Ausgabe Leipzig 1924). Neu hg. und eingel. von C. Grundmann. Walter 2001, 93.

102So geht er beispielsweise im Falle Asiens auf die Christen (griechisch) und danach auf die ‚Heiden‘ ein, um sich schließlich erneut den Christen (katholisch) zu widmen. Und auch in der Erläuterung seiner Typologie geht er an verschiedenen Stellen wiederholt auf die Juden und die ‚Heiden‘ ein.



und impliziten Urteile und Anschauungen seiner Quellen, sondern versucht das Gelesene zusammenzufassen, zu systematisieren und zu bewerten. So wendet er sich gegen eine konventionelle Unterscheidung in „Gottesverehrer bzw. Religionsbeachter und Atheisten“ und stellt stattdessen eine eigene Typologie auf.<sup>103</sup> Doch nicht nur diese grobe Unterteilung moniert Varen. Auch auf den Ebenen darunter nimmt er Veränderungen vor. So kann er beispielsweise die Existenz von Völkern, die Tiere und Pflanzen anbeten, nicht glauben, bezeichnet die Reiseberichte solcher Informationen als „*stulta ignorantia*“ (304) und lässt diese folglich in seiner Typologie aus.<sup>104</sup> Zudem bezieht er Stellung zur Frage nach der Existenz von Atheisten, sowohl unter den neuentdeckten Völkern als auch unter den antiken ‚Heidenphilosophen‘, die er entschieden bejaht und argumentativ stützt.<sup>105</sup> Varen wendet sich gegen Cicero und setzt diesem sowohl Aussagen griechischer Philosophen entgegen, die von atheistischen Philosophen berichten würden, als auch die „*experientiam*“ der Reiseberichte. Dafür streut er einen kurzen Auszug des Reiseberichts der Reise Jacob Le Maires zum ‚Atheismus‘ der Völker der Horn-Inseln bei Neuguinea ein und den eines nicht näher genannten Autors über die „*Brasilianis anthropophagis*“.<sup>106</sup> Obwohl diese Berichte eigentlich in den kompilatorischen Teil gehören und die Systematik hier erneut stören, entschied Varen sich wohl unter anderem für den Einschub, da er im kompilatorischen Teil nicht erneut auf Amerika eingeht respektive eingehen kann. Und auch mit pejorativen Wertungen tritt Varen hier explizit in Erscheinung. Mohammed bezeichnet er als „Betrüger“ und dessen Lehre als „ausgedachte Lüge“, die Sozinianer und Wiedertäufer als „*infamis*“ und den Untergang verschiedener ‚Heidentümer‘ als „*magno bono*“.<sup>107</sup> Mit Kuriosa hält sich Varen, mit Ausnahme des Einschubes zu Amerika, aber zurück.

---

103Varenius, Brevis, 227f und vgl. dazu das Kapitel in dieser Arbeit zur Typologie.

104Vgl. Varenius, Brevis, 234. Er begründet dies unter anderem mit seiner Skepsis gegenüber den Berichten römischer Geschichtsschreiber, die den Juden auch „fälschlicher- und törichterweise“ die Anbetung des Schweines zugeschrieben hätten.

105Diese Haltung widerspricht nicht nur der Ross’, der gerade darum bemüht ist aufzuzeigen, dass es kein Volk gäbe, das nicht an einen Gott glaube (s.u.), sondern auch der Gerhard Vossius’, dem es gerade darum geht, die ‚Heidenphilosophen‘ mittels Römerbrief 1,19 vom Atheismus freizusprechen und ihnen eine Gotteserkenntnis zuzuerkennen; vgl. Häfner, Ralph: Götter im Exil: Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik (ca. 1590-1736). Göttingen 2003, 233f. Mit dieser Meinung ist Varen jedoch nicht allein. Beispielsweise ging auch Herbert von Cherbury von der Existenz von Atheisten aus, worunter er Personen versteht, die das durch Verzerrung entstellte Numen ablehnen; vgl. Feil, Ernst: Religio. Bd. 3. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Göttingen 2001, 195.

106Vgl. Varenius, Brevis, 232-234.

107Vgl. ebd., 228-230.

### 4.2.3. Der kompilatorische Teil

Der Aufbau dieses zweiten Abschnitts orientiert sich an der bereits bekannten Gliederung Europa, Asien und Afrika, wenngleich Amerika nicht mehr betrachtet wird. Varen beginnt dieses Kapitel mit der Beschreibung seines ambitionierten Vorhabens. Er möchte die wichtigsten Hauptpunkte („*praecipua capita*“) sowie die Übereinstimmungen und Unterschiede („*convenientiam atque discrepantiam*“) aller Religionen der Völker anfügen, da es nützlich sei, dies zu wissen („*utile est cognoscere*“, 243). Er führt diesen Utilitarismus aber nicht weiter aus.

Auch Ross macht einen ähnlich universal-komparativen und sogar diachronen Anspruch geltend, „all their [d.i. Nations] waies [sic!] and opinions in Religion“<sup>108</sup> zu allen Zeiten zu präsentieren. Er entfaltet hingegen einen besonderen theologischen Nutzen und religiösen Auftrag seiner Kompilation ausführlich in seinem Vorwort an den Leser. Er möchte informieren, aufbauen, belehren, drohen und anprangern. Er will verhindern, dass ‚Heidentum‘ und Atheismus florieren, den Christen in seinem Glauben stärken und die Christen aller Glaubensrichtungen zur Einheit und „wahren“ Religion zurückführen.

#### 4.2.3.1. Europa (die ‚geoffenbarten Religionen‘)

Die Betrachtung der Juden, Katholiken, Lutheraner und Reformierten beschränkt Varen auf wenige allgemeine Aussagen, da jeder die Lehre dieser Religionen kenne (243).<sup>109</sup> Und auch insgesamt geht es Varen bei der Beschreibung der verschiedenen Religionen Europas hauptsächlich um die Charakteristika, die die jeweilige Religion gegenüber einer anderen auszeichnen. So bildet im Falle der „griechischen Kirche“ (245) den Vergleichsaspekt die „katholische Kirche“ und betrachtet werden Papstprimat (inklusive kurzer Abhandlung über die Geschichte des Schismas), Ikonographie, Heiligenverehrung, Pneumologie, Eucharistie, Postmortalitätsvorstellungen, Priesterehe, Firmung, Gottesdienst und Patriarchatswesen. Auch hier ist es insgesamt wieder sehr ungeordnet. Auf Unterschiede folgen einzelne Gemeinsamkeiten und schließlich erneut Unterschiede, zwischen denen auch Wiederholungen auftreten. Dieser Umstand ist sehr wahrscheinlich, wie im Japanbericht, der Tatsache geschuldet, dass Varen zunächst aus seinen Erinnerungen niederschrieb und diesen die Ausführungen Salomon Schweiggers (1551-1622) anfügte, ohne sie miteinander in Einklang zu bringen. So finden sich die Ausführungen Varens über Bilder- und Heiligenverehrung, Gottesdienst, Priester, Abendmahl, Patriarchen, Orden etc. auffällig über-

---

<sup>108</sup>Ross, Pansebeia, 1655, The Epistle Dedicatory sowie Titelblatt.

<sup>109</sup>Vgl. Varenius, Brevis, 243.

einstimmend und teilweise sogar im Wortlaut übersetzt bei Schweigger.<sup>110</sup> Dennoch übernimmt Varen diese Kapitel nicht eins zu eins aus seiner Vorlage, sondern sucht sich einzelne Aspekte heraus, reduziert sie auf Wesentliches und gibt sie auch in veränderter Reihenfolge wieder. Außerdem hält er sich mit Wertungen zurück. Im Gegensatz zu Schweigger, der beispielsweise das Abendmahl für Kinder und die Bilderverehrung deutlich ablehnt, bleibt Varen hier rein deskriptiv.

Salomon Schweigger ist auch im Kapitel über die „Abbassiner“ (250) zentraler Gewährsmann. Die im Religionsbericht genannten Ähnlichkeiten abbassinischer zu jüdischen Riten finden sich bereits in dessen Bericht und werden von Varen lediglich übernommen. Allerdings folgt Varen nicht Schweiggers Verurteilung der Mädchenbeschneidung als „Frevel“<sup>111</sup> und lässt auch die von Schweigger eingeschobenen Gemeinsamkeiten mit den Katholiken und/oder Griechen hinsichtlich Abendmahl für Kinder, Fasten, Fegefeuer und Heiligenverehrung unerwähnt. Seinem Grundsatz „*ab aliis diversa*“ (250) bleibt Varen treu. Die Schrift Schweiggers verlässt er dort, wo dieser zur Beschreibung der äußeren Erscheinung der Abbassiner, Maroniten und Nestorianer ansetzt. Zum Füllen des Kapitels greift Varen zudem auf eine auffällig lange, etwa zwei Drittel des Kapitels umfassende historische Abhandlung über die vergeblichen jesuitischen Missionsbemühungen unter den Abbassinern in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zurück, für die er sich auf den Bericht des Maffeus stützt. Varen selbst spricht von einem langen Bericht, doch kürzt ihn nicht auf eine angemessene Länge. Vielmehr scheint es so, als solle dieser historische Exkurs der Unterhaltung dienen, erzeugt die Geschichte über den Widerstand des abbassinischen Königs gegen seinen portugiesischen Amtskollegen und die Jesuiten doch eine gewisse Spannung. Für die Betrachtung des gegenwärtigen Charakters der ‚Religion der Abbassiner‘ trägt diese gesamte Erzählung hingegen nichts bei.

Zur Betrachtung der „moskowitzische[n] Religion“ bzw. „Religion der Russen“ (253) stützt sich Varen auf den Jesuiten Antonius Possevinus, der sich lange Zeit in Russland aufgehalten habe.<sup>112</sup> Aus dessen Bericht scheint Varen beliebige Teile wiederzugeben. Dafür kürzt er die Originalkapitel auf wenige zentrale Sätze zusammen und ordnet sie neu an. Nach der Vorstellung der ‚Hauptpunkte‘ ihrer Religion beschäftigt sich der zweite Teil ebenfalls mit einer unterhaltsamen historischen Betrachtung. Darin geht er auf die Gründungslegende der russischen Kirche ein, die er als falsch charakterisiert, sowie auf vergan-

---

110Vgl. Schweigger, Salomon: Eine neue Reiß Beschreibung aus Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem. Nürnberg 1639 (*editio princeps* 1608), 211-222; URL: <http://books.google.de/books?id=1nYBAAAQAAJ&pg=PA1#v=onepage&q&f=false>, letzter Zugriff: 04.03.14.

111Vgl. Ebd., 292f.

112Vgl. Varenius, Brevis, 254.

gene Investiturestreitigkeiten mit der griechischen Kirche und die ebenfalls ergebnislosen jesuitischen Missionsbemühungen. Auch ist es Varen wichtig, ein unterhaltsames Kapitel über die Einnahmen des Metropoliten einzuschieben. Allerdings schreibt Varen fälschlicherweise 80.000 Goldmünzen („*octoginta millium aureorum*“, 256) statt den von Possevinus erwähnten 18.000 Talern („*duodeviginti millia talerorum*“), die etwa 13.000 Goldmünzen („*tredecim aureorum nummum millia*“<sup>113</sup>) ergäben. Vermutlich haben wir es auch hier mit einem Flüchtigkeitsfehler zutun. Varen nutzt keine weitere Literatur zur ‚russischen Religion‘ außer Possevinus und seine eigenen Erinnerungen; auch nicht die von Possevinus genannten Arbeiten Johann Fabers, Alberto Campenses, Herbersteins oder Alessandro Guagninis, die Possevinus nur deswegen ablehnt, da sie nicht brauchbar für das Widerlegen oder Konvertieren der Russen sei.<sup>114</sup> Dies mag zwar der missionarischen Intention des Jesuiten Possevinus genügen, nicht jedoch der deskriptiven des Wissenskumulators Varen. Stattdessen hätten diese Berichte eine gute Möglichkeit geboten, die Schilderungen ohne größeren Aufwand auf weitere, durchaus glaubwürdige Autoren zu stützen, sofern Varen dies beabsichtigt hätte.<sup>115</sup>

Deutlich ist Varen bei Beschreibung der „Religion der Armenier“ (257) darum bemüht, ein negatives Bild beim Leser zu implementieren. Dafür betont er denunziatorisch deren gute Beziehung zu den Muslimen und deren „tödlichen Hass“ zu den Griechen und bezeichnet ihre Religion als „ansteckende Häresie“. Abweichungen zur griechischen Christologie werden als „der Häresie des Eutychis folgend“ erklärt. Auch würden sie „Argumente hinzudichten“ und sogar „Worte des Paulus missbrauchen“.<sup>116</sup> Interessanterweise und nicht einer gewissen Ironie entbehrend gibt Varen dabei allerdings die falsche Paulusstelle an.<sup>117</sup> Dies zeigt recht eindrücklich, dass Varen zwar eine biblisch-theologische Grundbildung besaß, dennoch kein Geistlicher war, wie Antje Flüchter fälschlicherweise konstatiert.<sup>118</sup> Zum Schluss nennt Varen als Quelle dieses Kapitels „Euthymium Parte 2. Panoph. Titulo

113Possevino, Antonio: *Moscovia*. Vilna 1586, Abschnitt: *Antonii Possevini, Societatis Iesu, Alter Commentarius de Rebus Moscoviticis, ad Religionem Spectantibus*, 1v; URL: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10178583-2>, 113; letzter Zugriff: 04.03.14.

114Vgl. Graham, Hugh: *The Moscovia of Antonio Possevino, S.J. Translated with a Critical Introduction and Notes by Hugh F. Graham*. Pittsburgh 1977, 37.

115Insbesondere das Werk Guagninis von 1578 verdient trotz seiner Tendenz zum Sensationalismus Beachtung. Das Werk Fabers von 1526 gibt Informationen zu den Russen, die sogar bereits vollständig aus Sekundärliteratur gewonnen sind; vgl. Graham, Possevino, 153.

116Zu allen Zitaten siehe Varenius, *Brevis*, 257f.

117Die von ihm zitierte Aussage des Paulus steht nicht im Brief an die Römer unter Kapitel 8, sondern im Brief an die Philipper 2,7.

118Vgl. Flüchter, Antje: „Religions, Sects, and Heresy“ – Religion on the Indian Subcontinent in Early Modern German Texts. In: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 20 (2010), Heft 4, 58–74, hier 60.

20<sup>119</sup>. Allerdings bedient sich Varen bei dieser Schrift nur teilweise und lediglich für den zweiten Teil seines Kapitels. Die erwähnten Desavouierungen stammen daher sehr wahrscheinlich von Varen selbst, wenngleich Euthymos wohl den groben Bewertungsrahmen vorgegeben haben wird, indem er die Armenier ähnlich Varen als „*impiam*“, „*idolorum cultores*“ oder „*armenicæ hæresis*“ diskreditiert. Den zweiten Teil übernimmt Varen auch hier nicht unverändert. Er kürzt das Originalkapitel deutlich ein, konzentriert sich auf die zentralen Stellen der Christologie und formuliert das Gelesene in eigenen Worten, um den Leser mit dem wesentlich längeren und sehr theologischen Original nicht zu überfordern.

Noch merklicher als die Armenier diskreditiert Varen die Muslime. Bereits der erste Satz kennzeichnet deren Religion als „*blasphemiam*“ (259) und Varen zieht in Zweifel, ob die Bezeichnung Religion im Falle des Islams überhaupt gerechtfertigt sei.<sup>120</sup> Danach stehen auch hier die Abweichungen von christlichen Dogmen im Mittelpunkt. Nennt Varen bis hier keinen speziellen Gewährsmann, so greift er für die Behandlung der Orden erneut auf Schweigger zurück. Dessen Ausführungen sind aber auch in diesem Fall wesentlich umfangreicher und behandeln deutlich mehr Facetten.<sup>121</sup> Zugleich sind sie aber auch kurioser und wertender. Formeln wie „Erzketzer Mahomat“, „höllischer Prophet Mahomet“, oder „Gesandter des Teufels“<sup>122</sup> findet man bei Varen dem Sinne nach zwar in ähnlicher Weise, aber nicht in so scharfer und gehäufte Form. Dennoch: Bei keiner anderen Religion ist Varen derart auf ihre ständige Abwertung bedacht wie beim Islam. So spricht er beispielsweise in eigener Formulierung im systematischen Teil auf engstem Raum von der „*Mahometana hæresis*“, „*Barbaria*“ oder „*nefariorum errore*“ (240). Im kompilatorischen Teil vergleicht er sie hinsichtlich ihrer Unwissenheit mit den Heiden (240) und kann sich auch weitverbreiteter Stereotype nicht enthalten, Mohammed der Lüge zu bezichtigen, die islamischen Ordensanhänger als „erbärmliche, arme und liederliche Schurken“ (263) oder die muslimischen Lehren als „erträumt“ (260) zu bezeichnen.<sup>123</sup> Dies und der Umstand,

---

119 Gemeint ist hier die „*Dogmatica Panoplia*“ des Euthymios Zigabenos aus dem 12. Jahrhundert. Für eine lateinische Version, die auch Varen verwendet haben könnte vgl. *Euthymii Monachi Zigabeni Orthodoxæ Fidei Dogmatica Panoplia, hucusque latinis incognita & nunc primum per Petrum Franciscum Zinum Veronensem e Graeco translata*. Lyon 1556; URL: [http://books.google.de/books?id=br3ngrXGKAUC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.de/books?id=br3ngrXGKAUC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false); letzter Zugriff: 04.03.14. Das Kapitel über die Armenier umfasst die Seiten 685-692.

120 Vgl. Varenius, *Brevis*, 259. Dies macht er nicht etwa an inhaltlichen Bedenken fest, sondern ist polemischer Art. Denn nach Varen beinhaltet die Religion eine bestimmte Würde; vgl. Varenius, *Tractatus*, 1.

121 Vgl. Schweigger, *Teutschland*, 177-211 (Kapitel 52-61).

122 Ebd., 182.

123 Vgl. dazu auch die antimuslimischen Äußerungen im Kapitel zu den Parsen, wie „*Mahometanam impietatem*“ oder „Mohammeds gottlose Seele“ (300), die zwar in ähnlicher Form, aber nicht in diesem Wortlaut bei Twist zu finden sind; vgl. Twist, *Generale*, 42.

dass das Kapitel mit acht Seiten eines der längsten ist, dürfte auf das große Interesse an und der besonders feindseligen Einstellung vieler Zeitgenossen gegenüber den Muslimen zurückzuführen sein. Immerhin hatten die Osmanen mit ihrer Belagerung Wiens 1529 das Bild des bedrohten Abendlandes massiv verschärft. Und nur 34 Jahre nach dem Religionsbericht sollten diese Ängste erneut hervorbrechen.

Umso erstaunlicher ist, dass Schweigger die einzige direkte Quelle Varens zum Islam darstellt. Zwar erwähnt Varen, dass er auch bei Johann Heinrich Alstedius, Augerius Gislenius Bußbequius und anderen nachgeschaut habe, worin sich Türken und Perser (von Sunniten und Schiiten schreibt Varen nichts) unterscheiden, bei diesen aber nichts gefunden habe (264). Seltsamerweise bedient sich Varen aber weder bei Adam Olearius<sup>124</sup> noch bei Johannes de Laets Kompilation zu Persien von 1633, der nicht nur ein eigenes Kapitel zu den Unterschieden zwischen Türken und Persern schreibt.<sup>125</sup> Es handelt sich dabei sogar um eine eigenständige Elzevirsche Republik, die Varen eigentlich nicht übersehen konnte, zumal er auch Johannes de Laets Republik zu Indien verwendet, wie noch zu zeigen sein wird. Zudem folgt Varen den Ausführungen Schweiggers sehr sklavisch was Inhalt und Wortlaut betrifft. Lediglich der Umfang wird von Varen auf zentrale Stellen gekürzt.<sup>126</sup> Die Schlussfolgerung, dass die Streitigkeiten zwischen Türken und Persern machtpolitische Belange seien, die lediglich religiös verbrämt seien, ist ebenfalls eine Schweigger'sche Ansicht. Doch im Gegensatz zu Schweigger belässt es Varen bei dieser profanen Erklärung. Er führt nicht ebenfalls metaphysisch-soteriologische Ursachen ins Feld wie Schweigger, der mutmaßt, dass Gott die Streitigkeiten zwischen den Muslimen bewahrt habe, um sie in ihrer Stärke gegenüber dem Christentum zu schwächen. Zudem beurteilt Varen diese Kriegsursachen als von geringerer Bedeutung seiend, was das irrationale Bild der Muslime weiter stützt. Zu Beginn des Kapitels wird Varen auch einiges aus

---

124Olearius, Adam: *Offt beehrte Beschreibung der neuen orientalischen Reise so durch Gelegenheit einer holsteinischen Legation an den König in Persien geschehen [...]* Item ein Schreiben des wol edeln [...]  
Johan Albrecht von Mandelslo worinnen dessen Ostindianische Reise über den Oceanum enthalten [...].  
Schleswig 1647. Olearius Reisebericht nach Persien und Russland zeichnet sich durch die Hinzufügung  
breiter wissenschaftlicher Literatur alter und neuer Autoritäten aus, um seine eigenen Erfahrungen daran  
zu prüfen; vgl. Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als  
Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte.* Tübingen 1990, 126. Nach Dieter Lohmeier sei bei Olearius deut-  
lich zu sehen, wie sich die neuen geistesgeschichtlichen Tendenzen ankündigen, ohne aber zum Durch-  
bruch zu kommen und wie durch die wissenschaftliche Auseinandersetzung die christlichen Maßstäbe  
ausgeholt werden; vgl. ebd. 128f und 133f. Francisci jedenfalls ergänzt Varens Religionsbericht mit  
Olearius; vgl. Ross, *Gottesdienste*, 974f. Es handelte sich demnach nicht um einen unglaubwürdigen Be-  
richt, den Varen ausgesondert haben könnte. Er scheint ihn gar nicht zur Kenntnis genommen zu haben.

125Vgl. Laet, Johannes de: *Persia seu Regni Persici Status Variaque Itinera in atque per Persiam: cum Ali-  
quot Iconibus Incolarum.* Amsterdam: Elzevir 1633, 149-159 (Kapitel IV); URL: [http://books.google.  
at/books/about/Persia\\_seu\\_regni\\_Persici\\_status\\_variaque.html?hl=de&id=o7Bdk59EbHkC](http://books.google.at/books/about/Persia_seu_regni_Persici_status_variaque.html?hl=de&id=o7Bdk59EbHkC); letzter Zu-  
griff: 04.03.14.

126Vgl. Schweigger, *Teutschland*, 71-73.

seinem Gedächtnis angeführt haben, was er aber erneut nicht mit den rezipierten Textstellen abgleicht. Dies würde erklären, warum die Behandlung der Themen sehr ungeordnet geschieht und einige mit Unterbrechung an anderen Stellen fortgesetzt werden bzw. sich sogar wiederholen. Ferner fallen Fehler auf, die sich auf Flüchtigkeit (vereinzelt eventuell auch auf den Druck) zurückführen lassen.<sup>127</sup>

#### 4.2.3.2. Asien (das ‚Heidentum‘)

##### I. China

Varen legt dem Chinakapitel des Jesuiten Nicolaus Trigaults lateinische Übersetzung des Reiseberichts des Matthäus Ricci zugrunde.<sup>128</sup> Neben zahlreichen Auflagen erschien dieser ebenfalls als Band der Elzevirschen Republiken<sup>129</sup> und war dort ein unkommentierter Neudruck. Nach eingehendem Abgleich des Religionsberichtes mit den Auflagen Ricci/Trigaults der Jahre 1615 und 1617 und der Elzevirschen Republik, lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen, dass Varen die Republik zur Vorlage nahm.<sup>130</sup> Bis auf einen einleitenden Satz, in dem Varen seine Quelle angibt, folgt er Ricci/Trigault absolut sklavisch. Weder stellt er die Kapitel um, wie er dies bisher getan hat und auch später wieder vornimmt, noch fasst er das Berichtete in eigenen Worten zusammen, überspringt Ausführungen oder fügt Sätze ein. Das gesamte Chinakapitel ist eine einzige wortgetreue Abschrift des zehnten Kapitels des Missionsberichtes. Alle im Text enthaltenen Anschauungen, Pejorationen und Urteile bleiben unkommentiert.<sup>131</sup> Varen passt lediglich Ricci/Trigaults wertende Über-

---

127So fehlt beispielsweise die Anführung der Nummer „13“ bei Aufzählung der Hauptpunkte des Islams und es folgt statt der „14“ die „24“. Ferner nennt Varen den Koran zunächst „Alnoran“ und später ausschließlich „Alcoran“ und den schiitischen Propheten nennt er einerseits „Ali“ andererseits „Hali“. Schließlich ändert Varen die von Schweigger genannte Jahreszahl 1460 in 1470. Im Falle des Propheten grabes schreibt er zuerst fälschlicherweise Mekka, schließlich Medina.

128Trigaultio, Nicolao: *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu* [...]. Augsburg 1615. Der Missionsbericht erschien in den folgenden drei Jahrzehnten in zwölf Auflagen und sechs Sprachen.

129O.V.: *Regni Chinensis Descriptio ex Variis Auctoribus*. Ley. Batav. Ex. offic. Elzev. 1639.

130Sowohl in der Version von 1615 als auch der von 1617 fallen zwar kleine aber eindeutige und zahlreiche Unterschiede im Vergleich mit dem Religionsbericht auf, die er zur Republik nicht zeigt. Beispielsweise finden sich lediglich in der Republik und dem Religionsbericht die Schreibweise „quinq;“ statt „quinque“ oder „academiam quandam ad Reipub.“ statt „Academiam quandam ad Reipublicum“. Nur in diesen wird besonders häufig „i“ statt „j“ für die Pronomen *cujus*, *ejus* und *hujus* verwendet und auf Kursivierungen verzichtet. Varen verändert die elzevirische Vorlage hingegen hauptsächlich in der Zeichensetzung. Dass Varen die Republik zur Vorlage nahm, ist nicht zuletzt auch sehr wahrscheinlich aufgrund der Tatsache, dass Varen seine Japanbeschreibung ebenfalls im Zuge der Elzevirschen Republiken schrieb. Sie werden ihm also zur Verfügung gestanden haben und es war auch nicht unüblich, sich an den bisher erschienenen Bändchen zu orientieren; vgl. Frick, Georg: *Die Elzevir'schen Republiken* [Hallesche Abhandlungen zur neueren Geschichte 30]. Halle 1892, 18 und 24f.

131So liebt man bei Ricci/Trigault beispielsweise, dass die frühen Chinesen die Heiden mit den geringsten Irrtümern gewesen seien oder dass es sich bei den Gottesvorstellungen der „*Idolorum secta*“ (vermutlich Buddhismus) um „*ineptias*“ handle. Die Priester der Denomination der Omtofe seien die „wertlosesten“ und „fehlerhaftesten“ der dortigen Menschen und ihre „Sekte“ „gottlos“. Außerdem bedient er Stereoty-

schrift „*Variae apud Sinas falsae religionis sectae*“ seinem bisherigen Modus an („*Chinensium Religio*“, 266) und trifft die bewusste Auswahl für dieses Kapitel. Das vorhergehende neunte mit seiner vielversprechenden Überschrift „*De ritibus apud Sinas superstitiosis, & aliis erroribus*“ kompiliert er hingegen nicht. Dies könnte daran liegen, dass es darin eher um alltägliche und staatliche Praktiken und Interessen der Menschen, Beamter und des Kaisers handelt, die von Ricci/Trigault nicht direkt auf religiöse Ursachen und Hintergründe zurückgeführt werden. Das worauf es Varen besonders ankommt, eine spezifische religiöse Lehre, ist hier nicht zu finden. Auch auf den umfangreichen historischen Überblick über die jesuitischen Missionsbemühungen verzichtet Varen, vermutlich weil es das ohnehin längste Kapitel im Religionsbericht mit 22 Seiten noch weiter gedehnt hätte. Seltsamerweise nutzt Varen aber nicht das anschließende elfte Kapitel über die Anwesenheit von Muslimen, Juden und Christen in China und es erscheint sogar fraglich, ob er es überhaupt gelesen hat.<sup>132</sup>

Von einem reflektierenden und kritischen Umgang Varens mit seiner Quelle kann hier jedenfalls keine Rede sein. Von seiner Skepsis in der Japanbeschreibung gegenüber jesuitischen Übertreibungen ist hier nichts zu spüren. Seine Passivität zeugt vielmehr von einer geringen Kenntnis der Religionen Chinas und eventuell strategischen Vorsichtsmaßnahme angesichts der nicht unumstrittenen Ansichten Riccis, wie noch zu zeigen sein wird. Das Zurückgreifen auf dieses leicht zugängliche Werk – und zwar als einziges – deutet zudem erneut auf den enormen Zeitdruck und mangelnde Kenntnis existierender Chinabeschreibungen hin. Schwinds Ansicht, der Zeitdruck Varens habe ihm nicht erlaubt, die Chinabeschreibung der Republik während des Verfassens der Japanbeschreibung zu lesen,<sup>133</sup> trifft für den Religionsbericht nachweislich nicht zu. Vielmehr sieht es so aus, als habe Varen sich, gerade *weil* er unter so enormem Zeitdruck stand, ausschließlich und in sehr selektiver Form an die Elzevirsche Republik zu China gehalten. Dadurch entsteht allerdings ein sehr einseitiges Bild der Religionen Chinas mit deutlich jesuitischen Implikationen. Dabei kursierten bereits zahlreiche detaillierte, autoritative und weitverbreitete sowie junge Berichte Chinareisender, die Varen insbesondere in Amsterdam oder Leiden zugänglich ge-

---

pe wie Habgier, Unzucht, Betrug und Unwissenheit. Die Denomination der „Lauzu“ fabuliere und erdichte ihre „nichtigen, wahnsinnigen und schlechten Lehren“, weshalb sie einen „Tyrannen und Angreifer als Gott verehren“ würden. Zudem seien ihre „teuflischen“ Priester „schamlose Betrüger, einfältig und dumm“; vgl. Varenius, *Brevis*, 266-286 sowie O.V., *Chinensis*, 232-265.

132 Wenn er es gelesen hätte, hätte er im Überblickkapitel zu Asien mit Sicherheit auf dieses rekurriert, enthält es doch zahlreiche Informationen zur Verbreitung der Muslime und Juden. Letztere nennt Varen stattdessen überhaupt nicht. Lediglich die von Ricci/Trigault erwähnten Thomisten nennt Varen ebenfalls, jedoch nicht etwa für China, sondern Indien; vgl. Varenius, *Brevis*, 239.

133 Vgl. Schwind, *Stellung*, XXVIII.



wesen sein werden, ja, die er teilweise sogar anderweitig verwendet.<sup>134</sup> Mit etwas höherem Aufwand hätten sie zu einem differenzierteren Bild der chinesischen Religionslandschaft beitragen können. Gerechterweise muss Varen aber zugute gehalten werden, dass der Bericht Ricci/Trigaults das meistautoritative und einflussreichste Werk über China bis in die 1660er Jahre war. Es versorgte den europäischen Leser nicht nur mit mehr und besser organisierten, sondern auch exakteren Informationen über China als alles Vorherige.<sup>135</sup> Erst Johann Neuhoff sollte sich 16 Jahre nach dem Religionsbericht die Mühe machen, die zwei wichtigsten Quellengenre (Reisebericht und Missionsbericht) für ein Werk über China zusammenzufügen.<sup>136</sup>

Der geringe Aufwand Varens beim Verfassen dieses Kapitels wird auch in der offensichtlich flüchtigen Lektüre deutlich. So finden sich nicht nur kleinere Übernahmefehler.<sup>137</sup> Auch macht Varen sich nicht die Mühe, Personen oder Personalpronomen, die sich auf Ricci selbst oder die Jesuiten beziehen, als deren Aussagen zu kennzeichnen (270 und 288). Zudem erkennt er einen inhaltlichen Widerspruch, wenn Ricci/Trigault unvermittelt von immer tiefer in den Atheismus abrutschenden Chinesen spricht, obwohl er diese zuvor als Heiden mit einer hochentwickelten Kultur charakterisierte. Im Gegensatz zum deutschen Übersetzer Erasmus Francisci, der „*Atheismum*“ daher auch passenderweise mit

---

134Zu nennen sind hier insbesondere die damals weit verbreiteten Kompilationen verschiedener missionarischer Reiseberichte wie die „*Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*“ Juan Pedro Gonzales de Mendozas von 1585. Sie war bis 1589 bereits in lateinischer, niederländischer und deutscher Sprache erschienen und erreichte bis 1663 insgesamt 28 Auflagen in zahlreichen weiteren Sprachen. Es war das einflussreichste und detaillierteste Werk über China des 16. Jahrhunderts und seine Autorität war derart groß, dass es Ausgangspunkt und Vergleichsbasis für alle nachfolgenden europäischen Arbeiten über China vor dem 18. Jahrhundert war; vgl. Lach, Donald; Kley, Edwin Van: *Asia in the Making of Europe*. Vol. III: *A Century of Advance*. Chicago u.a. 1993, 436 und ebd. Vol. I: *The Century of Discovery*. Chicago u.a. 1994, 742-751. Und 1642 war auch Alvarez de Smedo mit seinem Werk „*Imperio de la China*“, einem Bericht über die Chinamission jesuitischer Missionare, an die Öffentlichkeit getreten, der ebenfalls zahlreiche Auflagen in verschiedenen Sprachen erhielt; vgl. Li, Wenchao; Poser, Hans: *Das Neueste über China*. G. W. Leibnizens *Novissima Sinica* von 1697. Internationales Symposium, Berlin 4. bis 7. 1997. Stuttgart 2000, 11f. Ferner existierten zahlreiche Schriften über China französischer Jesuiten; vgl. Lach, Asia, III, 390-407. Und sogar die Reisebeschreibung Teixeira's, die Varen zwar für Indien bemüht, die aber auch Material zu China enthält, wird von ihm nicht verwendet. Dasselbe gilt für Mateliefs Reisebericht nach Ostindien und China der Jahre 1605-1608, der ihm in der Reisesammlung Commelins (s.u.) zur Verfügung stand. Es gab sogar ausführliche Berichte zu China chinesischer Reisender selbst, die in Europa auch vorhanden waren; vgl. Blanke, Horst: *Wissen - Wissenserwerb - Wissensakkumulation. Wissenstransfer in der Aufklärung*. Das Beispiel der „allgemeinen Historie des Reisen“ und ihrer Vorläufer. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen 2006, 138-156, hier 144.

135Vgl. Lach, Asia, III, 400 und 512f. Riccis Bericht habe bis in die Aufklärung hinein Material für einen gründlichen Vergleich der Religionen geliefert; vgl. Sharpe, *Comparative*, 15.

136Dafür verwendete er vornehmlich die Berichte Teixeira's und Smedos; vgl. Lach, Asia, III, 484.

137Beispielsweise schreibt Varen als japanische Translation der zweiten Denomination „*Siacca*“ statt „*Sciacca*“; vgl. Varenius, *Brevis*, 75. Der deutsche Übersetzer Francisci verbessert dies schließlich wieder; vgl. Ross, *Gottesdienste*, 998. Diese Schreibweise ist angesichts der chinesischen Bezeichnung „*Sciequia*“, die Varen nur unmittelbar davor nennt, auch naheliegender.

„Heydentum“<sup>138</sup> übersetzt, behält Varen „*Atheismum*“ (268) bei. Dies ist aber eben nicht nur inhaltlich unpassend, sondern widerspricht sogar Varens eigener Religionstypologie (230f).

## II. Indien

Varens Kapitel zu Indien besteht aus zwei Einzelteilen. Während der erste sich auf den Reisebericht des Portugiesen Pedro Teixeira gründet, verwendet Varen für den zweiten den Bericht des Niederländers Johan Twist. Auch zu Indien stand Varen eine Republik zur Verfügung, die er höchstwahrscheinlich als Vorlage verwendete. Sie war 1631 erschienen und bis auf die Widmung Johannes de Laets ebenfalls eine Kompilation der Schriften verschiedener Autoren, unter anderem des Teixeira.<sup>139</sup> Für den Bericht Twists griff Varen hingegen offensichtlich auf ein anderes Werk zurück, Isaac Commelins kurz zuvor erschienene Reisesammlung<sup>140</sup>. Sie war die bedeutendste niederländische Zusammenstellung von Reiseliteratur, die im 17. Jahrhundert herausgegeben wurde und enthielt 21 Reiseberichte, die einen Gesamtüberblick über die niederländischen Aktivitäten in Ostindien, Indien und Japan gaben. Zahlreiche nachfolgende Sammlungen bedienten sich bei ihr.<sup>141</sup>

### a) Der Gewährsmann Pedro Teixeira

Dass Varen für den Bericht Teixeiras einen Ausschnitt aus der Republik kompiliert und nicht etwa aus dem spanischen Original<sup>142</sup> des Portugiesen, wird ebenfalls durch einen inhaltlichen Abgleich offensichtlich.<sup>143</sup> Die Auswahl der in Frage kommenden Abschnitte zur ‚indischen Religion‘ wurde Varen dabei sogar erleichtert, da der Kompilator der Republik dies formal und inhaltlich bereits deutlich vorgibt. Dies führt auch dazu, dass Varen

---

138Ebd., 989.

139Laet, Johannes de: *De imperio Magni Mogolis sive India vera commentarius: e variis auctoribus congestus*. Lugd. Batav. Ex offic. Elzevir. 1631 und vgl. Lach, Asia, III, 451.

140Commelin, Isaac (Hg.): *Begin ende voortganch van de Vereenighde Nederlantsche Geoctroyeerde Oost-Indische Compagnie*. 2 Bde. Amsterdam 1645-1646 (ND: Amsterdam 1967).

141Vgl. Lach, Asia, III, 461 und 507.

142Relaciones de Pedro Teixeira d'el origen descendencia y succession de los reyes de Persia y de Hormuz, y de un viage hecho por el mismo auor desde la India Oriental hasta Italia por tierra. 2 pts. Antwerp. 1610.

143Varens Kapitel setzt ebenfalls mit dem neuen Absatz des Kompilators der Republik ein, nachdem dieser angekündigt hat, nun von der ‚Religion und dem Aberglauben der Menschen‘ zu berichten. Im Original Teixeiras hingegen befindet sich dieser Abschnitt inmitten eines anderen Absatzes. Außerdem schließt Varen sein Kapitel ebenfalls mit dem des Republikkompilators ab, während das spanische Original hier noch weiter geht. Für die Republik als Vorlage spricht ferner, dass Varen dieselben zahlreichen Zeilen auslässt, die auch der Kompilator übergeht und dieselben Worte hinzufügt (z.B. „*superstitiosus*“), die im spanischen Original nicht vorhanden sind. Auch übergehen Varen und de Laet den Kastenbegriff Teixeiras. Ferner schreiben beide Kompilatoren „Ion Kah“ statt „Ion Kag“, „Ramak“ statt „Ramah“ oder „By-santagar“ statt „Byzanlager“; vgl. Teixeira, Relaciones, 94-98; Laet, India, 115-120 und Varenius, Brevis, 290-294.

das vorherige Kapitel, das ebenfalls religiöse Belange tangiert, unberücksichtigt lässt. Dennoch folgt Varen der Republik nicht derart streng wie im Falle Chinas, sondern nimmt kleinere Änderungen und Anpassungen vor. Vereinzelt lässt er Informationen aus, die ihm eventuell als nebensächlich erschienen, da sie das äußere Erscheinungsbild betreffen bzw. unglaubwürdig wirken konnten. So verzichtet er auf die Information, dass hendowinische Frauen seit früher Kindheit mit Ringen aus Silber, Erz, Eisen und Elfenbein beladen seien oder die Einwohner Golcondaes zwar Mord und Raub meiden, jedoch zu Betrug neigen würden oder Ehebrüche der Frauen zwar bestraft würden, Prostitution hingegen nicht.<sup>144</sup> Warum er hingegen das Kapitel über die „Raspothes“ auslässt,<sup>145</sup> bleibt unersichtlich. Kritisch tritt Varen zumindest an einer Stelle auf, als er in Teixeiras Aussage, nach indischer Vorstellung würden die Seelen der Verstorbenen je nach gutem oder schlechtem Leben in Ewigkeit in die Körper guter oder böser Tiere fahren, einen Widerspruch zu niederländischen Aufzeichnungen ausmacht.<sup>146</sup> Wie zu sehen sein wird, meint er damit den Bericht Twists. Auch ändert Varen Teixeiras Personalpronomen „*nostris*“ in ein „*alii*“<sup>147</sup> ab, um zwischen sich und den Aussagen seiner Quelle zu unterscheiden. Darauf hatte er im Kapitel zu China noch verzichtet. Zudem sind kleinere Änderungen im Satzbau und der Zeichensetzung auszumachen, die teilweise die bessere Lesbarkeit des Textes unterstützen. Doch auch Übernahmefehler lassen sich erneut finden.<sup>148</sup> Alle bei Teixeira enthaltenen Werturteile übernimmt Varen vollständig und unkommentiert.<sup>149</sup>

## b) Der Gewährsmann Johan van Twist

Der Reisebericht des Johan van Twist<sup>150</sup> erschien erstmals in Commelins Reisesammlung und ist darin die detaillierteste Beschreibung Indiens.<sup>151</sup> Die Hauptarbeit Varens bestand

144Vgl. Laet, India, 119f.

145Vgl. ebd., 119.

146Vgl. Varenius, Brevis, 290 und Laet, India, 116.

147Ebd., 118 und Varenius, Brevis, 292.

148Varen schreibt fälschlicherweise „*celebrarit*“ statt „*celebravit*“ oder „*accharum*“ statt „*Saccharum*“, wobei nicht ausgeschlossen werden kann, dass es sich dabei um Fehler beim Setzen des Textes handelt. Andere Änderungen erscheinen unklar, beispielsweise warum er „*Vaneax*“ statt „*Vanean*“ schreibt, und „*Gazeratensis*“ statt „*Guzeratensis*“ oder „*trigesies mille*“ statt „*XXX mill.*“ oder „*cum viro mortuo*“ mit „*quum viro mortuo*“ ersetzt. Auch die Kursivierung von Eigennamen übernimmt er nicht; vgl. Varenius, Brevis, 290-293 und Laet, India, 115-119.

149Darunter fallen bspw. Formulierungen wie „*plures alias habent perabsurdas opiniones*“, „*expidunt in superstitiosa haec deliria*“ oder „*denique longe superstitiosius, quam ullae aliae nationes caeremonias suas diabolicas observant*“; vgl. Varenius, Brevis, 290-292 sowie Laet, India, 116f.

150Twist, Johan van: Generale beschrijvinghe van Indien. Ende in't besonder van't coninckrijck van Guseratten [...]. In: Commelin, Begin, Bd. 1, 1-112.

151Vgl. Lach, Asia, III, 472f. Und dass Varen Commelins Sammlung verwendet hat, wissen wir auch daher, dass Varen in seiner Japanbeschreibung Caron mit Hendrik Hageners Notizen ergänzt, dessen Bericht vor dem Religionsbericht nicht abseits von Commelins Sammlung erschienen war. Sogar Carons Schrift selbst wurde erstmals als Appendix bei Commelin abgedruckt; vgl. Ebd., 458.

darin, das Werk Twists vom Niederländischen in die lateinische Sprache zu übersetzen. Varen kürzt das Kapitel deutlich und verarbeitet nicht alle Informationen der elf Seiten zu den verschiedenen ‚sectae‘. Beispielsweise legt er erneut nicht so viel Wert auf die Beschreibung der äußeren Erscheinung.<sup>152</sup> Er systematisiert den Bericht nach seinem Anliegen und fasst dafür manch längere Darstellung zusammen, verknüpft Kapitel miteinander und ordnet die Informationen neu an. Der Fokus liegt auch hier auf dem Besonderen. Dafür bedient sich Varen zunächst einer Aufzählung der wichtigsten Merkmale mit Hilfe einer Nummerierung, die er allerdings bereits unmittelbar nach der ersten Denomination wieder aufgibt. Behandelt er für diese auch noch recht ausführlich deren Gottes-, Kosmologie- und Postmortalitätsvorstellungen, sowie Riten, Orden und Feiertage, so fällt die Untersuchung der letzten beiden ‚Sekten‘ nur noch sehr oberflächlich aus, obwohl Twist deutlich mehr Informationen bereit stellt. Bei Letzteren, den ‚Goegy‘, geht Varen nicht einmal mehr auf deren Gottesvorstellungen und ihren Gott ‚Bruin‘ ein, sondern greift sich wenige andere Fakten heraus.<sup>153</sup> Die Neuordnung der Inhalte nach eigens gewählten Schwerpunkten führt schließlich zu einigen Wiederholungen und mutet vor allem dort seltsam an, wo Varen zusammenhängende Stellen aus ihrem Kontext löst und sie unpassenderweise woanders einfügt.<sup>154</sup>

Zugleich tritt Varen aber auch mit sehr interessanten inhaltlichen Änderungen in Erscheinung. Beispielsweise interpretiert er die ‚Fortuna‘ (‚*geluck, ofte de Fortuyne*‘<sup>155</sup>), der sich die ‚Ceurawach‘ unterwerfen würden, als personalisierte Göttin, die in das diesseitige und jenseitige Leben eingreife (295). Twist hingegen ist darauf bedacht, hier gerade keine persönliche Gottheit zu erkennen, die gestaltend eingreift. An anderer Stelle berichtet Twist von der indischen Vorstellung, die toten Seelen würden je nach guten oder schlechten Werken und mit Hilfe ihres Heiligen in Menschen oder Tiere versetzt (‚*in een ander Mensch ofte Beest overvaert*‘<sup>156</sup>). Varen schreibt hingegen, dass die frommen Seelen in zahme und sanfte, die boshaften in wilde Bestien eingesperrt würden (296). Er lässt also den Widerspruch zur Aussage Teixeiras nicht stehen, sondern entscheidet sich für dessen Formulierung, ohne diese Anpassung anzugeben. Ferner deutet Varen die Diener des obersten Gottes ‚Permiseer‘ explizit als ‚*Angelorum*‘ (298), wo Twist schreibt, dass die

---

152Vgl. Twist, Generale, 31 und Varenius, Brevis, 295.

153Vgl. Twist, Generale, 40.

154Beispielsweise fügt Varen am Ende des Kapitel – nachdem die Denomination der ‚Ceurawach‘ bereits zu Beginn abgehandelt wurde – noch unverbunden an, dass die ‚Ceurawach‘ bei allen Anderen verhasst sei; vgl. Varenius, Brevis, 99.

155Twist, Generale, 33.

156Ebd., 34.

gereinigten Seelen erneut vor das Gericht Permiseers gebracht und „*in sijn geselschap als een dienaer aengenomen*“<sup>157</sup> würden. An keiner anderen Stelle des Religionsberichtes wird derart fassbar, wie Varen um das Verstehen des Anderen bemüht ist, indem er das Fremde in das Weltbild seiner eigenen christlichen Kultur einordnet und dabei neues Wissen produziert.

Mit eigenen Werturteilen hält sich Varen zunächst auch hier zurück. Er streicht sogar im Original vorkommende Passagen wie „*Duyvelsche Afgoden*“ (teuflische Abgötter) bei Twists Beschreibung der Brahmanen (294) oder ersetzt „*superstitie*“ durch „*religione*“ (294). Außerdem nennt er die von Twist als drei weitere „*Afgoden*“ bezeichneten Gottheiten nicht etwa „*superstitio*“, sondern überraschend sachlich „*tria minoris dignitatis Numina*“ (297). Andererseits bleibt die Denomination der „*Ceurawach*“ „*superstitionis*“ und die Vorstellungen der „*Samareths*“ von irdischer Belohnung, Bestrafung und Sündenbefreiung bezeichnet er als „*fabuliert*“ (297), was von Twist so nicht bewertet wird. An anderer Stelle steigert Varen Twists Beurteilung der Lehre der Brahmanen als „*Superstitien*“ sogar durch die Wendung „*ineptis dogmatibus & opinionibus imbuant*“ (295).<sup>158</sup>

Varen ist auch in diesem Kapitel auf die Glaubwürdigkeit des Berichteten bedacht. Beispielsweise betont er, dass die Information des 40 Tage währenden Fastens ohne Speiße aus zuverlässiger Erfahrung genommen werden könne.<sup>159</sup> Auch lässt er weitere Bemerkungen Twists zu den Brahmanen aus, in denen es um teuflische Wunder geht.<sup>160</sup> Und auch das Narrativ der Witwenverbrennung, ein eigenes Kapitel zu Beginn bei Twist<sup>161</sup>, fügt Varen wohl aus Zweifel an der Glaubwürdigkeit in reduzierter Form und erst am Schluss hinzu. Doch völlig auf die Erwähnung der Witwenverbrennung kann auch Varen nicht verzichten. Denn sie war ein zentrales Topoi von Reisebeschreibungen des 17. Jahrhunderts und gerade ein Kriterium für die Glaubwürdigkeit eines Reiseberichtes.<sup>162</sup> Twist lässt dieses Thema daher auch wiederholt und detailliert einfließen und auch Ross erwähnt sie.<sup>163</sup> Erneut lassen sich zudem zahlreiche Übernahmefehler erkennen, die den hohen Zeitdruck anzeigen, wobei auch Druckfehler nicht immer ausgeschlossen werden können.<sup>164</sup>

---

157Ebd., 36.

158Zu den genannten Stellen und Zitaten siehe ebd., 31, 35 und 36.

159Vgl. Varenius, Brevis, 296.

160Twist schreibt dort von „*miraculen door den Duyvel gheopenbaert hebben [...] met veel Duyvelsche superstitien ende ghelooven*“; vgl. Twist, Generale, 31f.

161Vgl. ebd., 32f.

162Vgl. Flüchter, Antje: „Aus den fürnembsten indianischen Reisebeschreibungen zusammengezogen“.

Knowledge about India in Early Modern Germany. In: Siegfried Huigen u.a. (Hg.): The Dutch Trading Companies as Knowledge Networks. Leiden u. Boston 2010, 337-360, hier 342.

163Vgl. Ross, Pansebeia, 1655, 88.

164Beispielsweise schreibt Varen statt der vier Denominationen „*Ceurawaeh, Samaraet, d’Ghoegy ende Bisnou*“ „*Ceuravvach, Samaraet, d’Goegy & Bisnou*“ und lässt die Schreibweisen auch innerhalb des Textes

Im Vergleich mit dem Kapitel zu China ist Varens Bemühen zweier Reiseberichte zur Betrachtung indischer Religiosität bereits bemerkenswert. Außerdem bildeten sie zwei bedeutende Informationsquellen über Indien zu seiner Zeit. Teixeiras Schrift stellte sogar eine der wichtigsten Informationsquellen über den Orient zu Beginn des 17. Jahrhunderts dar, die zudem sehr authentisch war und auf intensiver Autopsie beruhte.<sup>165</sup> Doch wie im Falle Chinas war auch das Wissen über Indien deutlich umfangreicher und hätte zu einem differenzierteren Indienbild beitragen können. So verdeutlicht gerade dieses Kapitel nämlich eindrücklich, dass Varen auch auf das Hinzuziehen vorhandener Kosmographien des 16. Jahrhunderts verzichtete, wie denen Johannes Boehms (1520), Sebastian Francks (1534) oder Sebastian Münsters (1544). Insbesondere das „Weltbuch“ Francks<sup>166</sup> enthält einen bemerkenswerten Umfang zu Indien, bezieht sich auf die seinerzeit aktuellsten Quellen und geht kritisch mit Reiseberichten um, von denen Franck einige als fabelhaft ausschließt.<sup>167</sup> Und auch weniger vom Duktus des sagenumwobenen Orients, sondern durch reale Erfahrung bestimmte Darstellungen in Folge der VOC-Tätigkeit beachtet Varen nicht. Zu nennen ist hier vor allem Theodor de Brys Sammlung von Reiseberichten aus West- und Ostindien, die von 1590 bis 1634 in Frankfurt erschien und sich durch ihre schiere Masse vor allem holländischer und englischer Berichte, ihren hohen Informationswert zu Gebräuchen und Ritualen der Inder und seitenlangen religiösen Betrachtungen auszeichnet.<sup>168</sup>

### III. Perser in Indien<sup>169</sup>

Für das Kapitel über die „heidnische Religion der Perser, die in Indien leben“ (300) stützt Varen sich offensichtlich ebenfalls auf Twist, allerdings ohne diesen anzugeben. Bei jenem schließt sich dieses Kapitel ebenfalls unmittelbar an die Beschreibung der Hindus in Gurusuratta an,<sup>170</sup> weshalb es für Varen eine willkommene Vorlage geboten haben dürfte. Varen

---

erneut variieren. Ähnliches gilt für die Schreibung des Namens „Tiel Theneker“ statt „Tiel Thencker“ oder den Gottesnamen „Permiseer“, für den Varen einerseits die Schreibweise „Parmiseer“ andererseits „Premiseer“ verwendet. Ferner hängt Varen im Laufe des Textes an die „Samaræet“ ein „h“ an und aus „d’ Goegy“ wird schließlich nur noch „Goegy“. Auch kursiviert er sehr willkürlich; vgl. Varenius, *Brevis* 295 und 297f und Twist, *Generale*, 33 und 35.

165Vgl. Schollberg, Kenneth: Lem.: Teixeira, Pedro. In: Fred Skolnik und Michael Berenbaum (Hg.): *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 19. Detroit u.a. 2007, 585 sowie Lach, *Asia*, III, 323.

166Franck, Sebastian: *Weltbuch: Spiegel vn Bildniß des gantzen erdbodens von Sebastiano Franco Wörden- si in vier bücher/ nemlich in Asiam/ Aphricam/ Europam/ vnd Americam [...]*. Tübingen 1534.

167Dharampal-Frick, Gita: *Indien im Spiegel deutscher Quellen der frühen Neuzeit (1500-1750): Studien zu einer interkulturellen Konstellation*. Tübingen 1994, 37-43.

168Vgl. ebd., 48-55 und Böhme, Max: *Die großen Reisesammlungen des 16. Jahrhunderts und ihre Bedeutung*. Straßburg 1904, 131f.

169Varen meint hier die Parsen, in Indien lebende Zoroastrier.

170Vgl. Twist, *Generale*, 40-45.

gibt in Einzelfällen Teile inhaltsgemäß aber reduziert wieder und verwendet dabei auch hin und wieder eigene Formulierungen. Der Großteil ist jedoch bis zum Wortlaut vorgegeben. Inhaltlich nennt Varen zuerst den aktuellen Umstand muslimischer Herrschaft in Persien, um diesem einen kurzen historischen Abriss über die Flucht der ‚heidnischen Perser‘ (d.i. Zoroastrier) vor den Muslimen nach Indien anzuschließen. Er ersetzt dabei den bei Twist „Abbobacker“ genannten muslimischen Heerführer durch dessen Vater „Othmanus“ (Uthman Abu Quhafa) und ergänzt auch die Jahreszahl 632, in der dies geschehen sein soll, übrigens das selbe Jahr des Todes Mohammeds, so Varen (300). Auch betont er, dass die Perser trotz ihrer neuen Heimat keine Religion der Inder angenommen hätten. Varen scheint damit zumindest bis hier noch einen weiteren Gewährsmann bzw. Notizen zu besitzen, mit denen er ergänzte. Schließlich geht er auf die ‚Hauptpunkte‘ ihrer Religion ein. Auch hier stehen Gottes-/Teufelsvorstellungen erneut im Mittelpunkt, sowie Seelen- und Eschatologievorstellungen, die sich Varen aus dem deutlich umfassenderen Kapitel Twists herausgreift. Die Behandlung der sieben Götter übersetzt Varen nahezu identisch aus Twist. Bis auf den Namen des Gottes „Auwardaeth“, den er Aavvaerdath“ (301) schreibt, übernimmt er deren Namen fehlerfrei. Mit Ausnahme der ersten drei Götter („Saroeh“, „MeerResus“ und „Saros“) verzichtet Varen aber auf das nähere Eingehen auf die 26 weiteren „minder Dienaren“, die Twist schildert. Im Übrigen schreibt Varen hier fälschlicherweise 25 („*vigintiquine*“, 302) statt 26 („*ses-en-twintigh*“<sup>171</sup>), wohl auch ein Flüchtigkeitsfehler. Explizite pejorative Werturteile beziehen sich lediglich auf die Muslime, wie bei Twist vorgegeben, und werden auch nicht von Varen hinzugefügt.

Im Falle der Parsen muss Varen zugute gehalten werden, dass Informationen zu deren religiösen Vorstellungen und Praktiken nicht in gleichem Umfang verfügbar waren wie zu den bisherigen Ländern. Doch zumindest erwähnenswerte Quellen gab es auch hier.<sup>172</sup>

#### **IV. Afrika und Amerika**

Im Vergleich mit Europa und Asien umfasst die Betrachtung der ‚Heiden‘ Afrikas und Amerikas nur einen Bruchteil des Religionsberichtes. Bereits im systematischen Überblick bedenkt Varen Afrika fast ausschließlich unter den dort vorhandenen Muslimen und Christen und die amerikanischen ‚Heiden‘ mit einigen wenigen Sätzen. Im kompulatorischen Kapitel unterteilt Varen die Behandlung Afrikas in zwei Teile. Der erste beschäftigt sich mit der

---

<sup>171</sup>Ebd., 42.

<sup>172</sup>Dazu gehörte beispielsweise eine Sammlung von Autoren des klassischen Altertums namens *De Regio Persarum principatu* von 1590 des Autors Barnabe Brisson. Und 1630 hatte Henry Lord sein Werk „A Display of Two Forraigne Sects in the East Indies“ herausgegeben, das auf persischen Quellen beruhte.

„Religion der Einwohner Guineas und benachbarter Völker“ (303) und der zweite mit der Religion der „alten Afrikaner“ (309). Letzterer, für den Varen den Bericht des Leo Africanus aus der Mitte des 16. Jahrhunderts – vermutlich ebenfalls aus der dazu vorhandenen Republik –<sup>173</sup> kompiliert, unterscheidet sich bereits aufgrund seiner Überschrift im Seitenkopf („*Descriptio Africae*“ statt bisherigem „*De Divers. Gent Rel.*“) von allen anderen Teilen des Religionsberichtes. Sie wird vermutlich erneut zeitlich bedingt nicht angeglichen. Doch auch konzeptuell passt das Kapitel nicht in den Religionsbericht, betrachtet es doch nicht die zeitgenössische Religion, sondern zurückliegende Epochen. Zudem verstößt die Aufnahme des Africanus genau genommen gegen Varens quellenkritische Prinzipien, betont er in der Japanbeschreibung doch noch die weit verbreiteten Zweifel an dessen Glaubwürdigkeit und stützt sich daher nicht näher auf ihn (s.o.). Varen entscheidet sich dennoch für eine Aufnahme, um dem Wunsch des Typographen nachzukommen, leere Seiten zu füllen, die beim Druck sonst unweigerlich entstanden wären.<sup>174</sup> Nach Varens ursprünglicher Intention sollte die Behandlung Afrikas im kompilatorischen Teil also lediglich die Betrachtung Guineas und benachbarter Völker, zu denen er auch Angola und den Kongo rechnet, umfassen.

Im Falle Guineas betont Varen zunächst, dass seines Wissens nach niemand deren Religion „*integre*“ (304) beschrieben habe und man nur verstreut in den einzelnen Reisebeschreibungen etwas finde. Und auch zu den afrikanischen Ländern im Inneren des Kontinents sei nichts Sicheres bekannt (241). Dies verdeutlicht erneut, dass Varen bewusst nach Berichten sucht, die bereits einen dezidierten Blick auf die Religion in Form vorformulierter Abschnitte und Kapitel vorgeben. Er beabsichtigt nicht, zu selektieren und thematisch zu ordnen. Seine Gewährsmänner nennt Varen nicht explizit. Er spricht lediglich von niederländischen und portugiesischen Berichten, die sich allerdings in Teilen widersprechen würden und verdeutlicht dies am Beispiel unterschiedlich überlieferter Anbetungsweisen der Afrikaner.<sup>175</sup> Zudem nutzt Varen mündliche Berichte, die ihm von Niederländern erzählt worden seien, die 1649 aus Angola kamen. Auch dieses Kapitel zeichnet eine deutlich ablehnende Haltung aus. Die ‚afrikanischen Heiden‘ seien unvernünftige, naive, magischen Riten und teuflischen Zeremonien ergebene Wilde und Menschenfresser, die mit den ‚asiatischen Heiden‘ nicht zu vergleichen sind.

---

173 *Ioannis Leonis Africani Africae descriptio IX. lib. absoluta*. Lugd. Bat., Elzev. 1632. Auch Günther vermutet diese Version als Vorlage; vgl. Günther, Varenius, 43.

174 Vgl. Varenius, *Brevis*, 309.

175 Vermutlich handelt es sich bei einem dieser Berichte um den bei Commelin abgedruckten Reisebericht Pieter van den Broeckes, der über Angola, Guinea und Kongo schreibt sowie über weitere Gebiete, die Varen nicht erwähnt.



Es wurde bereits erwähnt, dass Varen lediglich im systematischen Teil wenige Bemerkungen zu Amerika macht. Am Ende des Kapitels zu Guinea schreibt er sogar ausdrücklich, dass er Amerika bereits behandelt habe und nicht weiter von diesen „*vanitates ethnicas*“ (308) berichten wolle. Doch auch die Ausführungen im systematischen Teil sind äußerst rudimentär. Varen nennt lediglich die Anbetungsobjekte der bekannten Völker Brasiliens, Floridas, Mexikos, Perus, Chiles und der Horn-Inseln und streut die zwei erwähnten kurzen Auszüge aus Reiseberichten zu Brasilien und den Horn-Inseln ein. Außer Le Maire nennt er keine weiteren Quellen. Lediglich für Chile und „*Terrae Australis*“ (242) rechtfertigt Varen die wenigen Ausführungen damit, entweder keine Kenntnis (*nondum cognovi*) zu haben, bzw. dass generell nichts Glaubwürdiges bekannt sei („*nondum quicquam, quod fide dignum sit, editum est*“, 242). Doch auch in diesem Fall ist diese pauschale Aussage zu relativieren. Varens Wiedergaben entsprechen bei weitem nicht dem damaligen Kenntnisstand zur Religiosität ‚amerikanischer Heiden‘. Neben durchaus glaubwürdigen Berichten, die sogar in Amsterdam gedruckt wurden und in seinem direkten Umfeld kursierten<sup>176</sup>, weiß nämlich auch Ross wesentlich umfassender zu berichten. Dieser kann sogar in zahlreiche weitere Kolonien und Regionen differenzieren (Neufrankreich, Virginia etc.). Dies mag zum Einen daran liegen, dass Ross offener gegenüber Kuriosa ist, beispielsweise den Berichten Acostas und Gomaras über grausame Menschenopfer und den Anthropophagismus, die hinsichtlich ihrer Authentizität bereits damals nicht unkritisiert blieben. Zum Anderen stützt sich Ross aber auch auf französische und spanische Entdeckungs-/Reiseberichte des 16. und 17. Jahrhunderts und dazu auf Richard Hakluyts Sammlung von Berichten englischer Reisender („*The principal navigations, voyages and discoveries of the English nation*“) der 1590er Jahre. Diese Sammlung, die auch von Purchas in mehreren Bänden herausgegeben und verarbeitet wurde, ist hinsichtlich ihres Stellenwertes für Ross, was Commelins Sammlung für Varen ist. Varen, der nach Selbstaussage portugiesische und niederländische Reiseberichte gelesen hat, machte sich offensichtlich nicht die Mühe, auch Klassiker anderer Nationen einzusehen, vermutlich weil sie ihm nicht so bequem zur Verfügung standen.

---

<sup>176</sup>Varen hätte durchaus den Bericht des Forschungsreisenden Georg Markgraf nutzen können, der ein eigenes Kapitel mit dem Titel „Religion der Brasilianer“ verfasst; vgl. Markgraf, Georg: *Historia naturalis Brasiliae* (Amsterdam 1648), 278f. Dieser Bericht zeichnet sich durch einen wissenschaftlichen Anspruch aus und war daher lange Zeit ein Standardwerk zur Botanik, Zoologie und Ethnologie Brasiliens. Es war zudem höchst aktuell und wurde in Amsterdam und Leiden gedruckt. In der deutschen Übersetzung ergänzt Francisci den Religionsbericht mit Teilen dieses Werkes. Genauso dürfte Varen auch der Bericht des Caspar Barlaeus *Rerum per octennium in Brasilia* (Amsterdam 1647) zugänglich gewesen sein, den Francisci ebenfalls nutzt; vgl. Ross, Gottesdienste, 960f. Auf den Bericht Hans Stadens zu Brasilien aus der Mitte des 16. Jahrhunderts verzichtet Varen ebenfalls.

### 4.3. Zwischenergebnis

Zunächst ist festzuhalten, dass die biographisch-literarische Analyse deutlich gezeigt hat, welcher engen Bezug die beiden Japanschriften und der Religionsbericht zueinander aufweisen, obwohl sie keiner gemeinsamen Konzeption angehören. Sie hat zudem Ergebnisse zutage gefördert, die die ethnologischen Arbeiten der letzten Jahre Varens allgemein kennzeichnen und die auch für den Religionsbericht höchst relevant sind: Alle drei Werke sind in erster Linie käufer- und leserorientierte Kompilationen vorhandener Reiseberichte zu einer spezifischen Thematik, mit denen Varen seine finanziellen Verhältnisse aufbessern wollte und geistige Entspannung suchte. Den beiden Japanwerken kam dabei deutliche Priorität zu, insbesondere der Japanbeschreibung, die er gezielt für die etablierte Reihe der Elzevirischen Republiken verfasste. Beide Religionsschriften, vor allem aber der Religionsbericht, bilden als Nebenprodukte dieses Schaffensprozesses lediglich Supplemente zu diesem. Die Japanbeschreibung sticht formal und inhaltlich deutlich hervor, auch wenn sie hinsichtlich wissenschaftlicher Ambitionen, Sorgfalt und Systematik nicht an die *Geographia Generalis* heranreicht. Dennoch wäre es fatal, die beiden Japanschriften *per se* als unwissenschaftlich zu bezeichnen. Denn es hat sich auch gezeigt, dass eine Arbeit nicht zwingend wissenschaftlichen Ambitionen folgen muss, um wissenschaftlichen Standards zu genügen. Varen legt als studierter Humanist vielmehr eine grundlegende wissenschaftliche Arbeitsweise an den Tag, die vor allem dort hervortritt, wo die Kompilatorik zurücktritt und er seine Texte selbst aktiv gestaltet: Dazu gehört die Befragung einer möglichst großen, aktuellen und empirischen Quellenbasis und deren gründliche Zitation ohne einseitiges oder sklavisches Folgen dieser im Wortlaut. Des Weiteren zeigt sich eine aufmerksame und kritische Lektüre der Reiseberichte und der Texte klassischer Autoren (mit ggf. eigener Stellungnahme) und ein kritischer Fokus auf die Authentizität des Gesagten. Unverifizierten Aussagen gegenüber versucht Varen möglichst neutral zu bleiben. Er ist ferner auf eine möglichst differenzierte Betrachtung und Ehrlichkeit bei mangelnder Quellenlage und der Abwägung widersprechender Aussagen (mit ggf. eigenem Urteil) bedacht. Er ordnet sein detailreiches Material themengebunden und legt einen hohen Wert auf eine eindeutige, reflektierte Begrifflichkeit. Insbesondere der propädeutische Teil der Japanbeschreibung ist sehr systematisch, sachlich und kritisch. Und obwohl der Traktat noch weiterer Betrachtung bedarf, zeigt auch er diese quellenfundierte, kritische und differenzierende Arbeitsweise Varens. Bereits die eigenen Japanwerke Varens geben damit ein Mindestmaß einer Arbeitsweise und methodischer Kriterien vor, die als unbedingte Voraussetzung für eine protowissenschaftliche Arbeitsweise anzusehen sind. Zugleich zeigt sich in beiden

Werken aber auch deutlich der Einfluss der publizistischen Intention und der eines hohen Zeitdruckes, was inhaltlich und formal unsauberer und unsorgfältiger Arbeit und eine wiederkehrende Betonung des Kuriosen nach sich zieht.

Der Religionsbericht steht im Vergleich zu diesen beiden Werken in einem deutlichen Kontrast und offenbart eine nachrangige Priorität. Er zeigt eine auffallende Ambivalenz und Wechselhaftigkeit. Varen tritt zwar auch hier überwiegend kritisch gegenüber seinen Quellen auf, ist auf deren Glaubwürdigkeit bedacht und macht vereinzelt Widersprüche und Unstimmigkeiten zwischen den Reiseberichten aus. Er tut dies allerdings in deutlich zurückhaltenderem Maß als in der Japanbeschreibung und agiert oft auffällig indifferent oder verstößt bewusst gegen seine quellenkritischen Prinzipien wie im Kapitel zu Afrika oder China. Während einige Religionen, wie die der Armenier, Muslime oder Afrikaner, durchgehend abgeurteilt werden, mildert er scharfe Werturteile gegenüber anderen Religionen zunächst ab, um sie nur kurz darauf sogar zu steigern wie bei der Betrachtung indischer Denominationen. Einerseits erleben wir Varen hoch konzentriert und systematisch arbeitend, wenn er relevante Inhalte zu Lehren und Bräuchen einer Religion aus den Reiseberichten selektiert und ordnet wie bei der Behandlung Europas oder Indiens. Zugleich zeigen sich aber auch deutliche Sorgfaltsdefizite, wenn er seine Berichte nahezu alle fehlerhaft und unsauber wiedergibt, unsystematisch ordnet, Fakten unnötig wiederholt oder gar in sekundäre oder banale Fakten und Kurioses ableitet. Lediglich auf den 17 Seiten des systematischen Teils tritt Varen ausdrücklich selbst gestaltend, kritisch, besonders sachlich und unter dem Verzicht auf Kuriosa in Erscheinung, wenngleich er in puncto Begriffsreflexion und eigener Bezugnahme auch hier nicht an die Japanbeschreibung heranreicht. Im kompilatorischen Teil hingegen hält Varen sich mit eigenen Kommentaren oder Hinzufügungen sehr zurück und folgt seinen Vorlagen sehr eng. Dies zeigt sich insbesondere bei der Betrachtung der außereuropäischen Religionen, mit denen er nicht so vertraut ist wie mit den Religionen Europas.

Die Quellenanalyse stärkt den Verdacht, dass Varen nicht die Absicht hatte, eine systematische, wissenschaftliche, differenzierte und umfassende Betrachtung der Religionen der Welt seiner Zeit vorzulegen. Die Suche nach Entspannung von den anstrengenden mathematischen Studien und die Absicht mit einer schnellen Publikation in Form einer „Unterhaltungsliteratur für Gebildete“<sup>177</sup> seine wirtschaftlichen Verhältnisse aufzubessern, ist deutlich zu spüren. Gegen wissenschaftliche Ambitionen und ein fundiertes Werk der Religionsforschung sprechen insbesondere die zahlreichen Unsauberkeiten und Flüchtigkeiten-

---

<sup>177</sup>Vgl. Schwind, Stellung, XXXIf.

fehler und vor allem die äußerst geringe Quellenbasis des Religionsberichtes. Zwar nutzt Varen – bis auf die Ausnahmen des Euthymios Zigabenos und Leo Africanus – sehr aktuelle, renommierte und authentische Quellen, die auf Autopsie beruhten und auch in Standardwerken anerkannter Autoritäten verarbeitet wurden.<sup>178</sup> Allerdings bilden diese lediglich einen geringen Teil der vorhandenen Literatur zu den Religionen der betrachteten Völker. Im Falle Asiens kompiliert er aus ausschließlich drei bereits existierenden und leicht verfügbaren Kompilationen (Chinarepublik, Indienrepublik<sup>179</sup> und Reisesammlung Commelins). Diese schöpft er zudem nicht aus, sondern zieht sie äußerst sporadisch heran.<sup>180</sup> Und auch für die anderen Kontinente hat er sich vermutlich ausschließlich auf diese Sammlungen gestützt. Es scheint, als handele es sich dabei lediglich um die Werke, die ihm vor und während seiner Arbeit an der Japanbeschreibung begegneten und zum Verfassen dieser dienten.<sup>181</sup> Berichte französischer, spanischer und englischer Reisender bezieht Varen nicht mit ein. Die geringe und einseitige Quellenbasis wiederum führt zu einer unausgewogenen, ungleichmäßigen<sup>182</sup> und meist wenig differenzierten Betrachtung der einzelnen Religionen. Sie setzt Varen theoretisch und praktisch sehr enge Grenzen und bestimmt Form und Inhalt des Religionsberichtes maßgeblich. Zudem muss hier darauf hingewiesen werden, dass Varen auch zahlreiche bekannte Länder unberücksichtigt lässt, über deren Bräuche und Religionen ebenfalls Berichte zur Verfügung standen, die teilweise Bestsellerstatus hatten und ihm direkt vor Augen lagen, beispielsweise in der Reisesammlung Commelins.<sup>183</sup> Doch auch andere berühmte Reisesammlungen, die zentrale epistemo-

178Vgl. Treister, Daniel: *The Elsevier Republics. Guide to the Microfiche Edition*. Maryland 1984, 10.

179Die Erstellung des Religionsberichtes im Zuge der Verfassung der Japanbeschreibung als Beitrag zu den Elzevirischen Republiken wird hier erneut deutlich. Dies wurde Varen sogar dadurch erleichtert, dass in den Republiken zahlreiche eingestreute Bemerkungen zur Religion bis hin zu ganzen Kapiteln über vornehmlich ‚heidnische Völker‘ zu finden waren. Frick vermutet daher, dass Varen gleichsam als „Bechluss der Sammlung die verschiedenen Religionen zu einer Art von System zusammengefasst [habe].“ Vgl. Frick, *Republiken*, 31.

180Der wichtigsten frühen niederländischen Beschreibung Asiens durch Jan Huygens van Linschoten (1595 und 1596), die auch in lateinischen und deutschen Versionen unter anderem in de Brys berühmte Sammlung eingebaut wurde (1598, 1599, 1601) (vgl. Lach, *Asia*, III, 435f), bedient sich Varen scheinbar überhaupt nicht. Auch von Franciscio Pelsaerts *Remonstrantine* von 1626 verwendet Varen nichts. Dabei war er der vielleicht detaillierteste und interessanteste Bericht des Mogulen Indiens durch einen niederländischen Beobachter, in dem dieser auch detailliert auf die Religion eingeht. Er wurde auch von de Laet für sein Indienbuch von 1631 verwendet (vgl. ebd., 451), aus dem Varen ja ebenfalls kopiert. Auch Twists Ausführungen zum Islam und den Muslimen in Indien, Mohammed und den Koran (vgl. Twist, *Generale*, 45-48) beachtet Varen nicht.

181Zahlreiche für die Japanbeschreibung genutzte Berichte wie die Carons, Mateliefs und Hagenaes sind bei Commelin, und oft als erstes bei diesem, zu finden; vgl. Lach, *Asia*, III, 461-473. Und dass Varen auch die anderen Republiken eingesehen haben wird, wurde bereits deutlich.

182Behandelt Varen die Chinesen im kompulatorischen Teil beispielsweise auf 24 Seiten, so entfallen auf den Islam nur noch acht und die Parsen sogar nur noch drei Seiten.

183Dazu gehört bspw. das gesamte Südostasien, vor allem dessen philippinische und indonesische Inseln. Es wird in den Berichten Cornelis de Houtmans (1597), Jacob Le Maire und Willem Corneliszoon Schoutens (1615 und 1622), Van Spilbergens (1619) oder Sebastian Danckaerts (1621) beschrieben. Obwohl

logische Quellen des gebildeten Publikums über die fremden Erdteile bildeten, wie die de Brys, Hulsius' oder Purchas'<sup>184</sup> werden Varen in Amsterdam zur Verfügung gestanden haben. Die von Varen angekündigte Vollständigkeit wird also keineswegs eingelöst.

Die enge Beschränkung seiner Literaturlauswahl lässt sich dabei nicht immer lediglich auf eine besonders kritische Selektion der Berichte zurückführen, wenngleich er dies suggeriert. Dieses Argument erscheint stattdessen zuweilen vielmehr der Minimierung eines höheren Lektüreaufwandes zu dienen. Zwar gab nicht jeder Reisebericht geeignetes Material für Varens Religionsüberblick und etliche handelten hauptsächlich über Reiserouten, Handel, Politik und Wirtschaft oder waren gefüllt mit Spekulativem und Kuriosem. Doch in den meisten fanden sich an verschiedenen Stellen und sogar teilweise in eigenen Kapiteln gesonderte, fundierte, glaubwürdige und als verhältnismäßig ‚neutral‘ zu bezeichnende Betrachtungen der religiösen Praktiken und Vorstellungen außereuropäischer Völker. Für einige Forscher besaßen diese einen wissenschaftlichen Wert.<sup>185</sup> Stattdessen ist zweifelhaft, dass Varen überhaupt weitere Lektüre als die verwendete eingesehen hat. Varen bemängelt zwar oft, dass keine glaubwürdige Literatur vorhanden sei. Im Gegensatz zur Japanbeschreibung verzichtet er im Religionsbericht aber auch auf die Nennung suspekter Schriften bzw. eine kritische Auseinandersetzung mit diesen sowie das Nennen von relevanter Literatur, die er nicht einsehen konnte. Insbesondere die einseitige und rudimentäre Betrachtung Afrikas und Amerikas lässt vielmehr den Verdacht aufkommen, dass Varen den Religionsbericht schnellstmöglich abschließen wollte.

Der Vergleich mit der Pansebeia des Ross offenbart die unzulängliche Quellenbasis und -verwertung noch weiter. Ross verwendet nicht nur eine ungleich größere Anzahl an Quellen. Zudem stützt er sich auf verschiedene Quellengener. Für die kontemporären Religio-

---

sie unter anderem ebenfalls bei Commelin abgedruckt wurden (vgl. Lach, Asia, III, 437-450 und 462), nutzt Varen sie bis auf den kurzen Einschub eines Auszuges des Berichtes Le Mairs im ersten Teil überhaupt nicht. Siam beschreibt Varen in einem eigenen Teil im Traktat, den er auf Joost Schoutens Beschreibung stützt. Der Bericht Schoutens (1638), die am weitesten verbreitete und populärste niederländische Beschreibung Siams im 17. Jahrhundert, erschien ebenfalls bei Commelin und auch in den meisten Versionen Carons über Japan; vgl. Lach, Asia, III, 456f. Bei Commelin finden sich ferner zahlreiche andere Berichte zu weiteren Gebieten, wie die Paulus Caerdens zu Monomotape, Goa, Mosambique, Calicut, Malabar, Narsinga und Coromandel oder des Admirals Pieter W. Verhoevens sehr umfassender Reisebericht nach Ostindien, China und die Philippinen aus dem Jahr 1607. Über Australien („Terra Australis“) sei laut Varen nichts Glaubwürdiges vorhanden (243). Tatsächlich war zu dieser Zeit kaum mehr als dessen reine Existenz bekannt; vgl. Lach, Asia, III, 475-477.

184Zu de Bry und Hulsius siehe Lach, Asia, III, 515-522, zu Purchas „Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes“ von 1625 (nicht zu verwechseln mit seinem Religionstraktat) siehe 556ff. Purchas' Reisesammlung sei der beeindruckendste englische Beitrag zum europäischen Wissen über Asien während der ersten Generation des 17. Jahrhunderts, vielleicht sogar für das gesamte Jahrhundert gewesen, so die Autoren. Zu den vorhandenen Reisesammlungen zu Varens Lebzeit und deren Bedeutung für die damalige Wissensproduktion vgl. auch Böhme, Reisesammlungen, insbesondere 162-164.

185Vgl. ebd., 164.

nen der asiatischen Reiche bemüht er nicht nur einzelne Reiseberichte, sondern auch Kartenwerke und ganze Weltbeschreibungen. Darunter befinden sich auch wichtige holländische Reiseberichte wie die Jan Huygen van Linschotens (1595/96) oder Joris van Spilbergens (1619). Einen deutlichen Vorteil besitzt der Religionsbericht allerdings hinsichtlich der Aktualität der Berichte. Denn Ross verwendet zahlreiche Schriften aus dem 16. Jahrhundert.<sup>186</sup> Zwar rezipierte und verdrängte er teils informativere und innovativere Werke wie Purchas „Pilgrimage“ oder Brerewods „Enquities“.<sup>187</sup> Zugleich verzichtete er aber auch auf die Rezeption zentraler neuerer Werke wie Abraham Rogerius „De Open-Deure tot het Verborgene Heydendom“ von 1651. Varen scheint also zwar deutlich weniger, dafür aber aktuellere Literatur zu verarbeiten, die sich ihm dank seines Standortes anbot. Zwar haben wir es auch in der *Pantheologia* mit einer äußerst unausgewogenen Betrachtung mit Schwerpunkt auf der eigenen Religion zu tun.<sup>188</sup> Doch im Unterschied zu Varen widmet Ross den einzelnen heidnischen Religionen nahezu gleichgroße Anteile. Und da er eine größere Quellenbasis zugrunde legt, kann er nicht nur mehr Religionen beschreiben, die Varen unbeachtet lässt (z.B. in Amerika, Afrika, Südasiens und dem insularen Asiens), sondern auch jede wesentlich kompakter.<sup>189</sup> Der Transfer zeitgenössischen Wissens zu den Religionen der Welt ist im Religionsbericht daher als ungenügend und mangelhaft zu bezeichnen. Günthers Bewertung des Religionsberichtes als „eine formell und materiell selbstständige, von staunenswerter Beherrschung eines zerstreuten und oft recht unerquicklichen Stoffes zeugende Leistung [...]“<sup>190</sup> ist nicht zu teilen. Es scheint stattdessen vielmehr so, als sei Varen von dem wenigen Stoff beherrscht worden.

Zugleich muss aber auch betont werden, dass Varens Werk nicht einfach eine weitere Zusammenstellung von Reiseberichten ist. Bis zu einem gewissen Grad sucht Varen bei den wenigen Quellen die Kapitel und Passagen systematisch heraus, die dem Thema Religion (vor allem hinsichtlich Lehre und Praxis) zugehörig sind und die er als authentisch erachtet. Dies muss sogar der wörtlichen Übernahme des Chinaberichtes zugestanden werden. Varen bietet, bis auf die wenigen genannten Ausnahmen eigener Interpretationen,

<sup>186</sup>Darunter befinden sich beispielsweise Johannes Boterus „Allgemeine Weltbeschreibung“ von 1596, Abraham Ortelius „*Theatrum Orbis Terrarum*“ von 1570, Johannes Boehms erwähntes „*Omnium gentium mores, leges et ritus*“ von 1520, Duarte Barbosas „*His Book of Duarte Barbosa*“ von 1516, Ludovico de Varthemas Reisebericht von 1510 oder David Chytraeus „Rede über den Zustand der christlichen Kirchen des Ostens“ von 1569. Letztgenannter ist übrigens der Urgroßvater Bernhard Varens.

<sup>187</sup>Vgl. Effinger, *Götterbilder*, 145.

<sup>188</sup>Europa und das Christentum werden mit 12 Kapiteln unverhältnismäßig ausführlich behandelt, was das Werk als eine christliche Kirchen- und Theologiegeschichte erscheinen lässt. Asien erhält nur noch zwei und Afrika und Amerika zusammen nur noch ein Kapitel.

<sup>189</sup>Allerdings sind einige Kapitel zu Asien auch sehr kurz und umfassen im Falle Japans bspw. lediglich eine Seite.

<sup>190</sup>Günther, *Varenius*, 43.

zwar kein neues Wissen, doch er selektiert es, sammelt bestehendes, ordnet es seinem Vorhaben entsprechend neu an und bereitet es damit auf. Das verdeutlichen vor allem die Ausführungen zu Europa und die Berichte zu Indien und den Parsen. Zuweilen muss er die Texte stärker an den Gegenstand seiner Arbeit anpassen, als es seine Quellen bereits vorgeben und dabei auch notwendige orthographische und grammatische Veränderungen vornehmen. Mit dieser Selektion und Aufbereitung trägt Varen bedeutend zur Generierung generell akzeptierten Wissens bei, während anderes vergessen wird.<sup>191</sup> Auf die zentrale Bedeutung dieses Prozesses für den Wissenserwerb einer breiteren Öffentlichkeit haben unter anderem Horst Blanke und Antje Flüchter hingewiesen.<sup>192</sup> Nicht zuletzt das Beispiel des Afrikakapitels zeigt aber auch die Grenzen des Aufwandes auf, den Varen einzusetzen bereit war, wenn eine gewisse religionsthematische Selektierung in den Quellen nicht bereits im Ansatz vorhanden war.

Eine eindeutige Identifizierung von Varens persönlicher Anschauung ist im Religionsbericht, abgesehen vom systematischen Teil, nicht immer ohne weiteres möglich. Außer der offensichtlich grundlegenden Ablehnung der Muslime, Wiedertäufer, Sozinianer, Armenier und (vor allem der afrikanischen und amerikanischen) ‚Heiden‘, ist aufgrund der wenigen Quellen, dem sehr engen Folgen Varens dieser und der fehlenden Kommentare oft vielmehr fraglich, ob es sich bei den wiedergegebenen Auszügen der Reiseberichte um eine reflektierte Auswahl handelt, die implizite Welt- und Wertvorstellungen und Präferenzen des Autors transportieren.<sup>193</sup> Zwar dürfte eine aufmerksame Lektüre der Reiseberichte durch Varen insbesondere dort erfolgt sein, wo er sie zunächst übersetzen musste. Dass jedoch bei der offensichtlichen Ermangelung alternativer Berichten immer auch eine bewusste Auswahl stattgefunden habe, die etwas über das Weltbild des Autors verrät, ist oft unwahrscheinlich. Die Aufnahme bestimmter Vorstellungen und Urteile in den Religionsbericht bedeutet nicht automatisch auch die Zustimmung zum Kompilierten bzw. deren Auslassen einen Widerspruch. Für generelle Aussagen ist der Religionsbericht aber auch einfach zu kurz und insgesamt zu widersprüchlich. Nur vereinzelt scheinen spezifische Varen'sche Präferenzen sich bemerkbar zu machen. So scheint er eine Abneigung gegen metaphysische Spekulationen zugunsten profaner Kausalerklärungen zu haben und meidet wiederholt die Übernahme theologischer Argumentationen. Doch von einer „[d]urchweg

---

191Vgl. Flüchter, *Heresy*, 60.

192Vgl. Blanke, *Polyhistorie*, 150. Vgl. zur Generierung, Organisation und dem selektivem Transfer von Wissen in Reiseberichten und Kompilationen Antje Flüchter, *Knowledge*, 337-356 sowie Dies., *Heresy*. Wie bedeutend der Anteil Varens daran tatsächlich war, muss eine aufwendige Analyse der Rezeptionsgeschichte des Religionsberichtes klären.

193Vgl. zu dieser Thematik bspw. Flüchter, *Knowledge*, 339f.

[...] unvoreingenommene[n] Objektivität<sup>194</sup> Varens zu sprechen, greift meines Erachtens zu hoch.

Im Gegensatz dazu fällt das Identifizieren der Anschauungen Ross' in der *Pansebeia* wesentlich einfacher. Sie macht offensichtlich, wie passiv Varens Umgang mit seinen Quellen ist. Ross scheint keine wörtlichen Übernahmen zu verwenden, vor allem nicht ganzer Sätze und Kapitel. Die oft zahlreichen Gewährsmänner, die er sehr gewissenhaft stets am Ende eines Kapitels nennt, gibt er sehr komprimiert in eigenen Formulierungen wieder. Dies schafft einen einheitlichen Stil und lässt auf eine gründliche Lektüre schließen. Ross ergänzt die Ausführungen vereinzelt sogar mit eigenen Erfahrungen.<sup>195</sup> Er bezieht zudem Stellung zu den einzelnen Religionen. Die Aburteilung der ‚Heiden‘ unterstützt Ross mit expliziten Pejorationen.<sup>196</sup> Während die Babylonier, die Einwohner Hierapolis', die Syrer und Ägypter als „Superstitious“ und „Idolatrous“ verurteilt werden, zeigt er sich auffallend positiv und wohlwollend gegenüber den Tataren. Hinter den verwendeten Beispielen tauchen in der *Pansebeia* zwar ebenfalls subtil aber augenfälliger als im Religionsbericht immer wieder Stereotype auf. Die ‚Heiden‘ seien demnach habgierig, wollüstig, unmoralisch, betrügerisch, grausam, streitsüchtig, eitel, Säufer, Zauberer, teuflisch usw. Mit der bemerkenswerten Objektivität und Urteilslosigkeit eines Abraham Rogerius gegenüber nichtchristlichen Religionen sind beide Werke noch nicht zu vergleichen.<sup>197</sup>

Doch worin bestehen die Ursachen der Passivität und des offensichtlich geringen Aufwandes Varens bei Recherche und Verfassen des Religionsberichtes? Zunächst einmal scheint Varen weder die Zeit noch die Ambitionen besessen zu haben, zahlreiche Reiseberichte zu lesen, zu analysieren, zu reduzieren und zu ordnen. Dies gilt insbesondere für Werke, die ihm nicht derart unmittelbar zugänglich waren, da sie beispielsweise im Ausland gedruckt worden waren. Denn wenn bereits die einfache Zusammenstellung von Reiseberichten Zeit, Belesenheit und Gewandtheit benötigt,<sup>198</sup> so wird dies nur dadurch gesteigert, wenn lediglich das für die Sphäre Religion Interessante zunächst herausgeschält werden muss. Eine besondere Motivation Varens und ein tiefgehendes Interesse an der Entdeckung und dem Verstehen fremder Religionen, das über das allgemeine Interesse am Fremden im 17. Jahrhundert hinausreicht, ist nicht ersichtlich. Es wird noch zu fragen sein, wie ernstzunehmend dieses Laieninteresse Varens überhaupt war und inwieweit dies

---

194Haas, *Pionier*, 12.

195Bspw. schildert er eine persönliche Begegnung mit Geisterstimmen; Ross, *Pansebeia*, 1655, 77.

196Dazu gehören beispielsweise Wendungen wie „many fabolous conceipts“, „horrible Idolatry“, „much disorder and vanity“ oder „other ridiculous, or rather Impious Rites“. Ross, *Pansebeia*, 84, 87 und 92.

197Vgl. zu Rogerius Flüchter, *Heresy*, 60 und Lach, *Asia*, III, 478f.

198Vgl. Frick, *Republiken*, 17.



genügt bzw. ob überhaupt von Varen intendiert ist, mit dem Religionsbericht einen Beitrag zum (wissenschaftlichen) Diskurs über fremde Religionen beizusteuern?

Außerdem wird noch zu fragen sein, ob in einer sklavischen Wiedergabe der Quellen auch ein strategisches Vorgehen zu erkennen ist. Und offenbart die besonders marginale Betrachtung Afrikas und Amerikas eventuell auch Befindlichkeiten bei der Betrachtung dieser ‚Heidentümer‘, die mit den deutlich vertrauteren asiatischen Hochkulturen scheinbar nur wenig gemein haben? Denn es muss beachtet werden, welche Folgen ihre Entdeckung für die gelehrte Welt mit sich brachte, wurden sie doch „von den zeitgenössischen Beobachtern früh als eine intellektuelle Herausforderung begriffen, die dazu zwingt, das eigentliche Welt- und Geschichtsbild zu überdenken.“<sup>199</sup> Und dass Varen mit seinem Religionsbericht dieses Weltbild gerade nicht torpedieren will, wird im Folgenden Kapitel noch zu zeigen sein. Außerdem lässt sich der Eindruck nicht erwehren, dass Varen sich häufig zurückhält, da er um seine fehlende Kompetenz auf diesem theologischen und ethnologischen Gebiet weiß. Er maßt sich daher kein Urteil an und folgt lediglich dem Vorgegebenen und Erwarteten. Mit einem bewusst neutralen und objektiven Vorgehen hat dies aber nichts zu tun. Statt methodologischer Prinzipien zeigen sich hier vielmehr die Verkaufsabsichten Varens und wohl auch die Überlegung, mit voreiligen Stellungnahmen der akademischen Karriere eher zu schaden, als zu nützen.

Ungeachtet der letztlich entscheidenden Ursache(n) ist jedenfalls fraglich, ob diese Passivität eine geeignete Charakteristik eines Pioniers vergleichender Religionswissenschaft des 17. Jahrhunderts darstellt? Für eine ausgewogene Beantwortung soll der Religionsbericht nun auf seine Verortung im Idolatriediskurs der Zeit, der Existenz einer vergleichenden Perspektive und dem Klassifizierungsschema befragt werden.

---

199Bitterli, Urs: Der Eintritt des amerikanischen Überseebewohners in die europäische Geschichte (15.-18. Jahrhundert). In: Urs Bitterli und Eberhard Schmitt (Hg.): Die Kenntnis beider „Indien“ im frühneuzeitlichen Europa. München 1991, 63-92, hier 64.

## 5. Aspekte „nichtprofessionalisierter Religionswissenschaft“ des 17. Jahrhunderts

### 5.1. Der Idolatriediskurs<sup>200</sup>

Es ist eine Arbeitsthese, dass ein Religionswissenschaftler in den Religionsdiskursen seiner Zeit verhaftet sein muss, um als Vertreter einer beginnenden, nichtprofessionalisierten Religionswissenschaft wahrgenommen zu werden. Dabei ist es unerheblich, welcher Diskurspartei er angehört, solange er einer zugeordnet werden kann, um den Diskurs Bescheid weiß und diesen mit schriftlichen Zeugnissen bedient. Ein solcher zentraler Diskurs war in der Frühen Neuzeit der Idolatriediskurs. Diesem lagen systematische Fragestellungen und spezifische Erkenntnisinteressen zugrunde wie beispielsweise die Frage nach der Entstehung der Idolatrie, der Beziehung zwischen den neuentdeckten ‚Heiden‘ und den bekannten der Antike oder den Möglichkeiten der Gotteserkenntnis. Auf diese drei Aspekte soll der Religionsbericht im Folgenden untersucht werden. Für die Beurteilung Varens als möglicher Pionier einer vergleichender Religionswissenschaft ist die Einordnung seines Religionsberichtes innerhalb des Idolatriediskurses von besonderer Bedeutung, da sich innerhalb dieses Diskurses „zum ersten Mal eine vergleichende Religionswissenschaft im neuzeitlichen Sinn des Wortes ausbildet[e]“<sup>201</sup>. Angesichts einer äußerst marginalen Forschungslage zum Idolatriediskurs der Frühen Neuzeit,<sup>202</sup> müssen auch hier zeitgenössische Autoren und deren Einzelwerke vergleichend herangezogen werden.

#### 5.1.1. Altbekannte und neue ‚Heiden‘

Ein zentrales Anliegen des frühneuzeitlichen Idolatriediskurses war es, die Existenz der gegenwärtigen und neuentdeckten ‚Heiden‘ in ihrem Verhältnis zu den bekannten ‚Heiden‘ des Altertums zu bestimmen, über die die philosophischen und christlich-jüdischen Schriften und Mythen berichteten. Fremdes Neues wurde an altem Bekanntem gemessen, um es in den eigenen Weltdeutungsrahmen einzuordnen. Das Neue wurde dabei vor allem mit der römischen Antike verglichen.<sup>203</sup> Mittels dieser antiquarischen Methode<sup>204</sup> sollten direk-

---

200Der zentrale Terminus für eine heidnische Religion war in der Frühen Neuzeit „idololatria“, der sie zugleich als „falsch“ apostrophierte; vgl. Mulsow, Thematisierung, 115 und Ders.: John Seldens *De Diis Syris*: Idolatriekritik und vergleichende Religionsgeschichte im 17. Jahrhundert. In: Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001), 1-24, hier 1f. Zu Jan Assmanns Begriff der „Heidenwissenschaft“ bzw. „Paganologie“ und deren Zielsetzung vgl. Assman, Jan: Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der „doppelten Religion“ und die Erfindung der Religionsgeschichte. In: Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001), 108-134, hier 127.

201Mulsow, Thematisierung, 116.

202Vgl. Mulsow, Selden, 3.

203Vgl. Miller, Peter: Taking Paganism Seriously: Anthropology and Antiquarianism in Early Seventeenth-Century Histories of Religion. In: Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001), 183-209, hier 185f.

204Siehe zur antiquarischen Methode bspw. Mulsow, Martin: Antiquarianism and Idolatry. The Historia of Religions in the Seventeenth Century. In: Gianna Pomata/ Nancy Siraisi (Hg.): *Historia, Empiricism and*

te Zusammenhänge, Entwicklungslinien und gegenseitige Beeinflussungen ‚heidnischer‘ Vorstellungen aufgezeigt werden. So war beispielsweise auch der bereits erwähnte Edward Brerewood Antiquar und erkannte in den ‚amerikanischen Heiden‘ Nachfolger der Tataren, wo Guillaume Postel Nachfolger der zwölf Stämme Israels sah.<sup>205</sup> Die Interpretationen bewegten sich dabei noch ganz selbstverständlich in den Bahnen der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte. Universalgeschichte und Historiographie wurden in mosaischer Tradition gedeutet. Sie bildete noch bis weit in das 18. Jahrhundert den maßgeblichen Rahmen, in den auch die neuentdeckten Völker eingeordnet wurden.

Auch Alexander Ross verfolgt dieses historische Erkenntnisinteresse und ist darum bemüht, heidnische Vorstellungen und Ideen auf antike Ursprünge und Vorbilder zurückzuführen. Er möchte damit belegen, dass auch die gegenwärtigen ‚Heiden‘ keine neuen Phänomene darstellen und bezeichnet sie unmissverständlich als „not new revelations, but old dreams, of ancient Hereticks“<sup>206</sup>. Zur Verifizierung dessen verwendet er einen Großteil des Kapitels zu Asien darauf, die verschiedenen Götter der Babylonier, Syrer, Ägypter, Perser, Phönizier, Römer, Griechen etc. miteinander in Einklang zu bringen (sog. *interpretatio romana* bzw. *graeca*). Die antiquarische Expertise ist ihm dabei deutlich anzumerken. Bestehende Analogien zwischen gegenwärtigen außereuropäischen und abendländischen Schöpfungs- und Unsterblichkeitsvorstellungen wiederum erklärt er einerseits mit dem Kontakt dieser Völker zu den alten heidnischen Philosophen – die Seelenwiedergeburtsvorstellung wird so zur Lehre des Pythagoras und deren Anhänger zu Pythagoristen – oder die Erkenntnis dieser mittels eigener Vernunft durch Naturbeobachtung.<sup>207</sup> Im Falle der ‚amerikanischen Heiden‘ entdeckt Ross zudem eine weitere Traditionslinie in Folge der Ausbreitung der Nachkommen Noahs über die Welt, die auch die Sintflutgeschichte nach Amerika transportiert hätte.<sup>208</sup> Wo hingegen keine unmittelbaren Identifikationen möglich sind, handelt es sich um Erfindungen und Einbildungen der Menschen selbst oder Werke des Teufels. Ross verwendet sogar einen eigenen Exkurs darauf, die Wirkmächtigkeit des Teufels darzulegen und auf welche Arten er den Menschen täusche. Dazu bedient er sich unter an-

---

Erudition in Early Modern Europe, Cambridge 2005, 181-209 sowie Sheehan, Jonathan: Sacred and Profane. Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century. In: Past and Present 192 (2006), 35-66.

205Vgl. Kidd, Colin: British Identities before Nationalism, Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600-1800. Cambridge 1999, 39.

206Ross, Pansebeia, 1655, The Preface to the Reader (5.). Ross' zentraler Terminus für nichtchristliche Religionen ist daher auch „Häresie“, wie er dies bereits auf dem Titelblatt seiner Arbeit festhält.

207Vgl. ebd., 71f und 85-87.

208Vgl. ebd., 109f. Diese sogenannte „Überlieferungstheorie“ war im 17. Jahrhundert weit verbreitet; vgl. Bitterli, Eintritt, 85. Siehe zur Identifizierung der Sintflutgeschichte in außerchristlichen Religionen und Mythen unter den Cambridge Platonists Kidd, Identities, 40f.

derem des augustinischen Arguments der „*Simia Dei*“, sprich der „Nachäffung Gottes“. Wo die ‚Heiden‘ von göttlichen Wundern und Geistern berichten, handele es sich tatsächlich um den Betrug des Teufels, der Irrtümer, Gottlosigkeit und Aberglauben bekräftigen und die Menschen zur Anbetung falscher Götter verführen wolle.<sup>209</sup>

Varen hingegen zeigt kein vergleichbares Interesse an historisch-antiquarischer Forschung. Sein Fokus richtet sich bekanntermaßen auf die Registrierung gegenwärtiger ‚Heidentümer‘. Umso mehr verwundern einzelne kurze Passagen, in denen sich auch Varen antiquarischer Erklärungen bedient. So konstatiert er in seinem systematischen Teil die Entwicklung der chinesischen Juden aus den zehn Stämmen Israels und versucht diese anhand eines kurzen Vergleiches hinsichtlich Glaubensbekenntnis und heiliger Bücher sogar zu belegen (231). Zudem sieht er eine Abstammung zahlreicher ‚heidnischer Religionen‘ aus der „chinesischen und brahmanischen Religion“ ohne dies näher zu begründen (231). Dem Religionsbericht muss demnach eine komparatistische Lektüre vorausgegangen sein, die historische Entwicklungen aufzeigt und dabei sogar über den biblischen Deutungsrahmen hinausgeht. Zudem kompiliert Varen Ricci/Trigaults und Teixeiras Erklärung von Analogien zwischen christlichen und chinesischen bzw. indischen Bräuchen und Vorstellungen mit Kontakten zu den europäischen ‚Heidenphilosophen‘ (277, 290). Ricci/Trigault postuliert sogar, dass die Denomination der „Omtofe“ bzw. „Sciequia“ einige christliche Wahrheiten erhalten hätten (276f). Neben diesen flüchtigen eigenen Bemerkungen und wenigen direkten Zitationen kommt Varen dem gelehrten diskursiven Bedürfnis einer Plausibilisierung der neuentdeckten ‚Heiden‘ mittels Rückgriff auf die Antike jedoch nicht nach.

### **5.1.2. Der Beginn und die Ursachen des ‚Heidentums‘ und der Idolatrie**

Fand das Verstehen gegenwärtiger ‚Heiden‘ innerhalb des Idolatriediskurses über die Antike statt, so verwundert es kaum, dass ein weiterer zentraler Diskursstrang die ebenfalls historische Frage nach dem Beginn und den Ursachen der Idolatrie bildete. Überraschenderweise äußert sich Varen trotz seines kontemporären Blickes in einem kurzen Abschnitt

---

<sup>209</sup>Im Falle Asiens wird die List des Teufels zwar bereits in einem Exkurs sehr ausführlich thematisiert.

Ross hält sich hier aber noch zurück, was die Identifizierung teuflischer Mächte in den Einzelfällen angeht; vgl. ebd., 74-79. Erst im Kapitel zu Afrika und vor allem Amerika tritt die teuflische Macht endgültig in den Vordergrund; vgl. ebd., 94-120. Dies bestätigt die Erkenntnis der Forschung, die feste Verbindung von Barbarei und Heidentum mit Teufelsdienst sei als Wahrnehmungsmuster der Christen in Ost- und Südasien weniger deutlich ausgeprägt gewesen; vgl. Reinhard, Wolfgang: Christliche Wahrnehmung fremder Religionen und Fremdwahrnehmung des Christentums in der Frühen Neuzeit. In: Ludger Grenzmann u.a. (Hg.): Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bd. 1. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), Berlin und New York 2009, 51-72, hier 63. Vgl. zur Diabolisierung amerikanischer Religion bis ins 18. Jahrhundert auch Bitterli, Eintritt, 81f.

im Trakt zur Religion Japans zur Entstehung von Religion und dem religiösen Pluralismus. Dabei tangiert er implizit auch die Entstehung des Heidentums, wiewohl weder die Begriffe „Heidentum“ noch „Idolatrie“ fallen und die Ausführungen sehr allgemeiner Natur sind. Da diese Passage keine direkte Kompilation darstellt, scheint uns der Autor hier in seinen eigenen Vorstellungen entgegenzutreten:

Nach Varen habe Gott dem menschlichen Geschlecht anfangs zwar seine wahre Verehrung offenbart. Bei den meisten Völkern sei jedoch nur ein Teil der Wahrheit erhalten geblieben. Dieser sei zudem durch unnütze Einfälle der Menschen verdorben und im Laufe der Zeit mitunter auch gänzlich zerstört worden aufgrund großer Sünden und auf den Beschluss Gottes. Dieser Beschluss dürfe jedoch nicht – da dies selbst sündhaft sei – weiter hinterfragt werden. Die Tatsache, dass zu einigen Völkern seit Christi Geburt keinerlei Kunde vom „Versöhner“ Christus durchgedrungen sei, sei schließlich der Beweis für die ziemliche Unwürdigkeit, die diese bei Gott besäßen. Als Beispiele für derartige Völker nennt Varen die Amerikaner und Japaner. Er macht das daran fest, dass bei diesen weder eine Spur jüdischer, noch muslimischer oder christlicher Religion zu erkennen sei, oder gar einer anderen Religion, die auch nur teilweise von der Wahrheit abgeleitet sei. Deshalb seien sie vom wahren Glauben gänzlich frei. Bestehende Ähnlichkeiten zwischen deren und katholischen Zeremonien und Riten, die aus den jesuitischen Beschreibungen bekannt seien, widersprächen dem nicht, so Varen.<sup>210</sup>

Diese Passage offenbart einige interessante Denkaxiome Varens. Zunächst macht sie deutlich, welche strikten Denkverbote und -grenzen er noch verhaftet ist. Diese reichen soweit, dass er die Handlungen Gottes und dessen Absichten, aus Angst zu sündigen, nicht zu hinterfragen wagt. Derartige geistige Prohibitionen ersticken kritische Fragen und Spekulationen im Keim und hemmen jede geistige Freiheit, eine unbedingte Voraussetzung von Religionswissenschaft. Zugleich wird ersichtlich, dass nach seiner Auffassung der Entzug der Kenntnis göttlicher Verehrung bzw. die Bewahrung dessen ein von Gott zentral gelenkter Prozess ist. Das ‚wahre‘ Wissen (und damit die ‚wahre‘ Religion) kann nicht vom Menschen allein bewahrt, geschweige denn erkannt werden, sondern bedarf der Gnade Gottes. Idolatrie wird so zum Stigma des Verworfenseins, während sich der Schreiber selbst in einem offensichtlichen Gefühl der Auserwähltheit hegt. Denn die ursprüngliche Wahrheit sei ausschließlich in den drei ‚geoffenbarten Religionen‘ vorhanden. In welchem graduellen Maße dies in Judentum, Christentum und Islam der Fall ist, klärt Varen nicht, auch nicht inwiefern das Christentum der Urwahrheit noch am ehesten entspricht oder

---

<sup>210</sup>Vgl. Varenius, *Tractatus*, 1f.

selbst einem historischen Prozess des Verfalls dieser Wahrheit unterworfen ist. Diese Stelle hätte die Gelegenheit geboten, die konfessionelle Zersplitterung des Christentums zu monieren, wie dies etwa Alexander Ross vornimmt, der mit seiner Schrift bewusst zur Überwindung der innerchristlichen Streitigkeiten aufruft.<sup>211</sup> Eine grobe Einordnung der afrikanischen und anderen asiatischen Religionen nimmt Varen ebenfalls nicht vor. Doch die Betrachtung seiner Religionstypologie wird zeigen, dass sie als ‚Heiden‘ ebenfalls und absolut außerhalb der Wahrheitssphäre stehen. Die bestehenden Analogien vermögen dieses normativ vorgegebene Weltbild nicht zu hinterfragen. Ein deutlich anderes Verständnis als das Ricci/Trigaults ist hier zu erkennen. Doch woran, wenn nicht an den Ähnlichkeiten, eine Ableitung erkennbar sei bzw. wie die Analogien überhaupt zu erklären seien, hinterfragt Varen nicht. Interessant ist ferner die Beobachtung Varens im unmittelbaren Anschluss, dass die religiösen Unterschiede der verschiedenen Völkern mit ihrer jeweiligen geographischen Entfernung zueinander korrelieren würden.<sup>212</sup> Doch auch hier belässt er es bei dieser Feststellung und erwägt nicht, wie etwa in seiner Japanbeschreibung, profanhistorische oder gar naturwissenschaftliche Kausalerklärungen zum Verstehen dieses georeligiösen Sachverhaltes.

Ross' Ausführungen zur Entstehung der Idolatrie sind deutlich spezifischer.<sup>213</sup> Mit Bezug auf „Lactantius and some others“ deutet Ross den Beginn der Idolatrie euhemeristisch und verortet ihn auch zeitlich distinkter in das alte Babel.<sup>214</sup> Dort habe „Ninus“ als „first Idolater“<sup>215</sup> Statuen zum Gedenken an seine verstorbenen Eltern aufrichten und diesen Verehrung erfahren lassen, was – „by the persuasion of evil spirits“ – schließlich zur Abgötterei geführt habe.<sup>216</sup> Die göttliche Verehrung von Menschen versucht er ausführlich mit den eigenen Zeugnissen der „Götzendiener“, den Schriften der Kirchenväter und nicht zuletzt der Bibel zu belegen.<sup>217</sup> Neben der Vergötterung verstorbener Menschen habe die Abgötterei

211 Vgl. Ross, *Pansebeia*, 1655, 542ff. Diese konfessionspolitische Objektivität Varens kann damit zusammenhängen, dass Kompilationen bewusst aus den Schriften von Autoren verschiedener Konfessionen schöpften und diese Neutralität als ein Redaktionsgrundsatz der Elzevirs auch bedeutend zur weiten Verbreitungen ihrer Sammlungen beigetragen haben wird; vgl. Frick, *Republiken*, 32.

212 Varen schreibt hier, dass der Unterschied der Meinungen, die die elenden Sterblichen von den heiligen Dingen besitzen, vor allem, wenn sie durch einen weiten Abstand voneinander entfernt sind, so groß sei, dass sie alle anderen Dinge an Widerspruch überragen; vgl. Varenius, *Tractatus*, 1.

213 Vgl. Ross, *Pansebeia*, 1655, 58-62.

214 Später wird dann allerdings auch Ägypten als die „mother of all superstition and idolatry“ (ebd., 90) bezeichnet, wie dies auch Las Casas (1484-1576) oder Lorenzo Pignoria (1571-1631) tun. John Selden wiederum nennt in seinem Werk „*De Diis Syris*“ von 1617 Syrien als Ausgangspunkt der Idolatrie und stützt sich dabei auf eine breite philologische Basis; zu Las Casas vgl. Miller, *Paganism*, 190, zu Pignoria Mul-sow, *Historia*, 194 und zu Selden Mul-sow, Selden, sowie Mul-sow, *Historia*.

215 Ross, *Pansebeia*, 1655, 59.

216 Vgl. ebd., 4, Zitat 59. Vgl. zu ähnlichen Aussagen bereits bei Hugo Grotius, John Selden und Ralph Cudworth de Vries, *Religion*, 26.

217 Vgl. Ross, *Pansebeia*, 1655, 60-62.

rei im alten Babel zudem in der Anbetung von Himmelskörpern und Elementen wie der Sonne, des Feuers oder der Erde bestanden.<sup>218</sup> Ross zeigt an zahlreichen Beispielen über viele Seiten hinweg, wie die diversen Götter letztendlich unterschiedliche Namen für die Sonne und deren verschiedenen Wirkungen darstellen würden, wobei er auch antike Helden, Riesen und andere mythologische Gestalten mit einbezieht.<sup>219</sup> Im Verständnis des Ross ist die Sonne für die ‚Heiden‘ allerdings noch nicht Symbol oder Zeichen, das auf Gott verweise (sog. *cultus symbolicus*), wie für Selden oder Cherbury, die den Idolatrievorwurf damit bereits deutlich abschwächen! Die Sonne ist in der Pansebeia noch selbst Gott und Gegenstand der Anbetung (sog. *cultus proprius*), wie es auch bei Vossius deutlich wird.<sup>220</sup> Varen hingegen verzichtet sogar bewusst auf die Übernahme ähnlicher Passagen, die sich eingehender mit Vorstellungen der Idolatriegenese beschäftigen. So lässt er beispielsweise Twists Ausführungen zu den Brahmanen aus, diese würden Götter anbeten, die zuvor Menschen mit guten Taten auf Erden gewesen seien, oder verschiedene Wunder dem Teufel zuschreiben, dem sie auch opfern und Bilder aufrichten würden.<sup>221</sup>

Auch für Ross sind Gott und die Menschen für die gegebenen Zustände verantwortlich. Zu Beginn habe es – in Rekurs auf die alttestamentliche Babelerzählung – unter allen Menschen eine Religion und eine Sprache gegeben. Doch Gott habe diese in gerechter Weise in falsche Religionen und verschiedene Sprachen fallen lassen, weil die Menschen die Wahrheit nicht bewahrt, sondern abgewiesen hätten. Gott habe die Welt um sie herum bis zum heutigen Tage sitzen lassen „in the Valley of the shadow of death“ und er lasse es auch zu, dass die „Ketzereien“ als Prüfmittel zur Erkenntnis der Rechtschaffenen erneut um sich greifen.<sup>222</sup> In der Widmung der Pansebeia schildert Ross zudem metaphorisch, wie die einst reine Religion im Laufe der Zeit durch den Aberglauben verhüllt, den modernen Atheismus völlig entkleidet und der Verachtung preisgegeben worden sei.

---

218Vgl. ebd., 58f. Wie Ross dies für die Babylonier zeigt, leiten sich die syrischen Götter auch bei Selden von himmlischen und menschlichen Körpern ab. Selden nimmt zudem eine Typologisierung und genauere Charakterisierung und Hierarchisierung in Götter- und Dämonentypen vor; vgl. Miller, Paganism, 195 und Mulsow, Selden 14f.

219Vgl. Ross, Pansebeia, 1655, 516-527. Die Thematisierung der Sonnenverehrung als Idolatrie war bei Antiquaren des frühen 17. Jahrhunderts weit verbreitet; vgl. dazu Mulsow, Historia, passim.

220Vgl. Ross, Pansebeia, 516 und 527. Zu Vossius und Cherbury vgl. Mulsow, Historia, 201-203 bzw. zu Cherbury auch Pailin, David: Reconciling Theory and Fact: The Problem of ‘Other Faiths’ in Lord Herbert and the Cambridge Platonists. In: Douglas Hedley und Sarah Hutton (Hg.): Platonism at the Origins of Modernity, Dordrecht 2008, 93-111, hier 98. Zu Vossius vgl. auch de Vries, Religion, 25.

221Vgl. Twist, Generale, 31f.

222Ross, Pansebeia, 1655, Preface (2. und 4.).

### 5.1.3. Offenbarung und natürliche Gotteserkenntnis

Sowohl Ross als auch Varen erscheinen somit als Vertreter einer *prisca theologia*, eine Geschichtsvorstellung, die von einem gemeinsamen Urwissen der göttlichen Wahrheit der ersten Menschen durch die Uroffenbarung Gottes ausgeht, wie sie auch bei Luther zu finden ist.<sup>223</sup> Während die jüdisch-christliche Tradition dieser Uroffenbarung noch am nächsten sei, werden Polytheismus und Idolatrie zu Perversionen und Degenerationserscheinungen des ursprünglichen Wissens von der wahren Verehrung Gottes. Dies geschehe durch menschliche Vorstellungen und Bedürfnisse, sowie Einflüsse des Teufels. Bei Varen finden wir diese „Diabolisierung der Idolatrie-Problematik“, die neben der Pansebeia auch „in den meisten Werken des 17. und frühen 18. Jahrhunderts die Matrix für Kultur- und Religionsvergleiche [bildete]“<sup>224</sup>, allerdings ausschließlich dort, wo er andere Autoren rezipiert.<sup>225</sup>

Der bedeutendste Unterschied zu Ross besteht hingegen darin, dass dieser „all Nations“ zugesteht, neben der Uroffenbarung auch durch Naturbeobachtung zur Erkenntnis eines esoterischen Monotheismus (in Form obengenannter Sonnenanbetung) gelangt zu sein.<sup>226</sup> Ross betrachtet daher nicht nur intensiv die Sonnenanbetungspraxis der antiken ‚Heiden‘, sondern auch die der gegenwärtigen asiatischen, amerikanischen und afrikanischen Völker, hinter der sich ebenfalls ein primitiver Monotheismus verberge.<sup>227</sup> Dieses Konzept eines „*lumen naturale*“, das dem Menschen die Erkenntnis Gottes als Schöpfer und Vergelter durch eine angeborene natürliche Fähigkeit zuerkennt, klingt bereits bei Melanchthon und Calvin und sogar Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues<sup>228</sup> an und sollte schließlich in den natürlichen Religionskonzepten der Aufklärungstheologie und -philosophie

---

223Vgl. zu Luther Meinhold, Reformationszeit, 362-372. Zu Luthers Sichtweise anderer Religionen vgl. ferner Blöchle, Herbert: Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation. Frankfurt a. M. u.a. 1995 und Vossberg, Herbert: Luthers Kritik aller Religionen. Leipzig und Erlangen 1922.

224Mulsow, Martin: Joseph-Francois Lafitau und die Entdeckung der Religions- und Kulturvergleiche. In: Effinger, Götterbilder, 37-47, hier 39.

225So stützt sich Varen im Falle Angolas auf Berichte nicht näher genannter Niederländer über den Teufel, der in andere Menschen einfahre und durch diese Weissagungen spreche. Auch Teixeiras Charakterisierung der Zeremonien der Einwohner Gazerats als „*diabolicas*“ folgt Varen; vgl. Varenius, Brevis, 292 und Laet, India, 117. Twists Verweis hingegen, die Brahmanen würden verschiedene Wunder dem Teufel zuschreiben, lässt Varen unerwähnt; vgl. Twist, Generale, 31f. Und auch in seiner kurzen Passage zur Entstehung der Religion fehlt ein Hinweis auf das Eingreifen des Teufels. Ob dies Ausdruck einer wissenschaftlichen Nüchternheit ist, wie sie bei Joseph Francois Lafitau (1670-1740) zu finden sei, der als Vertreter der Diffusionsthese die Simia-Dei-Vorstellung nicht nötig hatte (vgl. Mulsow, Lafitau, 40), lässt sich aufgrund der wenigen direkten Aussagen Varens nicht eindeutig sagen.

226Vgl. Ross, Pansebeia, 1655, 502 und *Dedicatio*. Ross erkennt mit Verweis auf Philippo Marnixio und Elia Schedio sogar eine Kenntnis der Dreifaltigkeit unter den ‚gelehrten Heiden‘; vgl. ebd., 529f.

227Vgl. ebd., 530f und 533f.

228Vgl. zu Thomas von Aquin Reinhard, Fremdwahrnehmung, 59f und Kohl, Wissenschaftsgeschichte, 226 und zu Kues ebd.



ausgebaut werden.<sup>229</sup> Zuvor hatten aber bereits Selden (1617) und Cherbury (1624) die natürliche Gotteserkenntnis derart in den Vordergrund gestellt, dass die Bedeutung der historischen Uroffenbarung zweitrangig wurde.<sup>230</sup>

In Folge dieses Konzeptes einer natürlichen Gotteserkenntnis stellte sich unter den Gelehrten des Idolatriediskurses zwangsläufig die Frage, wieso die ‚Heiden‘ trotzdem so zahlreich dem Polytheismus anhängig waren. Eine verbreitete These und wichtige Sphäre, die sich innerhalb der Heidenforschung des 17. Jahrhunderts entwickelte, war die der *duplex religio*.<sup>231</sup> Dahinter verbirgt sich die Idee, dass lediglich die ‚gelehrten Heiden‘ zur (esoterischen) Erkenntnis eines Gottes gekommen seien, während die Masse einem (exoterischen) Polytheismus anhängig geblieben sei. Dieser Grundgedanke sei laut Jan Assmann zwar erst bei John Spencer (1685) so richtig hervorgetreten und im 18. Jahrhundert ausgebaut worden.<sup>232</sup> Allerdings haben Martin Mulsow und Peter Miller überzeugend dargelegt, dass er bereits bei John Selden zu finden ist.<sup>233</sup> Und auch Ross hält dieses Konzept bereits deutlich fest,<sup>234</sup> wenngleich er, wie Spencer übrigens ebenfalls, nicht den Begriff der *duplex religio* verwendet.<sup>235</sup> Als Ursachen des heidnischen Polytheismus und Idolatrieismus der Massen wider die Erkenntnis der universalen Kraft der Sonne nennt Ross die Unfähigkeit der „rude people“ zur Vorstellung und Anbetung eines transzendenten und universal tätigen Gottes. Der Zwang der Massen habe die Priester dazu veranlasst, die eine unsichtbare Macht in zahlreichen Bildnissen zu repräsentieren.<sup>236</sup> Auch Selden führt sehr ähnliche Argumente an und verweist ferner auf einen starken Traditionalismus der Masse. Ein deutlicher Unterschied zur Pansebeia besteht hingegen in seiner Bewertung der Rolle der Priester. Während Ross, selbst Kleriker, eine gewisse Passivität und Alternativlosigkeit der Priester intendiert und so dem Betrugsnarrativ die Schärfe nimmt, führt Selden gezielte Kontrollabsichten und Machtinteressen der Geistlichkeit an.<sup>237</sup>

Bei Varen als einem Vertreter der ‚konventionellen‘, lutherisch-orthodoxen Uroffenbarungstheorie finden wir hingegen kein derartiges Konzept einer natürlichen Gotteserkennt-

---

229Es konnte sogar die Bibel selbst sein, die mit Röm 1,19 für zahlreiche Autoren, darunter auch Vossius, eine Argumentationsgrundlage einer „*notitia veri numinis*“ unter den ‚Heiden‘ bildete; vgl. Häfner, Exil, 233f.

230Vgl. zu Selden Mulsow, *Historia*, 196 und Ders., Selden, *passim* und zu Cherbury Anm. 289.

231Vgl. Mulsow, *Thematisierung*, 114 und Ders., Selden, 16f sowie 23f. Zur Theorie eines arkanen Monotheismus unter den antiken ‚Heiden‘ bei Cherbury und Cudworth vgl. Assmann, *Wahrheit*, 118 und Mulsow, Selden, 22 sowie Kidd, *Identities*, 41f.

232Vgl. Assmann, *Wahrheit*, 124f.

233Vgl. Mulsow, Selden, 16-24 und Miller, *Paganism*, 197f.

234Vgl. Ross, *Pansebeia*, 1655, 527f.

235Zu Spencer vgl. Assmann, *Wahrheit*, 124.

236Vgl. Ross, *Pansebeia*, 1655, 527f.

237Zu Ross vgl. ebd. und zu Selden Miller, *Paganism*, 197, Mulsow, Selden, 16ff sowie Ders., *Historia*, 196.

nis oder gar das einer Gleichzeitigkeit von arkanem Monotheismus und öffentlichem Polytheismus der ‚Heiden‘. Zwar unterscheidet er in seiner Religionstypologie, wie noch zu sehen sein wird, innerhalb der ‚Heiden‘ die Gruppe der Polytheisten von denen der Monotheisten. Bei Letzteren handelt es sich jedoch gerade nicht um die Erkenntnis und Anbetung des wahren Gottes der Bibel, wie Varen explizit festhält (*sed non juxta revelationem*, Tabelle nach S. 30). Außerdem meinen beide Gruppen auch jeweils unterschiedliche ‚Heidentümer‘. Der theologischen Fragen, wie die ‚Heiden‘ ohne ein „*lumen naturale*“ und trotz des Verlustes der geoffenbarten Wahrheit zur Erkenntnis nur eines Gottes gelangen konnten, geht Varen nicht nach.

#### **5.1.4. Ergebnis: Varens bewusste Verortung außerhalb des Idolatriediskurses**

Das 17. Jahrhundert ist das Jahrhundert des Antiquarianismus: „Der Blick war streng auf die Vergangenheit gerichtet.“<sup>238</sup> So hat auch Martin Mulsow betont, dass „die Perspektivrichtung von Religionswissenschaft vor allem im 17. Jahrhundert gerade nicht nach ‚vorn‘, sondern nach ‚hinten‘ gerichtet war.“ Und weiter: „Selbst wenn der Anlass des Interesses die neuentdeckten Religionen in Amerika und Asien waren, so hat man sich ihnen genähert, indem man sie mit den Polytheisten der Antike verglichen hat. [...] Der Leitdiskurs – selbst wenn er zuweilen nur ein Stellvertreterdiskurs war – fand über das antike Heidentum statt.“<sup>239</sup> Und bereits Edmund Hardy betonte 1901 die Bedeutung der antiquarischen Methode dieser Zeit für die Ausbildung einer späteren Religionswissenschaft, wenn er schreibt, dass die „Frucht der Wiederbelebung des klassischen Altertums den Samen in sich barg, aus dem zu ihrer Zeit die wissenschaftliche Behandlung der Religion empor sprossen sollte.“<sup>240</sup> Varen fällt also mit seinem Blick auf die ausschließlich gegenwärtigen Religionen aus der historisierenden Leitmethode seiner Zeit. Durch die Ausklammerung der Religionen des Altertums und der antiquarischen Methodik enthält er sich auch zwangsläufig der Beteiligung an zentralen Strängen des Idolatriediskurses, wie beispielsweise der Frage nach dem Beginn und Formen der Idolatrie, dem Verhältnis antiker und neuentdeckter ‚Heiden‘ oder den Wegen der Gotteserkenntnis. Nicht zuletzt sein Verzicht der näheren Betrachtung Amerikas zeigt, wie wenig Varen daran interessiert ist, die Existenz der gegenwärtigen ‚Heiden‘ in den Wissenshorizont seiner Zeit einzuordnen, obwohl

---

238Petermann, *Ethnologie*, 124.

239Mulsow, *Thematisierung*, 111f.

240Er erklärt dies damit, dass die Konzentration auf Originalwerke der Antike schließlich auch zur Fokussierung auf die heiligen Schriften der Religionen geführt habe, was wiederum objektives Erforschen erst ermöglicht habe; vgl. Hardy, *Religionsforschung*, 62, Zitat ebd.

der Antiquarianismus hier zahlreiche Interpretationstopoi an die Hand gab<sup>241</sup>. Die mit der Entdeckung der außereuropäischen ‚Heiden‘ auftretende kognitive Dissonanz und Alterität beabsichtigt er nicht zu reduzieren.<sup>242</sup> Dabei war es gerade der Rückgriff auf bekannte und althergebrachte Heidentumskonzepte, der dazu beitrug das neuentdeckte Fremde „enger an das eigene christlich-europäische Erbe anzuschließen und sie somit einer systematischen Analyse zugänglich zu machen.“<sup>243</sup>

Zwar verortet Varen sich bewusst außerhalb dieses Diskurses. Dennoch kannte auch er zentrale Erklärungsansätze der Existenz nichtbiblischer Religionen und gibt diese auch vereinzelt wieder. Sie fallen jedoch entweder äußerst sporadisch und nebensächlich oder entstammen seinen Vorlagen und entsprechen nicht automatisch seiner eigenen Auffassung. Zudem ist er nicht gewillt, auftretende Theorien näher auszuführen oder mit den Ausführungen des Religionsberichtes zu hinterfragen. Offensichtliche Analogien zwischen christlichen, amerikanischen und japanischen Riten oder der mutmaßliche Zusammenhang zwischen geographischer und religiöser Entfernung wie auch der offensichtliche Monotheismus einiger ‚Heiden‘ bleiben lediglich genannt. Antiquarische Erklärungen dessen in seinen Vorlagen lässt er unerwähnt. Wenn Varen sich einzelner Diskursstränge bedient, geschieht dies mit einer indifferenten Oberflächlichkeit, die nicht mit einer kritischen Distanz zu verwechseln ist. Varen selbst zeigt sich nur an einer Stelle und außerhalb des Religionsberichtes explizit als Vertreter der Uroffenbarungs-/Diffusionstheorie. Während Ross dieses Konzept inhaltlich und zeitlich wesentlich distinkter bestimmt, bleiben Varens Ausführungen sehr wage und rudimentär. Wenn Haas hier eine Theorie von den Anfängen der Religion und dem Ursprung des Heidentums entdeckt,<sup>244</sup> so entspricht diese lediglich einem damals populären Verständnis, das hinter den fundierten und reflektierteren Ausführungen des Alexander Ross deutlich zurück steht.

Die besondere Bedeutung des Idolatriediskurses für die Ausbildung einer beginnenden Religionswissenschaft besteht darin, dass sich innerhalb dieses Diskursrahmens mit seiner

241 Vgl. Kohl, Wissenschaftsgeschichte, 224.

242 Ein Gegenbeispiel bietet der Jesuit Jose de Acosta, der bereits 1590 in seinem Werk „Historia natural y moral de las Indias“ verschiedene Stufen der Idolatrie aufgestellt und die amerikanischen ‚Heiden‘ darin eingeordnet hatte; vgl. Mortimer, Sarah; Robertson, John: Nature, Revelation, History: Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750. In: Dies. (Hg.): The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750. Leiden u.a. 2012, 1-46, hier 34. Und gerade die Untersuchung der amerikanischen ‚Wilden‘ war es, die zur Entwicklung einer vergleichenden Ethnologie Entscheidendes beitrug; vgl. Pagden, Anthony: The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology. Cambridge 1986, passim. Auch Las Casas und Pignoria suchten nach Übereinstimmungen zwischen amerikanischen und antiken ‚Heiden‘; vgl. Miller 188 und 202. Ein weiteres zentrales, allerdings etwas späteres Beispiel hierfür ist Lafitau, mit dem nach Mühlmann die moderne vergleichende Ethnologie beginne; vgl. Mühlmann, Wilhelm: Geschichte der Anthropologie. Wiesbaden 1968, 44.

243 Dharampal-Frick, Indien, 310f.

244 Vgl. Haas, Varenius, 6.

historischen Perspektive und genetischem Erkenntnisinteresse schließlich heterodoxe Ideen ausbilden sollten. Denn wie Richard Serjeantson festhält, war es gerade die „orthodox tradition of investigation into the origins of pagan idolatry contained within itself the seeds of its own destruction.“<sup>245</sup> Diese destruktiven Kräfte brachen sich im 17. Jahrhundert insbesondere in Form der natürlichen Philosophie Bahn und mündeten schließlich in eine natürliche Geschichte der Religionen Humes. Martin Mulsow hat in dieser Beziehung auf die zentrale Bedeutung damaliger Apologie hingewiesen. Die Apologetik des 16. und 17. Jahrhunderts habe „eine ausgeprägte Beschäftigung mit heidnischen Religionen – antiken und zeitgenössischen – ausgebildet“ und sei daher „einer der wichtigsten Rahmen [gewesen], in denen sie [d.i. die nichtprofessionalisierte Religionswissenschaft] stattfinden konnte.“<sup>246</sup> Alle frühen Vertreter einer nichtprofessionalisierten Religionswissenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts konnten sich der erwarteten normativen Semantik des Idolatriediskurses nicht verschließen, selbst wenn sie um wissenschaftliche Objektivität bemüht waren. Es sei vielmehr eine Eigendynamik der antiquarischen Forschung seriöser und philologisch ausgerichteter Forscher gewesen, die schließlich zu einem neuen Blick auf fremde Religionen führen sollte.<sup>247</sup> Einige Antiquare entwickelten zudem spezielle Strategien, einerseits dem „auferlegten Diskurs Tribut [zu] zollen“ und sich zugleich „Freiräume“ zu schaffen, „um 'unparteiisch' andere Religionen zu untersuchen.“<sup>248</sup> Die „semantische Oberflächenstruktur“ sei dabei zwar eine theologische geblieben, „doch die Tiefenstruktur des Diskurses verschob sich längst in Richtung Kulturvergleich, politische Anthropologie und historisch-philologische Rekonstruktion“.<sup>249</sup> Einer dieser Pioniere ist John Selden. Er verdeutlicht, dass bereits Genealogien religiöser Mythen und Kulte im Entstehen begriffen waren, ohne auf den Sündenfall oder die Wirkung des Teufels zurückgreifen zu müssen. Mit Selden habe sich der Idolatriebegriff auf den Weg zu einer zunehmend semantischen Neutralität begeben. Theologische Axiome seien hinter naturkundliche Betrachtungen und der politischen Funktion von Religion zurückgetreten.<sup>250</sup>

Ganz so weit ist Ross' Pansebeia noch nicht. Doch sie zeigt bereits die letztlich unbeabsichtigten Effekte innerhalb der apologetischen Vorgaben, denen auch sein Werk unterliegt. So lässt Ross zwar keinen Zweifel an der Sündenqualität des Heidentums und be-

---

245Serjeantson, Richard: David Hume's Natural History of Religion. In: Mortimer, Heterodoxy, 267-295, hier 271.

246Mulsow, Thematisierung, 115.

247Vgl. ebd., 115f.

248Ebd., 111.

249Mulsow, Selden, 10.

250Vgl. ebd., 11.

tont, „there is no sin so repugnant to God as Idolatry“, schließlich richte sie sich gegen die Existenz Gottes, während die Idole lediglich „lying vanities“ seien. Die Idolatrie erklärt er sogar zur „cause of all sin and mischief in the world“, „from whence proceed murthers, rapine, oppression, injustice, intemperance, uncleanes, sorcery, avarice, &c.“<sup>251</sup> Zugleich zeigt die Pansebeia aber auch, wie innerhalb dieser apologetischen Interessen und der dafür vorgenommenen antiquarischen Forschung und intensiven Auseinandersetzung mit den fremden Religionen der Blick für heterodoxe Erklärungstheorien wie der einer natürlichen Gotteserkenntnis aller Völker geöffnet wurde.

Zwar bedient sich auch Varen der apologetischen Oberflächensemantik. Beispielsweise ist auch im Religionsbericht der Sündenfall ein entscheidendes Narrativ und das ‚Heidentum‘ wird als „*superstitionibus*“ (266) und „nicht weniger Unwissenheit, Barbarei und frevelhafter Irrtum als die islamische Häresie“ (240) abgeurteilt. Doch dahinter verbirgt sich keine historische, philologische oder theologische Tiefenstruktur oder eine intensive Beschäftigung mit den fremden Religionen. Denn diese Forschung erforderte sowohl Zeit als auch eine entsprechende akademische Ausbildung. Beides stand Varen nur begrenzt zu Verfügung. Trotz seiner humanistischen Grundausbildung war er kein Theologe, Philologe, Antiquar oder Mythograph, die den Idolatriediskurs ihrer Zeit prägten.<sup>252</sup> Er besaß kein erforderliches theologisches oder gar philologisch-kritisches Niveau, das mit dem eines Alexander Ross oder eines John Selden, einem Experten in orientalischen Sprachen, vergleichbar war<sup>253</sup>. Damit besaß Varen von vornherein keine legitimierte Position innerhalb des Expertendiskurses über Idolatrie und Heidentum seiner Zeit. Er schien sich, auch aufgrund seines jungen Alters, ohnehin nicht im Netz der europäischen Gelehrtenrepublik zu befinden. Darin wurden die neusten Erkenntnisse, auch gerade auf dem Gebiet der antiquarischen Forschung, durch intensiven Briefwechsel der Gelehrten verbreitet und zur Diskussion gestellt.<sup>254</sup> Markante Diskursbeiträge und zentrale diskursive Ereignisse, wie sie die Werke Seldens, Cherburys und Vossius darstellten und die von zahlreichen Zeitgenossen rezipiert wurden, scheinen von Varen nicht zur Kenntnis genommen worden zu sein. Margret Schuchard erwähnt zwar, dass Vossius für Varen Ratgeber und Patron war

---

251 Ross, Pansebeia, 1655, 63 und 65 und vgl. dazu auch 118.

252 Mulsow bezeichnet die Mythographen an einer Stelle sogar als denkbare erste Religionswissenschaftler; vgl. Mulsow, Thematisierung, 110f.

253 Vgl. Mulsow, Selden, 5. Zur generellen Würdigung der Bedeutung John Seldens für die Paganologie bzw. nichtprofessionalisierte Religionswissenschaft siehe den gesamten Aufsatz Mulsows. Darin würdigt er dessen Werk als neue verwissenschaftlichte Qualität und hebt deren kritisch-philologischen, empirischen, in erster Linie antiquarischen statt theologisch-apologetischen und verhältnismäßig wertfreien Charakter hervor, mit dem eine neue Zeit angebrochen sei.

254 Vgl. Schorn-Schütte, Europas, 284 sowie Mulsow, Selden, 13.

und er seinen Religionsbericht mit der Schrift des Vossius<sup>255</sup> im Hinterkopf geschrieben habe.<sup>256</sup> Doch Anzeichen für eine Beeinflussung oder gar Verarbeitung dieses „Hauptwerk[es] des Idolatrie-Diskurses“<sup>257</sup> lassen sich im Religionsbericht meines Erachtens nicht finden. Dafür verfolgen beide Autoren allein zu unterschiedliche Intentionen, Vorgehensweisen und Ansichten.<sup>258</sup> Außerdem möchte Varen bewusst keinen Diskursbeitrag liefern, obwohl ihn der Idolatriediskurs sogar persönlich tangiert haben dürfte.<sup>259</sup> Dies wird daran ersichtlich, dass er ein antiquarisches Vorgehen gezielt auslöst, obwohl die verwendeten Republiken ein hohes Interesse und eine Anlehnung an das Altertum auszeichnen.<sup>260</sup> Im Gegensatz zur Pansebeia mit ihren explizit religiösen Absichten, die eine antiquarische Forschung bedingen, besteht der Nutzen des Religionsberichtes eben lediglich im Persönlich-Finanziellen. Dafür möchte Varen in erster Linie unterhalten. Statt systematischen Fragestellungen fokussiert er auf das Deskriptive. Das Interesse eines möglichst breiten Lesepublikums am Unbekannten antizipierend beschäftigt Varen sich daher auch lediglich mit den idolatrischen Vorstellungen und Praktiken seiner Gegenwart. Eventuell spielt als eine Ursache der Diskursferne auch eine gewisse Vorsicht Varens hinein. Die Pansebeia zeigt nämlich, wie schnell antiquarische Forschung in gefährliche heterodoxe Bahnen geraten konnte.<sup>261</sup>

255Seine Schrift „*De theologia gentili et physiologia Christiana, sive de origine ac progressu idololatriae*[...]“ kam 1641 heraus, war aber bereits 1636 fertiggestellt.

256Vgl. Schuchard, Family, 24 und 92f. Vossius war Gründer des besagten Amsterdamer Athenaeum Illustres und von 1632 bis zu seinem Tod Geschichtsprofessor dort.

257Mulsow, Selden, 8.

258Im Gegensatz zu Varen konzentriert sich Vossius auf die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der Idolatrie, die er „auf die Taten der ‚Alten‘ und Naturphänomene zurück[...]führt“. Im Zentrum stehen bei ihm die antiken Götter und Mythen und deren Entwicklung und nicht die zeitgenössischen Religionen. Er war klassischer Humanist und stützt sich hauptsächlich auf klassische und frühe christliche Autoren. Wie noch zu zeigen sein wird, typologisiert Varen die ‚Heiden‘ zwar wie Vossius nach den jeweiligen Objekten der Verehrung. Allerdings verwendet Varen wesentlich weniger Kategorien als Vossius und verzichtet bewusst auf die Gruppe derjenigen, die Pflanzen und Tiere anbeten würden. Und schlussendlich war es gerade Vossius’ Absicht, die antiken ‚Heidenphilosophen‘ vom Vorwurf des Atheismus zu befreien, während Varen um das Gegenteil bemüht ist. Aber auch intentional und methodisch unterscheidet sich Vossius’ Schrift deutlich von der Varens. Vossius will mit seiner intensiven kritisch-philologischen Arbeitsweise die Fehler der heidnischen Religionen aufzeigen. Zugleich sah er aber auch einen gewissen Grundkonsens aller Völker hinter aller „idolatrischen Verfälschung“ und gestand neben der Offenbarung auch der angeborenen Vernunft einen Zugang zur Erkenntnis Gottes bei; vgl. Rademaker, Cornelis: *Life and Work of Gerardus Johannes Vossius (1577-1649)*. Assen 1981, 292-312 und Häfner, Exil, 224-249.

259Der Idolatriediskurs war in den Niederlanden zur Zeit Varens von aktuell-politischem Interesse. Unter der Forderung der Bekämpfung der Idolatrie hatte die reformierte Kirche der Niederlande seit dem frühen 17. Jahrhundert begonnen, andere Konfessionen wie Arianer, Sozinianer, Mennoniten, Lutheraner oder Arminianer zu bekämpfen. Aaron Katchen vermutet daher, dass Vossius, ein Arminianer, mit seiner Schrift von 1641 den Arminianismus vom Vorwurf der Idolatrie befreien wollte, indem er die ‚Heiden‘ an dessen Stelle setzt; vgl. Katchen, Aaron: *Christian Hebraists and Dutch Rabbis*. Cambridge 1984, 24f. Erwähnt sei hier zudem, dass Varen davon ausging, dass ihm der mathematische Lehrstuhl auch aufgrund seiner lutherischen Konfession verwehrt worden sei; vgl. dazu Brief Varens an Jungius vom 12. April 1648 (Ave-Lallemant, Briefwechsel, 331f).

260Vgl. Frick, Republiken, 25-28.

261Bspw. bezieht Ross sich auch auf Autoren wie Justin Martyr, der in Heraklit und Sokrates Vorläufer des

Das Beispiel Bernhard Varens führt damit *ex negativo* vor, wie wichtig die Verortung im apologetischen Rahmen des Idolatriediskurses für die Ausbildung einer nichtprofessionalisierten Religionswissenschaft war. Da Varen sich nie innerhalb des Idolatriediskurses befand, kann er ihn auch nicht sprengen, wie im 18. Jahrhundert geschehen sollte. Es waren ja gerade unerwünschte Wirkungen und „zentrifugale Tendenzen“ dieses Idolatriediskurses, die schließlich zur Entstehung einer vergleichenden Religionswissenschaft führen sollten.<sup>262</sup> Nur innerhalb dieses Diskursrahmens konnte es zu einer beginnenden Verteidigung der ‚Heiden‘ und – wie gezeigt – zu einer Wandlung des Idolatriebegriffes kommen.

Durch Varens Verzicht auf die antiquarische Methodik scheidet zwar ein bedeutender Aspekt frühneuzeitlicher Komparatistik bereits aus. Im Folgenden ist aber auch zu eruieren, ob und inwiefern Varen die gegenwärtigen Religionen miteinander vergleicht und sich hier Anzeichen einer komparatistischen Tiefenstruktur entdecken lassen.

## 5.2. Der Vergleich gegenwärtiger Religionen

„Das Vergleichen gehörte von Beginn an zu den zentralen Aufgaben religionswissenschaftlicher Arbeit“<sup>263</sup>, konstatiert Klaus Hock in seinem Einführungswerk zur Religionswissenschaft. Und bis heute gehört der Vergleich zu einer der grundlegendsten religionswissenschaftlichen Arbeitsschritte. In Kurt Rudolphs Definition von Religionswissenschaft als „eine objektiv arbeitende philologisch-historische und systematisch-vergleichende Disziplin der Geisteswissenschaften[, die] an kein religiöses Weltbild oder Urteil gebunden [sei]“<sup>264</sup>, kommt dies deutlich zum Ausdruck. In der religionsphänomenologischen Epoche der Disziplin wurde der Vergleich sogar als die charakteristische Methode der Religionswissenschaft überhaupt bestimmt. Doch bereits lange vorher hatte der Vergleich zwischen Kulturen und deren Religionen als hermeneutisches Instrument eine lange Tradition in der europäischen Gelehrtenwelt und gehörte von Anfang an zur theologischen und historischen Literatur.<sup>265</sup> Vor allem die griechische und römische Antike zeigte sich offen gegenüber dem Verstehen der Religionen fremder Kulturen durch den Vergleich auch mit

---

Christentums sah, oder Philo von Alexandrien, der der griechischen Philosophie gegenüber ebenfalls äußerst offen war und Texte seiner jüdischen Religion allegorisch interpretierte. Derartige Aussagen konnten den Absolutheitsanspruch der jüdisch-christlichen Offenbarung attackieren; vgl. Kohl, Wissenschaftsgeschichte, 224f.

262Vgl. Mulrow, Thematisierung, 116 und Ders., Selden 3.

263Hock, Einführung, 71.

264Rudolph, Kurt: Die ideologiekritische Funktion der Religionswissenschaft. In: Numen 25 (1978), 17-39, hier 26.

265Vgl. Tenbruck, Friedrich: Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab? In: Joachim Matthes (Hg.): Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. Göttingen 1992, 15.

der eigenen Religion.<sup>266</sup> Erst die jüdisch-christliche Exklusivitäts- und Intoleranzhaltung kontrastierte mit der hellenistischen Haltung der Neugier und intellektuellen Gastfreundlichkeit gegenüber anderen Religionen und verhinderte objektive Studien von Religion. Idolatrie, Aberglauben und Falschheit wurden die Semantiken der Scholastik, Reformation und Renaissance für die nichtchristlichen, neuentdeckten Religionen und strikt von der ‚wahren Offenbarung Gottes‘ getrennt.<sup>267</sup> Zwar änderten sich die Implikationen und Intentionen des Vergleiches dabei deutlich und machten ihn zum in erster Linie apologetischen Instrument. Doch gerade dies machte die Komparatistik auch hier unerlässlich, denn wie bei jeder Kulturbegegnung setzte auch die Entdeckung neuer Völker „eine neue Besinnung über die eigene Kultur in Gang, deren Eigenart und Recht man sich nun im Vergleich mit dem Fremden neu vergewissern [musste]“.<sup>268</sup> Wie oben gezeigt, hatten insbesondere die Antiquare eine beachtliche Tradition des interreligiösen Vergleichs etabliert, durch den sich auch ‚neue heidnische Götter‘ in den Horizont des Bekannten einordnen ließen. Doch diese Methode fand schnell dort ihre Grenze, wo sie die dominante religiöse Tradition der eigenen Kultur mit einbezog. Der Vergleich zwischen biblischen Themen und heidnischen Mythen und Vorstellungen war im 17. Jahrhundert noch keinesfalls üblich, erst recht nicht das Aufzeigen gewisser Analogien zwischen dem Eigenen und dem ‚Anderen‘. Zu groß war die Gefahr, die Exklusivität der eigenen Religion in Frage zu stellen.<sup>269</sup> Erst das 18. Jahrhundert sollte auf der Suche nach dem Wesen der Religion und der Universalreligion endgültig den Fokus auf die Gemeinsamkeiten richten und auch das Christentum in den komparatistischen Blick mit einbeziehen.<sup>270</sup>

Im Folgenden soll der Religionsvergleich im Religionsbericht am Beispiel Europas und Asiens genauer charakterisiert und dem Ross’ und Cherburys gegenübergestellt werden. Zur Beurteilung Varens ist es dabei notwendig, erneut zu betonen, dass er nach Selbstaussage sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede der Religionen herausstellen möchte. Er kündigt also ein komplexes systematisches Vorgehen an, das an F. M. Müllers Credo erinnert, „all higher knowledge is acquired by comparison, and rests on comparison“<sup>271</sup>.

---

266So identifizierte Herodot bereits griechische Götter mit ägyptischen Prototypen. Die Stoiker wiederum deuteten Mythen bereits allegorisch, was es ihnen ermöglichte, traditionelle Götter als natürliche Phänomene zu bezeichnen. Auch bezeichneten sie erstmals gewisse religiöse Überzeugungen als allen Kulturen gemeinsam und vertraten die Idee einer allen Menschen zugänglichen Gotteserkenntnis durch vernunftgemäße Naturerkenntnis.

267Vgl. Sharpe, *Comparative*, 1-15 und Kohl, *Wissenschaftsgeschichte*, 219-231.

268Tenbruck, *Kulturvergleich*, 23.

269Vgl. Zedelmaier, Helmut: *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*. Hamburg 2003, 227.

270Vgl. Meinhold, *Neuzeit*, 381-383.

271Waardenburg, *Approaches*, 91.



### 5.2.1. Die ‚geoffenbarten Religionen‘ Europas und das Primat des Besonderen

Um die Vorstellungen und Praktiken der einzelnen Religionen Europas zu betrachten, wählt Varen jeweils eine Vergleichsreligion aus, die der zu Betrachtenden *a priori* als sehr ähnlich postuliert wird. Die Übereinstimmungen werden jedoch nicht explizit genannt. Denn wie bereits erwähnt, interessieren Varen ausschließlich die auftretenden Divergenzen zwischen religiösen Dogmen und Praktiken, die zu zentralen Hauptpunkten der jeweiligen Religion erklärt werden. Im Falle der Juden, Katholiken und Reformierten ist das Vergleichsobjekt die „*Orthodoxa & Apostolica doctrina*“ (244).<sup>272</sup> Auf eine separate Vorstellung ihrer Inhalte verzichtet Varen jedoch. Sie ist das subtile Prüfmaß im Hintergrund und wird noch nicht in den Gesamtverlauf der Religionsgeschichte eingeordnet oder dem unvoreingenommenen Vergleich ausgesetzt.<sup>273</sup> Die Ordnungskategorie „rechtgläubige und apostolische Lehre“ bleibt ein letztlich unscharfes Konglomerat christlich-lutherischer Dogmen, die beliebig auf einzelne Religionen angewendet werden. So geht Varen im Falle der Juden lediglich auf deren Stellung zu Christologie und Trinität ein. Die Katholiken betrachtet er unter den Themen Papstprimat, Eucharistie, Heiligenverehrung und Werkegerechtigkeit und im Falle der Reformierten stehen Eucharistie und Prädestination im Mittelpunkt. Bei Vorstellung der „griechischen Kirche“ ist der Vergleichsaspekt der Katholizismus. Die Moskoviter und Abbassiner wiederum werden mit Dogmen der „griechischen Kirche“ verglichen. Dafür streicht Varen die von Schweigger aufgezählten Gemeinsamkeiten zwischen Abbassinern und Griechen. Und auch die Betrachtung des Islams konzentriert sich auf die Abweichungen von christlichen Dogmen und Praktiken.

Bei der Behandlung der europäischen Religionen zeigt sich, dass dort wo Analogien gezogen werden, sie in erster Linie als Instrument der Diskreditierung dienen. Indem er Parallelen armenischer Lehrinhalte zur „Häresie des Eutychis“ (258) wahrnimmt, kann er sie nachdrücklich als „*error*“ (258) bezeichnen. Auch möchte Varen, obwohl er es nicht verifizieren kann, hier nicht auf Euthymios Bemerkung verzichten, dass sie wie die Juden Ochsen und Schafe opfern und damit ihre Türschwellen bestreichen würden (258).<sup>274</sup> Dass der Vergleich auch bei den Muslimen der Diffamierung dient, verdeutlicht das Aufzeigen von Parallelen zu frühchristlichen Häretikern in Vorstellungen der Christologie (260) und zu

---

<sup>272</sup>Was Varen genau darunter versteht, führt er nicht aus, doch ist damit wohl sein eigenes lutherisches Bekenntnis gemeint. Schließlich war die Betonung der Rückbesinnung auf apostolische Werte eine typisch reformatorische Begegnung auf den Vorwurf der Neuerung. Außerdem ist sie die einzige Tradition, die nicht separat behandelt wird.

<sup>273</sup>Es ist allerdings auch nicht auszuschließen, dass Varen hier einen Mehraufwand scheut oder sich gar seiner mangelnden Kenntnis auf diesem Gebiet bewusst ist. Ross hingegen nimmt eine umfassende Darstellung des Christentums vor.

<sup>274</sup>Vgl. Euthymios, Panoplia, 688.

den ‚Heiden‘ hinsichtlich ihrer Unwissenheit (240). Bei auftretenden wertfreien Analogien zwischen den ‚geoffenbarten Religionen‘ handelt es sich meist nicht um eigenständige Beobachtungen und Interpretationen Varens, sondern um die seiner Quellen. Beispielsweise kompiliert Varen die Gemeinsamkeiten zwischen Abbassinern und Juden (Beschneidung, Gesetz, Feiertag, Genealogie) ausschließlich aus Salomon Schweiggers Schrift.

Werden doch einzelne Analogien zum Christentum kompiliert, ist Varen darum bemüht, diese umgehend zu relativieren. So setzt er beispielsweise den muslimischen Ruhetag zunächst ins Verhältnis zum jüdischen und christlichen und weist sogar auf einige Parallelen zur christlichen Predigtpraxis hin. Die Grenze wird jedoch umgehend wieder manifestiert, indem er den bei der ‚muslimischen Predigt‘ verwendeten Koran unmittelbar anschließend als „*abominando*“ (262) verwirft. Offensichtliche Parallelen benennt Varen nicht: Schweiggers Kommentar, die Streitigkeit zwischen Türken und Persern seien machtpolitische Belange, die lediglich religiös verbrämt seien (264), parallelisiert er trotz ihrer Ähnlichkeit zu aktuellen europäischen Verhältnissen des Dreißigjährigen Krieges nicht. Dieselbe Zurückhaltung begegnet auch im letzten Abschnitt des Islamkapitels: Varen rezipiert dort einen nicht näher genannten Scribenten, bei dem er vier Meinungen der muslimischen „Sekten“ zur Erlangung der Seligkeit gelesen habe. Darunter befinden sich unter anderem das Credo von der Seligkeit allein durch Gnade, das von der Seligkeit allein durch gute Werke sowie das von der Seligkeit allein durch das Gesetz. Interessanterweise lassen sich diese, wenn auch stark vereinfacht und reduziert aber der damaligen Wahrnehmung entsprechend, dem Protestantismus, Katholizismus und Judentum zuordnen. Doch Varen beschränkt sich auf die Wiedergabe dieser Stelle.

### **5.2.2. Die ‚heidnischen Religionen‘ am Beispiel Asiens und die Problematik der Nennung von Analogien zum Christentum**

Hinsichtlich Analogien asiatischer ‚Heidentümer‘ zum Christentum zeigt sich der Religionsbericht erneut sehr ambivalent und wird maßgeblich durch den Umgang Varens mit seinen Quellen bestimmt. Da er bei der Betrachtung Chinas Ricci/Trigault aufs Engste folgt, übernimmt er auch die offen vorgeführten Ähnlichkeiten chinesischer zu christlichen Glaubenssätzen.<sup>275</sup> Ricci/Trigault benennt sogar explizit eine Übereinstimmung der sogenannten „Sittenregeln“ der „Sekte der Gelehrten“ mit „christlichen Wahrheiten“ und kon-

<sup>275</sup>Dies umfasst bspw. die Ideen eines einzigen Gottes, der die Welt erhalte und der die Frommen belohne und die Gottlosen strafe, das Doppelgebot der Liebe, sowie Vorstellungen einer Seelenwanderung, multipler Welten und von Paradies und Hölle. Ferner sieht er Übereinstimmungen hinsichtlich heiliger Bücher und Facetten wie Buße, Zölibat, Gesang, Kleidung und zahlreichen Riten sowie dem Fehlen von Bilderdienst; vgl. Varenius, Brevis, 268-270.

statiert, dass die „Sekte der Gelehrten“ den Kernelementen des christlichen Glaubens derart ähnlich sei, dass Letztgenannte Erstere lediglich vervollkommen würde. Er spricht sogar von einer großen Verwandtschaft ihrer Riten mit „unseren Kirchenriten“ und „keinen Unterschieden“ zwischen ihren Gesängen und „unseren Gregorianischen“ bis hin zu ähnlichen Gewändern der Geistlichen (274-278). Die Akkommodationspolitik und die Absicht der jesuitischen Missionare, eine grundlegende Missionierbarkeit der Chinesen darzulegen, wird hier offensichtlich. Das Benennen dieser Affinitäten zwischen Konfuzianismus und Christentum, ja generell eine derartige Offenheit gegenüber dem ‚Heidentum‘ und einer sachlichen Darstellung, führten jedoch nicht nur zu deutlichem Widerspruch in Europa und schließlich auch zum Verbot dieser Methode.<sup>276</sup> Auch Varen zeigt in den anderen Kapiteln des Religionsberichtes keine Anzeichen einer derartigen liberal-jesuitischen Einstellung. Von einer bewussten Rezeption Varens kann hier nicht die Rede sein. Die wortgetreue und unkommentierte Wiedergabe Ricci/Trigaults zeugt vielmehr erneut von dessen Diskursferne.

Da Varen bei der Betrachtung Indiens hingegen freier agiert, liegt der Fokus auch erneut auf dem Besonderen des „abergläubischen Wahns“ der Inder und ihrer verschiedenen Lehren (*peculiariorum dogmata, praecipuum dogma*, 295). Im Mittelpunkt steht die Schilderung von Inhalten, die von christlichen und insbesondere lutherischen stark abweichen (Ehescheidung, Almosen und Fasten als gute Werke zur Erlangung der Gunst der Fortune, Wiedergeburt in Tierkörpern etc.). Parallelen werden ausschließlich zu anderen ‚Heiden‘ gezogen (z.B. Pythagoristen, 290), sind äußerst selten und in den Reiseberichten vorformuliert. Nur an einer Stelle ist Varen selbst darum bemüht, Gemeinsamkeiten der vier behandelten Denominationen zu benennen, um sich nicht zu wiederholen. Allerdings beschränken sich diese lediglich auf zwei Aspekte (Verbot des Tötens und Essens von Tieren und das Ritual der Witwenverbrennung), obwohl aus dem Bericht Twists viele weitere Gemeinsamkeiten erkannt werden können. Denotative Analogien zur eigenen religiösen Tradition, die die Relativität christlicher Überzeugungen und Praktiken erahnen lassen könnten, finden sich nicht. Interessanter ist da schon die konnotative Ebene. Ein Beispiel bildet die oben bereits angesprochene Betrachtung des obersten Gottes der indischen Denomination der „Samarath“ namens Permissor und seiner Diener als dessen Engel. Ob Varen hier auch den christlichen Gott erkennt, muss zwar letztendlich Spekulation bleiben. Auffällig ist aber, dass er nicht etwa die Bezeichnung „*Numina*“ verwendet, wie er dies für die untergeordneten Götter Permissors tut (297), sondern die Wendung „*unus Deus*“ und „*supre-*

---

<sup>276</sup>Vgl. Kohl, Wissenschaftsgeschichte, 230f.

*mi Dei*“ (297). Eine direkte Analogie zum Christentum findet sich im Kapitel zu Indien lediglich in der Übernahme von Twists Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen indischen postmortalen Vorstellungen und dem katholischen Fegefeuer glauben.<sup>277</sup> Diese Identifizierung dürfte im Bericht des Reformierten Twist aber wohl der Apostrophierung der katholischen Fegefeuerlehre als falsch dienen. Und so ist auch im Falle Varens eher davon auszugehen, dass direkte Analogien zu christlichen Vorstellungen nur dann möglich waren, wenn diese als ebenso irrtümlich angesehen wurden wie die ‚heidnischen‘ und damit keine Gefahr für den eigenen Glauben darstellten.

Besonders interessant ist das Kapitel zu den Parsen. Pejorationen beziehen sich hier ausschließlich auf die Muslime und es wird auffallend wenig Besonderes dieser Religion genannt, sondern zahlreiche Ähnlichkeiten zu abendländischen Gottes- und Eschatologievorstellungen herausgestellt. Doch obwohl die genannten Charakteristika stark christlichen Dogmen ähneln, wird dies auch hier nicht artikuliert. Lediglich die Charakterisierung ihrer Religion als „alte und ererbte Religion“ und deren Bezeichnung als „einzigartiges Heidentum“ (301) und die auffallend wohlgesonnene Darstellung lassen vermuten, dass Varen eine Sonderstellung der Parsen und eine Nähe zur christlichen Wahrheit annimmt. Es ist ihm daher auch wichtig zu betonen, dass die Parsen trotz ihrer Umzingelung durch ‚indische Heiden‘, deren Religionen nicht angenommen und ihre alte Religion nicht durch menschliche Ideen verfälscht hätten. Bei Twist finden wir keinen ähnlichen Hinweis. Allerdings unterwirft sich Varen schließlich doch dem apologetischen Diktat. Die Unvereinbarkeit der Parsen mit der biblischen Heilsgeschichte verhindert auch hier ein Aufweichen der Religionsgrenzen. Sie werden stattdessen zementiert, indem zahlreiche Götter genannt und das Besondere dieser Religion (keine Tempel, besondere Ehre des Feuers) am Ende des Kapitels angehängt werden. Wohl zur Unterstützung dessen hat Varen – übrigens das einzige mal im gesamten Religionsbericht – in der Überschrift auch das Attribut „heidnisch“ (300) eingefügt.

### **5.2.3. Die Beurteilung des Religionsvergleichs im Religionsbericht im Kontext seiner Zeit – vom Besonderen zum Allgemeinen**

Der Religionsvergleich wird im Religionsbericht nicht unvoreingenommen und ausgewogene durchgeführt. Da die vielen neuen Völker nicht innerhalb des Masternarratives der biblischen Heilsgeschichte zu finden sind, stehen Ziel und Ergebnis des Vergleiches bereits *a priori* fest und werden lediglich deduktiv gestützt. Es geht Varen darum, die Einzige-

---

<sup>277</sup>Vgl. Twist, Generale, 36 und Varenius, Brevis, 298.

artigkeit des Christentums und den Abstand aller anderen Religionen zu diesem zu betonen. Eine Folge dessen ist seine Fokussierung auf das Einmalige, wie es dem 17. Jahrhundert insgesamt noch ganz eigen war. Die unterschiedlichen Religionen und Konfessionen werden zu aller erst in ihrer Andersartigkeit erfasst. Folglich ist der Hauptpunkt einer Religion für Varen das, was sie von einer anderen ausgewählten unterscheidet und nicht etwa das, was die Anhänger einer Religion selbst als das Besondere oder Zentrale ansehen. Darin stimmt Varen mit Ross überein. Auch bei diesem läuft die Betonung der Exklusivität des Christentums über die Identifizierung von Unterschieden und Kontrasten ab. Mit der Betonung derjenigen spezifischen Elemente der ‚Heiden‘, die für einen christlichen Leser befremdlich, seltsam, irrational oder gar grausam und abstoßend wirken, produziert er ebenfalls Alterität. Ross dient der Vergleich sogar noch deutlicher dem apologetischen Ziel des Erkennens von Wahrheit und Falschheit, Glaube und Unglaube. Durch das Nebeneinanderstellen von Gegensätzen sollen Wahrheit und Lüge besser erkannt werden. Dies biete einen zuverlässigen Schutz vor den falschen Lehren und stärke die eigene Identität. Denn Wissen um die Absichten und Vorgehensweisen des Teufels schützten vor seinem Betrug und damit vor der Verdammnis. Der „ignorant Idolater“ hingegen wird von Ross mit dem „sacrilegious“ gleichgesetzt.<sup>278</sup> Wissen (um die Wahrheit) wird so quasi zum religiösen Heilmittel, während Unwissenheit zur Sünde erklärt wird.

Das direkte Benennen von Ähnlichkeiten zwischen Phänomenen verschiedener religiöser Traditionen geschieht im Religionsbericht lediglich zwischen außerchristlichen Religionen und wird stellenweise sogar auf historische Kontakte zurückgeführt.<sup>279</sup> Der Vergleich fremder, teils unbekannter Religionen mit bekannten Feindbildern dient dabei nicht selten der Diskreditierung dieses Fremden und schärft zudem ein Gesamtprofil der ‚falschen‘ Religionen. Denn Gemeinsamkeiten deuteten immer auch auf Kontinuitäten und gegenseitige Beeinflussungen hin. Insbesondere Ross möchte durch das Aufzeigen dieser die Angst vor vermeintlich neuen ‚Häresien‘ nehmen.<sup>280</sup> Deutlich problematischer war Mitte des 17. Jahrhunderts das Herausstellen von Analogien zwischen nichtchristlichen (vor allem heidnischen) und christlichen Phänomenen. Ähnlichkeiten werden im Religionsbericht zwar offensichtlich vor die Augen des aufmerksamen Lesers gerückt. Sie wer-

---

278Ross, *Pansebeia*, 1655, 77-79 und Preface. Um zu verhindern, dass der Leser daraus „carelesness“ gegenüber seinen Religionspflichten entwickeln könnte, betont er umgehend und wiederholt auch die entscheidende Bedeutung praktischer Religiosität.

279So schließt Varen bspw. von Gemeinsamkeiten zwischen afrikanischen und muslimischen und jüdischen Bräuchen darauf, dass es Kontakte zwischen den Völkern gegeben habe; vgl. Varenius, *Brevis*, 306.

280Dafür stellt er bspw. Gemeinsamkeiten zwischen den ‚barbarischen‘ Praktiken gegenwärtiger (z.B. der Lappen und Norweger) und antiker Völker heraus; vgl. Hodgen, *Anthropology*, 345.

den aber nicht direkt benannt, geschweige denn auf ihre Ursachen hinterfragt und umgehend relativiert. Zudem entstammen sie nicht der Feder Varens. Sogar das Benennen von Analogien zwischen den ‚geoffenbarten Religionen‘ Judentum, Christentum und Islam erfolgt im Religionsbericht nur vereinzelt und wenn dies geschieht, geht dies auch hier in der Regel nicht über die reine Zitation hinaus. Die Superiorität des Christentums bleibt so zumindest auf denotativer Ebene unhinterfragt. Auch hier ließe sich für jeden einzelnen Reisebericht fragen, wie bewusst Varen eine Auswahl der Analogie-Passagen getroffen hat und ob er den Religionsbericht damit eventuell vitalisieren möchte oder ob er nicht auch hier vielmehr Opfer seiner marginalen Quellenbasis mit ihrem begrenzten Informationsgehalt ist? Insbesondere das affinitätsorientierte Chinakapitel sticht doch deutlich zwischen den anderen Kapiteln heraus, die früher oder später dem apologetischen Diktat des religiösen Exklusivismus folgen. Von einem Vossius, der im Anschluss an seine Darstellung der ‚Heiden‘ diese explizit nach ihrer Übereinstimmung mit der heiligen Schrift und den heiligen Vätern befragt,<sup>281</sup> ist Varen noch weit entfernt.

Zudem muss ein zentraler Unterschied der vergleichenden Methodik Varens zu der Ross’ betont werden, der hinsichtlich einer präreligionswissenschaftlichen Beurteilung kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Die Komparatistik erhält in der *Pansebeia* eine analytische Bedeutung und gerät zum wissenschaftlichen Instrument der Theorieverifizierung. Folglich wird der Vergleich umfassender und komplexer als im Religionsbericht durchgeführt und bezieht auch den vernachlässigten Teil der Analogien mit ein. Denn nicht zuletzt der Beleg der Diffusionstheorie oder der Nachweis, die gottgegebene Fähigkeit der Vernunft neige zu den Kernlehren des christlichen Glaubens, ist auf die Identifizierung religionübergreifender Parallelen angewiesen. Ross unternimmt dies unter anderem in den eingeschobenen Exkursen zu ähnlichen Schöpfungs-, Sintfluts-, und Unsterblichkeitsvorstellungen. Ferner ist es ein zentrales Anliegen des Ross, die verschiedenen Religionen auf ein übergreifendes funktionalistisches Konzept von Religion zu reduzieren. Ergebnis dessen ist seine zentrale These von der Religion als dem Fundament des Staates, das gesellschaftlichen Zusammenhalt schaffe, Aufruhr verhindere und die Republik gegen äußere Feinde verteidige. Aus diesem Grund besäßen alle menschlichen Gesellschaften zu allen Zeiten und Orten der Welt Religion.<sup>282</sup> Der beachtenswerte Umfang der *Pansebeia* ergibt sich auch aus dieser quasi Lebensaufgabe des Ross, gegen die modernen Atheisten

---

281 Vgl. Häfner, *Exil*, 234.

282 Vgl. Ross, *Pansebeia*, 1655, 499-506 sowie 512-514. Bereits in der Widmung bestimmt er Religion unmissverständlich als „the Sacred Anchor, by wick the Great Ship of the State is held fast, that she may not bee [sic!] split upon the Quick-Sands of popular tumults, or on the rocks of Seditio.“

und Libertiner, vor allem Thomas Hobbes<sup>283</sup>, sowohl mit dem Verstand als auch der Erfahrung zeigen zu wollen,

„that there is no Nation so barbarous or brutish (except some particular fools, who have said in their heart, there *is no God*) which hath not made profession of some religion, by which they are taught to acknowledge and worship a Deity.“<sup>284</sup>

Ob diese Annahme nun tatsächlich zutrifft, kann trefflich diskutiert werden. Wichtiger ist für unsere Betrachtung, dass Ross allen Religionen eine gemeinsame Funktion zuweist, die die Unterschiede der Religionen, die plötzlich lediglich in divergierenden Anbetungsweisen bestehen<sup>285</sup>, ausblendet und er dies sowohl auf Christentum als auch Heidentum überträgt. Es ist spannend, zu beobachten, wie Ross für die Bekämpfung des Atheismus sogar die absolute Verdammung des ‚Heidentums‘ zu relativieren beginnt. Haben wir oben gesehen, dass er das ‚Heidentum‘ als die größte Sünde bezeichnet, so spricht er nun davon, dass Gott eine abergläubische Religion gefälliger sei als die Atheisterei und Gott die falschen Religionen sogar segne, die nach gutem Gewissen und unter viel religiöser Praxis ausgeführt würden.<sup>286</sup> Ross stellt ‚Heiden‘ und Christen sogar einen kurzen Moment lang gleich, wenn er betont, dass „they [d.i. die Heiden] are not greater sinners then we“<sup>287</sup>. Indem Ross das Freund-Feind-Schema für einen kurzen Moment statt auf die Christentum-Heidentum- auf die Religion-Atheismus-Dichotomie anwendet, öffnet sich vorsichtig ein Raum für das Verständnis der Bedingtheit des ‚Heidentums‘ und sogar dessen Verteidigung.

Im Gegensatz dazu bleibt die Betrachtung der Religionen im Religionsbericht Varens letztlich ein deskriptives Nebeneinanderstellen der einzelnen religiösen Traditionen. Doch religionswissenschaftliches Vergleichen bedeutet mehr als das. William Paden betont zu Recht, dass [f]ull comparative perspective involves more than simply describing side by side or serially the religions of the world, as though one were just sampling or judging various claims to truth.<sup>288</sup> Als die zweite Dimension des Vergleichens bezeichnet er das Erkennen der allgemeinen Struktur von Religion. Und dass dieser Schritt nicht erst in modernen komparatistischen religionswissenschaftlichen Arbeiten beobachtet werden kann, soll hier abschließend das Beispiel Herbert of Cherburys belegen.<sup>289</sup> Das Hauptwerk *De*

---

283Vgl. Zedelmaier, Ursprungsdebatte, 188 und Allan, David: Ross, Alexander (1591–1654). In: Oxford Dictionary of National Biography. Oxford 2004; URL: <http://www.oxforddnb.com/view/article/24110>; letzter Zugriff: 06.02.2014.

284Ross, Pansebeia, 1655, 499f.

285Vgl. ebd., Dedicatory.

286Vgl. ebd., Dedicatory und 511f.

287Ebd., *Praefetatio* (6.).

288Paden, *Worlds*, 1, vgl. auch 3.

289Vgl. zu den folgenden Ausführungen zu Cherbury Pailin, *Attitudes* 162-170 sowie Pailin, *Theory*, 93-111

*Religione Gentilium*<sup>290</sup> dieses bedeutenden Vertreters eines natürlichen und universalen Religionskonzeptes bezeichnet David Pailin als eines der frühesten Werke des modernen Studiums vergleichender Religionswissenschaft.<sup>291</sup> Motiviert durch den Drang zu verstehen, wie die gerechte und universelle göttliche Vorsehung mit dem Religionspluralismus zusammen gedacht werden könne, entwickelte Cherbury fünf allgemeine Prinzipien der Religion, die in allen Völkern universell anerkannt würden und mittels Vernunft erkennbar seien.<sup>292</sup> Er zielt damit bewusst nicht auf die Unterschiede der Religionen ab, sondern auf essentialistische Gemeinsamkeiten, die die Religion kennzeichnen würden. Denn für Cherbury bestehe zwischen allen Völkern trotz ihrer Verschiedenheit – und seien sie auch noch so barbarisch – ein höchster „Consensus“, eine gewisse Wahrheit. Der schonungslose Einbezug des Christentums in seine Überlegungen ist bemerkenswert. Indem er es in seiner gewachsenen Form ebenfalls lediglich als ein Derivat der wahren Religion versteht, greift er faktisch dessen Exklusivität an. Dies führt sogar zur Bestreitung der Verlässlichkeit der biblischen Offenbarung. Denn nicht jede Religion, die sich auf die historische Offenbarung stütze, sei automatisch auch gut, nützlich und notwendig, so Cherbury. Die wahre Religion sei stattdessen die vernunftgegebene und göttliche Empfindung in jedem, wie sie sich in den fünf Ideen ausdrücke. Dies gipfelt in der weitreichenden Schlussfolgerung Cherburys, dass nicht nur im Christentum, sondern in jeder Religion hinreichende Mittel zur Erlangung des Seelenheils vorhanden seien.

Indem Cherbury den Blick weg vom Spezifischen auf das Allgemeine richtet, kann er auch das Ganze in Beziehung zum Einzelnen setzen und etablierte damit einen essentiellen Bestandteil der vergleichenden Perspektive.<sup>293</sup> Da er, wie später auch die Religionsphänomenologen, nach einer „Einheit der Religion in der Vielfalt der Religionen“<sup>294</sup> sucht, erhebt er den Religionsvergleich zur konstitutiven Methode seiner Arbeit. Und die besonde-

---

sowie Feil, *Religio*, Bd. 3, 192-205 und auch Willey, *Basil: The Seventeenth Century Background. Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*. London 1933 (ND 1967), 121-132.

290Cherbury, Herbert of: *De Religione Gentilium, errorumque apud eos causis*, ed. Isaac Vossius. Amsterdam 1663. In dieser Schrift behandelt Cherbury vieles, was Vossius 1641 publiziert hatte. Allerdings ging er bereits deutlich über Vossius hinaus und zog bereits andere Schlüsse, die Vossius nicht gewünscht hätte; vgl. Rademaker, Vossius, 309. Bereits 1645 hatte Vossius in Amsterdam das Manuskript erhalten und die grundlegenden Ideen und fünf Prinzipien Cherburys waren bereits seit seinem Werk *De Veritate* von 1624 bekannt. Deren Nichtbeachtung zeigt auch hier die Diskursferne Varens.

291Vgl. Pailin, *Attitudes*, 163.

292Diese *notitiae communis* umfassen, dass (1) es einen obersten Gott gebe, (2) dieser angebetet werden solle, (3) Tugend und Frömmigkeit/Gottesfurcht die Hauptbestandteile der Gottesanbetung seien, (4) Sünde durch Buße gesühnt werde und (5) die göttliche Güte Belohnung und Strafe in diesem Leben und danach erteile. Aber auch bereits Robert Bacon nahm im 13. Jahrhundert den Versuch vor, mittels Religionsvergleich der bekannten Kulturen eine bestimmte Anzahl allen Menschen gemeinsamer religiöser Ideen aufzuzeigen; vgl. Kohl, *Wissenschaftsgeschichte*, 226.

293Vgl. Paden, *Worlds*, 3.

294Hock, *Einführung*, 57.



re Bedeutung der vergleichenden Methode für die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung der Religionsforschung besteht gerade darin, dass „sie die Möglichkeit eröffnete, die Allgemeinheit religiöser Phänomene aufzuzeigen.“<sup>295</sup> Das Herausstellen von Analogien führte folglich zu der Erkenntnis, dass das bisher als Einmalig bewertete der christlichen Kultur in ähnlicher Form auch in außerchristlichen Religionen vorhanden war.<sup>296</sup> Das Christentum wurde damit sukzessive vom Sockel seiner Unvergleichbarkeit gestoßen. Zwar ist der Vergleich auch bei Cherbury noch metaphysischer Art und dient einer religiösen Intention, doch wichtiger ist, dass er bereits deutlich die heterodoxen Zeichen des intellektuellen Aufbruchs trägt.

Erst vor dem Hintergrund der komparatistischen Methodik des Ross, vor allem aber Cherburys, wird augenscheinlich, wie faktisch inkommensurabel das Christentum im Religionsbericht Varens ist, um dessen Superiorität und Exklusivität nicht auch nur ansatzweise zu gefährden. Zwischen dem Christentum und den anderen Religionen, vor allem denen außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition, besteht eine sowohl geographische als auch ontologische Grenze, die nicht einmal hypothetisch überwunden werden kann. Dieses Axiom bedingt die einseitige Komparatistik Varens zugunsten der Unterschiede. Von Aussagen zur Religion als Ganzes, die alle bekannten Religionen mitsamt der eigenen einbeziehen, ist der Religionsbericht noch weit entfernt. Wenn Hans Haas davon spricht, dass Varen die Religionsgeschichte ganz von selbst zur vergleichenden Religionsgeschichte wurde,<sup>297</sup> dann drückt dies die komparatistischen Unzulänglichkeiten des Religionsberichtes recht gut aus.

#### **5.2.4. Der latente Vorwurf der Blasphemie/Häresie - Passivität als Verteidigungsstrategie?**

Die bisherigen Betrachtungen haben bereits wiederholt deutlich werden lassen, dass es nicht unproblematisch war, die Lebenswelt fremder Religionen vergleichend in den Blick zu nehmen. Dies galt vor allem dann, wenn dabei auch das Christentum zu einem dieser Beobachtungsgegenstände erklärt wurde. Denn dies stellte unweigerlich eine Vermischung von Sakralem mit Profanem dar und befand sich damit stets am Rand des Blasphemievorwurfs: „Von der Komparatistik zur Blasphemie ist es nur ein winziger Schritt“<sup>298</sup>, konstatiert Martin Mulsow. Wurden dann gar noch Analogien herausgestellt, war dieser Vorwurf

---

295Ebd., 71.

296Vgl. ebd., 71.

297Vgl. Haas, Varenius, 13.

298Mulsow, Thematisierung, 116.

schnell ausgesprochen. Da die „Entdeckung von Analogien zwischen profanen und heiligen Religionspraktiken [...] die Exklusivität der jüdisch-christlichen Religion und ihrer Kulte in Frage [stellte]“<sup>299</sup>, war es bis ins 18. Jahrhundert keinesfalls üblich, Affinitäten – beispielsweise zwischen ‚heidnischen‘ Mythologien und biblischen Erzählungen – direkt zu benennen.<sup>300</sup> Bei aller Kühnheit versucht daher auch ein Cherbury der Blasphemiefahr die Spitze zu nehmen, indem er betont, dass er die fünf Prinzipien nicht aufstelle, „to defend the Gross of the Heathen Religion, which I always esteemed foolish, incongruous, and absurd; but only propose those Truths which shined in the midst of their greatest Obscurity.“<sup>301</sup>

Betrachten wir die Verteidigungsstrategien Ross’ und Varens, so ergeben sich auch hier deutliche Unterschiede zwischen beiden. Neben der erwähnten Zurückhaltung beim unverhohlenen Ziehen direkter Analogien, lassen sich in der Pansebeia drei weitere Strategien erkennen: Eine Vorabentschuldigung vor der Behandlung ‚heidnischer‘ Gottheiten war unabdingbar in der nichtprofessionalisierten Religionswissenschaft der Frühen Neuzeit.<sup>302</sup> Auch Ross verwendet daher nahezu seine gesamte Einleitung und weite Teile des letzten Kapitels darauf, sich für sein gesamtes Werk zu entschuldigen und zugleich umfassend argumentativ zu rechtfertigen, indem er die Vorteile und positiven Wirkungen der Kenntnis fremder Religionen aufzeigt.<sup>303</sup> Die zweite Strategie des Ross besteht in der permanenten Abwertung nichtchristlicher Religionen, vor allem des ‚Heidentums‘. Dies gelingt ihm vor allem durch die Verwendung negativ konnotierter Semantiken und polarisierender Dichotomien. Um das Zentrum fremder Religionen gruppiert sich so ein semantisches Feld von Begriffen wie „falsehood“, „sickness“, „theeves [sic!]“, „errors“, „darkness“, „ignorance“, „wrong way“, „erronius opinions“, „vain“, „fantastical“, „tares“, „tyranny of superstition“

299Zedelmaier, Ursprungsdebatte, 227.

300Vgl. Mulsow, Thematisierung, 244 (Anm. 39).

301Pailin, Attitudes, 165.

302Auch John Selden kam um diese Norm nicht herum; vgl. Mulsow, Thematisierung, 113.

303Bspw. dreht Ross das Argument, durch die Betrachtung häretischer Religionen könnten deren Vorstellungen und Praktiken Sympathie erzeugen, um. Er postuliert, dass das Wissen um die Irrtümer der falschen Religionen vor diesen vielmehr abschrecken und die Leser vor solchen Irrlehren bewahren und sogar Mitleid erregen würde. Zugleich würden sie den Europäern aber auch ein Vorbild frommeren, gehorsameren und disziplinierteren Verhaltens gegenüber Gott und den Priestern sein. Ross legt daher in seinem gesamten Werk einen merklichen Fokus auf den „religiösen Eifer“ der ‚Heiden‘ in ihrem Gottesdienst, Beten, Fasten und Spenden. Und schließlich würde die Darstellung der falschen Religionen die Dankbarkeit gegenüber Gott fördern, würde doch die eigene Glückseligkeit angesichts des Elends dieser Menschen nur umso offensichtlicher. Vor allem aber dient deren Betrachtung auch als Warnung, was passiere, wenn die offenbarte Wahrheit Gottes nicht festgehalten und der rechte Weg verlassen werde, den die Kirche anbiete. Ross ist sogar unwohl dabei, die Schriften der antiken griechischen und römischen ‚Heiden‘ als Quellen zu verwenden und rechtfertigt sich daher mit den Worten: „but now Pagan Idolatry being quite extinguished among us, there is no danger in reading or teaching of Heathen Authors.“ Ross, Pansebeia, 1655, 120.

etc. Ross schafft es dadurch, diese bereits im Vorwort als *per se* negativ zu belegen. Demgegenüber steht das semantische Feld der ‚wahren Religion‘ mit seinen positiv konnotierten Begriffen wie „light and freedom“, „benefiz of health“, „great mercy“, „happiness“, „true god“, „right way“, „good come“ etc. Eine dritte und unerlässliche Strategie Verdächtigungen zuvorzukommen, bestand in der Einordnung des Fremden in den konzeptuellen Rahmen der biblischen *historia sacra* als Universalgeschichte. Nur dadurch waren kritische Studien nicht-christlicher Religionen oder devianter christlicher Konfessionen in einer Zeit großer konfessioneller Spannungen möglich.<sup>304</sup> Dazu gehörte auch die Heranziehung etlicher christlicher Autoritäten. In der Pansebeia zeigt sich dies insbesondere durch die Verwendung zahlreicher alt- und neutestamentlicher Zitate und Bilder und frühchristlicher Kirchenväter. Ross vergleicht sein Buch selbstbewusst sogar mit der heiligen Schrift oder den Häresiologien der Kirchenväter.<sup>305</sup>

Bei der Analyse des Religionsberichtes auf Verteidigungsstrategien ist zunächst festzuhalten, dass ohne den Blick in die antike Vergangenheit und speziellem (apologetischem) Erkenntnisinteresse, Vergleiche zwischen Religionen noch deutlich schwerer zu legitimieren waren. Für Kompilationen, die nicht nur an ein akademisches Publikum gerichtet waren, galt dies vermutlich nur umso mehr, waren deviante Interpretationen dadurch doch noch unkontrollierbarer. Dies wird im Religionsbericht noch dadurch gesteigert, dass Varen keine Entschuldigung und Rechtfertigung seiner Arbeit vorweg schickt. Zudem wurde gezeigt, dass es gerade nicht sein erklärtes Ziel ist, fremde Religionen in der Vorgabe der biblischen Heilsgeschichte zu plausibilisieren. Auch christliche Autoritäten kommen im Religionsbericht kaum zu Wort. Zumindest aber bedient sich auch Varen, wo er selbst in Erscheinung tritt, der etablierten polemischen Begrifflichkeit wie *idolatria*, *fabulae*, *errores* etc. wie auch der erforderten polaren Grenzziehungen in wahr und falsch, was nicht zuletzt seine Typologie unter Beweis stellen wird. Vor allem aber dürfte auch in seiner diskursiven und persönlichen Zurückhaltung eine denkbare Verteidigungsstrategie bestehen. Um dem Blasphemievorwurf zuvor zukommen, scheint Varen bewusst darauf zu verzichten, seiner Arbeit eine ernstzunehmende, tiefere oder gar wissenschaftliche Bedeutung beizumessen. Dies würde seine bewusste Verortung außerhalb des Leitdiskurses, die einseitige Komparatistik und den Verzicht auf systematische Erkenntnisinteressen genauso erklären wie das sehr enge Folgen seiner Quellen (insbesondere bei Kapiteln mit brisantem Inhalt oder sensiblem Thema wie zu China oder dem Islam) oder das Verbergen hinter nicht

---

304Vgl. Miller, Paganism, 194.

305Ross, Pansebeia, 1655, Preface.

näher genannten Autoren. Insbesondere das Verwenden von Zitaten war damals eine nicht ungewöhnliche Strategie zum Entgehen der Zensur.<sup>306</sup> Wissenschaftliche Seriosität sucht er stattdessen mit seinen geographischen, medizinischen und mathematischen Studien. Ross und Varen scheinen damit exemplarisch die enorme „Spannbreite zwischen Spielerei und tiefstem religiösen Ernst“<sup>307</sup> bei der Betrachtung fremder Religionen abzubilden, von der Mulsow spricht. Wie erfolgreich Varens Strategie der Passivität und Bedeutungsrelativierung letztlich war, müsste die Betrachtung der Rezeptionsgeschichte des Religionsberichtes beantworten. Hierbei wäre zu bedenken, dass das Genre ‚Kompilation‘ bereits ein gewisses Rechtfertigungspotential geboten haben dürfte, legitimierte es doch zu einem bestimmten Maß, *wie* man über andere Religionen schrieb – nicht aber *dass* man dies tat. Zudem dürfte auch der Umstand, dass die Niederlande eine deutlich tolerantere Atmosphäre für unorthodoxe Publikationen boten als andere Staaten, einen nicht unbedeutenden Faktor bilden.

### 5.3. Kategorisierung und Klassifizierung/Typologisierung<sup>308</sup>

#### 5.3.1. Vergleichskategorien

Sowohl in der *Pansebeia* als auch dem Religionsbericht lassen sich Kategorien ausmachen, die die Schablone für die Betrachtung der einzelnen Religionen bilden. Objekt- und quellen sprachlich ausgedrückt umfasst dies Kategorien des christlichen Denkhorizontes wie Lehre, Propheten, Bräuche, Rituale, Göttervorstellungen, Feste, Feiertage, Gottesdienst, Gebete, Priester, Orden, Tempel, Gebote und Vorschriften, Strafen, Kleidung etc.<sup>309</sup> Sie werden allerdings nicht gleichermaßen auf alle Religionen angewendet und ihre Gewichtung geschieht zugunsten einzelner, vor allem den Gottesvorstellungen.

Im Unterschied zu Ross verzichtet Varen zudem auf eine direkte Gegenüberstellung der Religionen unter diesen Kategorien, wie er dies in seiner *Geographia Generalis* beispielsweise anhand der Meere vornimmt. Da Varen die Religionen ausschließlich getrennt beschreibt, muss der Leser, der am direkten Vergleich dieser unter spezifischen Aspekten interessiert ist, die *tertia comparationis* aus den jeweiligen Ausführungen der Kapitel erst

---

306Diese Strategie lässt sich bspw. auch bei der Astronomin Maria Cunitia (1650) finden; vgl. Guentherodt, Ingrid: Kirchlich umstrittene Gelehrte im Wissenschaftsdiskurs der Astronomin Maria Cunitia (1604-1664). In: Dieter Breuer (Hg.): Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Bd. 2. Wiesbaden 1995, 857-872, hier 867 und 872.

307Mulsow, Thematisierung, 114.

308Zur Problematik des Typologiebegriffes und seiner Verwendungsgeschichte in der Religionswissenschaft vgl. Hock, Einführung, 76-78. Er soll hier synonym zum Begriff Klassifikation verwendet werden, der in angelsächsischer Literatur scheinbar beliebter ist.

309Dass diese Kategorien noch keinen Ansprüchen einer wissenschaftlich-reflektierten Terminologie einer neutralen und intersubjektiven Metaebene entsprechen, muss wohl kaum näher erläutert werden.

mühsam herausuchen. In der Pansebeia hingegen zeigt sich bereits der Ansatz einer synchronen Betrachtung. Ross stellt zum Ende seiner Schrift die verschiedenen Religionen (Christentum, Islam, Judentum, Heidentum) unter verschiedenen Kategorien (z.B. Verheißungs- und Auferstehungslehre, Gottesdienst, Opfer, Gehorsam, Stifter, Verbreitung, Vorschriften und Gesetze, Rituale etc.) unmittelbar gegenüber.<sup>310</sup> Ungeachtet aller Kürze und Unzulänglichkeit, beispielsweise des Christus-Mohammed-Vergleichs oder der Tatsache, dass nicht alle Religionen unter allen Aspekten betrachtet werden, sondern jeweils nur die zum Christentum kontrastreichsten und sie in erster Linie die Überlegenheit des Christentums aufzeigen sollen, ist diese unmittelbare systematische Gegenüberstellung beachtenswert. Denn sie reduziert die Religionen erneut auf gemeinsame Aspekte, bezieht das Christentum mit ein und erleichtert das Identifizieren von Analogien noch weiter. Mit einer Kategorienbildung der Religionsphänomenologen, der sich mitunter die gesamte Darstellung unterwirft, ist dieser Ansatz logischerweise noch nicht zu vergleichen. Ross geht aber bereits deutlich über Varens Einzelbetrachtung der Religionen hinaus. Die einzige Ausnahme bildet im Religionsbericht Varens Typologisierung der Religionen hinsichtlich ihrer Gottesvorstellungen. Ihre Analyse soll den Abschluss dieser Arbeit bilden.

### **5.3.2. Die methodologische und religionswissenschaftliche Bedeutung von Religionstypologien und deren Forschungsstand**

Für eine vergleichende Religionswissenschaft sind Typologien von besonderer Bedeutung, da sie ein systematischer Folgeschritt des Erkennens von Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Religionen und deren Ordnung sind. Oder um es mit Hartmut Zinser zu sagen: „Einteilungen haben einen Vergleich zur Grundlage.“<sup>311</sup> Heinrich Frick ging 1928 sogar soweit, die Typologie als Synonym für und Aufgabe der vergleichenden Religionswissenschaft zu bezeichnen.<sup>312</sup> Umso mehr verwundert es, dass Varen seinen Religionsbericht, in dem der Vergleich und die Kategorisierung nur wenig ausgeprägt sind, mit einer Religionstypologie einleitet. Er führt diese nicht nur schriftlich aus, sondern fügt ihr sogar eine graphische Übersicht hinzu (s.u.). Dies ist umso bedeutender, als das Bedürfnis nach einer systematischen Einteilung der Religionsgeschichte eigentlich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts wuchs. Sie war nicht notwendig, solange die eigene Religion für die einzig wahre und alle anderen Religionen für minderwertig gehalten wurden.<sup>313</sup> Wohl auch deswegen

---

310 Ross, Pansebeia, 1655, 538-544.

311 Zinser, Grundfragen, 82 und vgl. auch das Kapitel zur „Analytischen Einteilung von Religion“ (81-115).

312 Vgl. Frick, Religionswissenschaft, 10.

313 Vgl. ebd., 10f.

finden sich in den Schriften Ross', Brerewoods oder Purchas' keine ähnlichen Religionstypologien.<sup>314</sup> Nach dem Religionswissenschaftler Fritz Stolz sei „eine erste, prägende Einteilung der Religionen [...] durch G.W.F. Hegel vorgelegt worden“<sup>315</sup> und nach Fred Louis Parrish gab es „only sporadic attempts at classification [...] before about the beginning of the nineteenth century.“ Und obwohl Parrish auch auf verschiedene Autoren derartiger sporadischer Typologien vor Hegel und Schleiermacher eingeht, wie Marcus Terentius Varro, Mohammed, Roger Bacon, Thomas von Aquin, Martin Luther, Francis Bacon oder Thomas Hobbes,<sup>316</sup> blieb die Typologie Varens, bis auf den Aufsatz Haas', bisher unberücksichtigt. Allerdings ist die Forschungsliteratur zu Typologien bzw. Klassifizierungen von Religionen ohnehin äußerst rar, wie Jonathan Z. Smith noch vor Kurzem monierte.<sup>317</sup> Eine Beurteilung der Typologie Varens kann deshalb lediglich als ein erster Versuch gesehen und muss meist deskriptiv und analytisch statt vergleichend bleiben.

Den groben Rahmen der Typologie bildet auch im Religionsbericht selbstverständlich die Sphäre „Religion“ bzw. im Wortlaut Varens „*respectu Religionis*“ (227). Deren Komplexität und Mannigfaltigkeit möchte er auf wenige Typen reduzieren. Dass er verschiedene religiöse Traditionen bereits unter einer Kategorie subsumiert und auch das Christentum einbezieht, erscheint angesichts aller christlichen Apologetik sehr avantgardistisch, stellt es ‚Heidentum‘ und Christentum auf einer abstrakten Ebene doch unmittelbar gegenüber. Bei näherer Betrachtung war dies Mitte des 17. Jahrhunderts allerdings nicht mehr derart außergewöhnlich, wie bereits das Beispiel Martin Luther belegt.<sup>318</sup> Außerdem werden wir sehen, wie Varen diesen damals potentiell blasphemischen Schritt auch wieder zu relativieren weiß. Dass dies methodologisch und für die Religionswissenschaft auch disziplingeschichtlich dennoch von besonderer Bedeutung ist, muss betont werden. So komme laut Meinhold hier „eine moderne Erkenntnis der Religionswissenschaft“ zum Ausdruck, dass „fast alle Religionen [...] sich auf wenige Typen und Erscheinungsformen reduzieren“<sup>319</sup> ließen. Ob das Gros der gegenwärtigen Religionswissenschaftler dies so unterschreiben würde, ist wohl eher fraglich. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass Klassi-

314Brerewood gibt lediglich in Kapitel 14 einen Überblick über ihre geographische Verteilung.

315Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen 2001, 218f.

316Vgl. Parrish, Fred: The Classification of Religions. Its Relation to the History of Religions. Scottdale 1941, 6-9, Zitat 6.

317Vgl. Smith, Jonathan Z.: Classification. In: Willi Braun (Hg.): Guide to the Study of Religion. London 2009, 35-44, hier 39.

318Bereits Luther nahm religionsgeschichtliche Bewertungen nicht-christlicher Religionen unter dem allgemeinen Phänomen ‚Religion‘ vor und wusste dabei das spezifisch Christliche zu fassen. Auch finden wir bei diesem das Bemühen um eine Typisierung der bekannten Religionen. So fasst er bspw. Heiden, Juden und Türken zusammen unter die Kategorie der „Offenbarungsablehner“ oder Katholizismus und Islam unter die Kategorie „Enthusiasmus“; vgl. Meinhold, Reformationszeit, 362ff sowie 370-372.

319Ebd., 371f.

fizierungen lange Zeit eine zentrale Bedeutung innerhalb der akademischen Religionswissenschaft beigemessen wurde und sie auch heute noch praktiziert werden.<sup>320</sup> Klassifikationen sind schon deshalb auch in postmodernen Überblicken über die Religionen der Welt notwendig, um die Vielzahl der Religionen geordnet behandeln zu können. Russell McCutcheon sieht daher in Klassifikationen ein „taktische[s] und provisorische[s] Hilfsmittel, [das] uns etwas Freiraum verschaff[t], so dass wir fortfahren können mit der Produktion von Wissen und dem Handeln in der Welt.“<sup>321</sup> Dabei wird heute allerdings in der Regel – und hier besteht bereits ein erster wichtiger Unterschied zu frühneuzeitlichen Klassifizierungsvorgängen – eine Problematisierung verschiedener Klassifizierungsschemata vorgenommen.<sup>322</sup> Nichtsdestotrotz hat Varen also richtig erkannt, dass Wissensproduktion auf Klassifikationssystemen beruht. Und obgleich auch viele gegenwärtige Religionswissenschaftler Klassifikationen für ein Machtinstrument halten,<sup>323</sup> gibt Jonathan Smith zu Recht zu bedenken, dass die Ablehnung dieser auch eine Ablehnung des Denkens bedeute.<sup>324</sup> Die heuristische Funktion von Klassifikationen dürfe nicht unterschätzt werden, da sie ungleiche Phänomene im Geist des Forschers zusammenbringen und dadurch oft Überraschungen produzieren, die weitere Erklärungen anregen würden.<sup>325</sup> Klassifikationen enthalten also ein beachtenswertes dynamisches und heterodoxes Potential, das gerade im 17. Jahrhundert für eine beginnende Religionswissenschaft von besonderem Interesse sein dürfte.

---

320 So hat bspw. Friedrich Max Müller betont, dass "[a]ll real science rests on classification, and only in the case we cannot succeed in classifying the various dialects of faith, shall we have to confess that a science of religion is really an impossibility." Müller, F. M.: *Introduction to the Science of Religion*. London 1873, 123. Und vor allem die Religionsphänomenologie sah (bzw. sieht in ihren neuen Ansätzen) in der Klassifikation eine zentrale Aufgabe der Religionswissenschaft; vgl. bspw. Hock, *Einführung*, 76-78.

321 McCutcheon, Russell: *Religionswissenschaft. Einführung und Grundlagen*. Frankfurt a. M. 2014, 109.

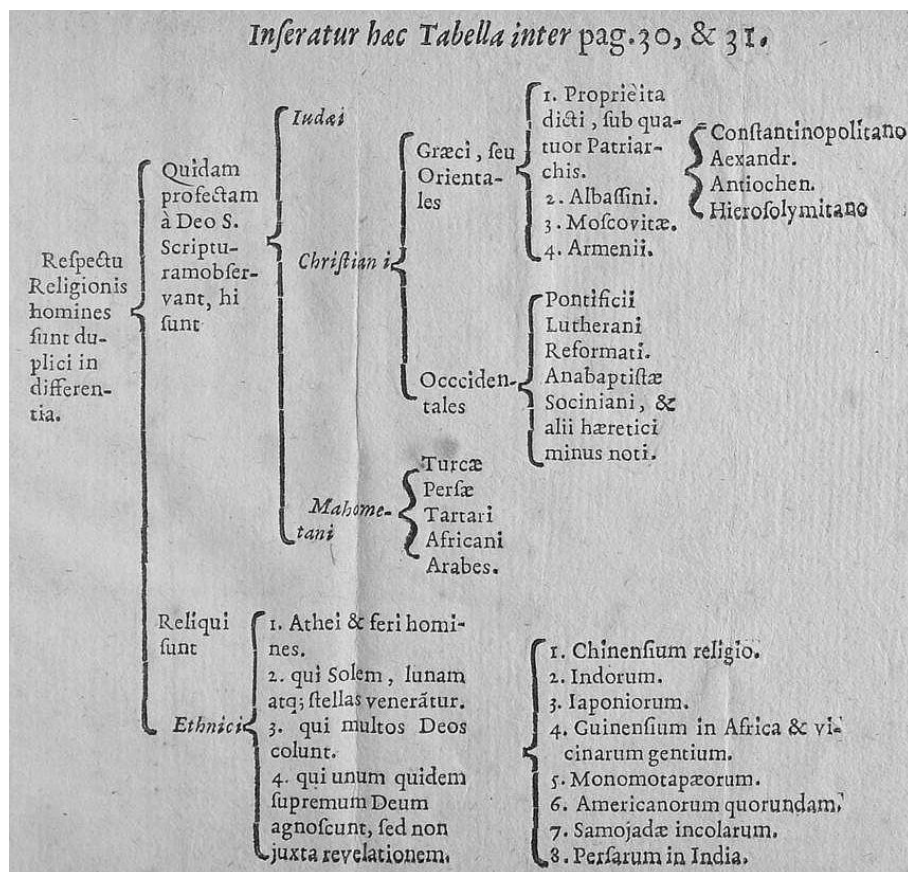
322 Vgl. bspw. Antes, Peter: *Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart*. Stuttgart 2006, 11.

323 Vgl. Smith, Jonathan Z.: *A Matter of Class: Taxonomies of Religion*. In: *The Harvard Theological Review* 89 (1996), 387-403, hier 401.

324 Vgl. Smith, *Classification*, 43.

325 Vgl. Smith, *Taxonomies*, 402. Vgl. dazu auch die Ausführungen zu Religionsklassifikationen, die Kritik daran sowie deren Wert als Analyseinstrument bei Zinser, *Grundfragen*, 81-115.

### 5.3.3. Varens Typologie der Religionen



(Diese Tabelle befindet sich im Religionsbericht als Einschub zwischen den Seiten 230 und 231)

Noch vor der Aufstellung seiner eigentlichen Typologie trifft Varen bereits eine Unterscheidung in ‚lebende‘ und ‚tote‘ Religionen, wobei er Letztere nicht behandelt. Diese Unterteilung ist auch in modernen Handbüchern der Religionswissenschaft ein, wenngleich nicht unproblematischer, aber durchaus üblicher Systematisierungsvorgang.<sup>326</sup> Dass Varen dann aber doch das Kapitel über die „alten Afrikaner“ aufnimmt, um Seiten zu füllen, ist lediglich ein Indiz für seine konzeptuelle und wissenschaftliche Indifferenz.

Varen beginnt die Religionstypologie mit der Aussage, dass er nicht gewillt sei, einer damals scheinbar üblichen, vor allem aber logischen („*Logicis*“) Unterscheidung in Religiöse („*Religiosos*“) bzw. Gott („*Deum*“) oder zumindest eine Religion erkennende Menschen und Atheisten („*Irreligiosos seu atheos*“) – wie Menschen, die nichts Göttliches („*Numen*“) verehren, für gewöhnlich genannt würden – zu folgen. Er begründet dies damit, dass bei dieser Unterteilung die Heiden und die Verehrer der geoffenbarten Lehre („*revelatae doctrinae cultoribus*“) unter eine Art fallen würden, was jedoch unpassend („*inconveniens*“ 227) sei. Worin das Unpassende speziell bestehe, führt Varen zwar nicht

<sup>326</sup>Zur Problematik dessen siehe Wach, Prolegomena, 139.



aus. Dass es sich dabei aber nicht um eine objektiv-analytische Entscheidung handelt, sondern um ein Werturteil im Sinne einer wahr-falsch-Dichotomie, die auch hier Sakrales und Profanes strikt voneinander trennt, wird in seiner eigenen Typologie offensichtlich. Hans Haas' Sicht, Varen habe sich nach seinem Einwand für eine unvoreingenommene Unterteilung in wahre und falsche Religionen entschieden,<sup>327</sup> ist mit den folgenden Ausführungen daher zu widersprechen.

In seiner eigenen Typologie (227f) unterscheidet Varen zwei Arten „religionsbeachtender Menschen“. Auf der einen Seite diejenigen, die eine heilige Schrift durch den höchsten Gott („*a Deo ter. opt. max. Scripturam observant*“) erhalten hätten, auf der anderen Seite alle anderen („*reliqui sunt*“) bzw. Heiden („*Ethnici*“). Nicht das Vorhandensein einer Schrift ist das entscheidende Kriterium erster Gruppe, sondern deren göttliche Provenienz. Diese Unterteilung kommt der vor allem in der Aufklärung so bezeichneten Unterscheidung in Offenbarungsreligionen und natürliche Religionen<sup>328</sup> nahe. Deckungsgleich sind beide Konzepte dennoch nicht, wie Hans Haas suggeriert.<sup>329</sup> Der Gebrauch der Wendung „*revelata doctrina tenerent & relique gentes [...] ejus expertes essent*“ legt dies zwar für die erste Gruppe nahe, wenngleich Varen noch keinen Oberbegriff („*uno vocabulo generali*“) kennt. Den Terminus „natürliche Religion“ verwendet er hingegen ja bewusst nicht, da er, wie oben dargelegt, die Idee einer natürlichen Gotteskenntnis nicht teilt. Bereits die Bezeichnung des zweiten Typus als „*relique gentes*“ bzw. „*Ethnici*“ zeigt, dass es Varen an einem distinkten Inhalt dieser Gruppe mangelt, was ihn schließlich dazu verleitet, auch die Atheisten hier einzureihen. Sie umfasst all jene Phänomene, die nicht in die erste Kategorie passen, „*relique gentes*“ eben. Analog sind beide Konzepte hingegen hinsichtlich ihrer Funktion. Denn sowohl der Typus „natürliche Religion“ als auch der der „*relique gentes*“ bzw. „*Ethnici*“ agieren in erster Linie als Ab- und Ausgrenzungskategorien und Gegenbegriffe zur ersten Gruppe. Heidentum wird bei Varen daher auch defizitär definiert, sprich als Mangel an der göttlich offenbarten Lehre („*gentilismus seu ethnicismus revelatae doctrinae ignorantiam denotaverit*“ 228). Trotz ihrer genannten heiligen Schriften und Affinitäten zu christlichen Gottesvorstellungen werden einige chinesische und indische Denominationen und die Parsen daher auch nicht zur ersten Gruppe gezählt. Ihre Schriften – so Varens normative Position – haben sie nämlich nicht von dem (wahren) Gott der Bibel erhalten. Die Typologie Varens ist somit keine ‚objektive‘ Unterscheidung in Buchreligionen

---

327Vgl. Haas, Pionier, 7.

328Zur Doppeldeutigkeit des Begriffes Naturreligion bzw. natürliche Religion vgl. Kohl, Karl-Heinz: Naturreligion. Zur Transformationsgeschichte eines Begriffes. In: Ders. (Hg.): Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie. Frankfurt a. M. 1987 und zu dessen Kritik auch Zinser, Grundfragen, 89-92.

329Vgl. Haas, Pionier, 7.

und schriftlose Religionen, sondern eine theologische und apologetische Unterscheidung in wahre und falsche Gottesvorstellungen. Innerhalb der Gruppe der falschen Gottesvorstellungen differenziert Varen in Atheisten, Verehrer von Gestirnen, Verehrer mehrerer Götter und Verehrer eines einzigen und höchsten Gottes, der jedoch nicht mit der biblischen Offenbarung vereinbar sei („*sed non juxta revelationem*“ Tabelle). Die populäre und seit dem 16. Jahrhundert wiederentdeckte, bereits von Philo von Alexandrien herrührende Unterscheidung aller bekannten Religionen in monotheistische und polytheistische<sup>330</sup> ist damit zwar enthalten, sie bildet aber nicht das bestimmende Klassifizierungsprinzip. Mit der Unterscheidung nach Gottesvorstellungen entspricht Varens Typologie nicht nur einem apologetischen, sehr frühen und sogar noch im 20. Jahrhundert angewandten Klassifizierungsschema.<sup>331</sup> Sie folgt auch nur konsequent der zentralen Fokussierung seiner Gewährsleute auf die jeweiligen Gottesvorstellungen der bereisten Völker.

Mit seiner Verwerfung der logischen Einteilung der Religionen zugunsten einer wertenden verfolgt Varen die von Joachim Wach monierten theologisch-apologetischen Interessen der meisten Typologien der Religionsgeschichte und -wissenschaft, die dazu dienen würden, bestimmte philosophische Theorien zu illustrieren.<sup>332</sup> Durch die strikte Trennung von ‚Offenbarungsreligionen‘ und ‚Heidentum‘ relativiert Varen die anfängliche Zusammenwerfung beider Gruppen unter der Oberkategorie Religion wieder. Er versucht damit auch hier dem latenten Blasphemievorwurf zu begegnen. Für die Unterwerfung unter das apologetische Diktat nimmt er sogar eine logische Diskrepanz in Kauf, indem er die Atheisten zur Gruppe der Heiden rechnet.<sup>333</sup> Ross, der Atheismus und Heidentum als die zwei Pole ansieht, zwischen denen die reine Religion gefangen sei (s.o.), würde eine derartige Zurechnung wohl ablehnen. Doch Varen ist hier Gefangener seiner übersteigerten Apologie. Seine Fokussierung auf den Dualismus wahr und falsch, geoffenbart und nicht-geoffenbart/bzw. natürlich verhindert denkbare Mehrfachuntergliederungen, beispielsweise

330Vgl. Ahn, Gregor: Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft. In: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin u.a. 2012, 169-181, hier 171.

331Vgl. Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionsphänomenologie. Darmstadt 1978, 124. Das Gottesverständnis war in der europäischen Religionsgeschichte seit den frühen Kirchenvätern wie Laktanz und Augustin entscheidender Bestandteil des Religionsverständnisses und sollte es bis in das 19. Jahrhundert bleiben; vgl. Ahn, Gottesvorstellungen, 170. Vereinzelt hat diese Verknüpfung offensichtlich auch darüber hinaus überlebt, wenn es nach Gustav Mensching allein unter der ‚wesenbestimmenden Gemeinsamkeit‘ von Religion, der Gotteserkenntnis, zulässig sei, Religionen zu typologisieren; vgl. Mensching, Gustav: Vergleichende Religionswissenschaft. Heidelberg 1949, 79.

332Dazu gehöre auch die Unterteilung in geoffenbarte und natürliche Religionen; vgl. Wach, Prolegomena, 94f.

333Unlogisch ist sie insofern, als Varen Atheismus als das Negieren von Göttern oder Geistern (227, 232) definiert. Deshalb dürfte er die Atheisten konsequenterweise nicht in seine Betrachtung der Religionen einbeziehen, denn die implizite Religionsdefinition Varens im Traktat macht gerade die Kenntnis Gottes und seiner Anbetung zum zentralen Charakteristikum von Religion (s.o.).

se in Bekenner des geoffenbarten Wortes, Heiden und Atheisten. Stattdessen erhebt Varen den apologetischen Mangel der logischen Typologie zum Hauptunterscheidungsmerkmal seiner eigenen dichotomischen Unterscheidung. Nicht zuletzt durch die Einreihung des Atheismus, an der sich Hans Haas seltsamerweise nicht stört, und die Typenbezeichnung „*relique gentes*“ erhält die Kategorie des Heidentums im Religionsbericht eine besonders ausgrenzende Funktion (ähnlich der Begriffe *superstitio* und *ido(lo)latria*) und offenbart ihren unspezifischen Begriffsinhalt. Dafür spricht auch, dass Varen die verschiedenen ‚heidnischen Religionen‘ insgesamt als „*superstitionibus*“ (266) bezeichnet und ganzen Kontinenten eine Religion zuordnet (s.o.), obwohl er betont, dass das Heidentum kein monolithischer Block sei, sondern verschiedene „Aberglauben“ beinhalte (266). Bereits in der Japanbeschreibung hatte Varen zudem deutliche Befindlichkeiten damit, „ihre falschen Ansichten und abergläubischen Vorstellungen über das Göttliche“<sup>334</sup> Theologie zu nennen. Die ungeheure Mehrdeutigkeit des Heidentumbegriffs der Frühen Neuzeit, dem zuweilen auch der Islam zugerechnet wurde,<sup>335</sup> und seine ausgrenzende Funktion werden hier offensichtlich. Dass er daher nicht als „religionswissenschaftliche Beschreibungssprache“<sup>336</sup> (Objektivität und weltanschauliche Neutralität) geeignet ist, muss kaum betont werden.

Doch Varens Typologie hebt sich bereits von mittelalterlich-scholastischen Unterscheidungen aller Religionen in lediglich die (eigene) wahre und die (anderen) falschen ab, wie sie beispielsweise Martin Luther noch vertrat. Zwar wurden innerhalb der falschen Religionen noch gewisse Unterschiede getroffen, doch denen gegenüber stand das Christentum, das das neue Testament zur alleinigen Quelle religiöser Wahrheit erhoben hatte. In Varens Typologie hingegen klingt bereits nüchterner die Charakteristik neuerer Zeit an, die mit der Renaissance einsetzte und in ‚falschen‘ Religionen einen Anschein von Wahrheit zu erkennen begann. Auf Basis des Alten Testaments wurde auch anderen Religionen eine primitive Offenbarung zugestanden. Die ‚falschen‘ Religionen waren nicht länger von Natur aus falsch, sondern waren das Produkt des sukzessiven Verfalls einer ursprünglich makellosen Reinheit der Religion.<sup>337</sup> Dieses religionshistorische Entwicklungsverständnis findet in der Typologie ihren Ausdruck innerhalb der Gruppe der ‚geoffenbarten Religionen‘.

---

334Varenius, *Japoniae*, dt. Übersetzung Volkmanns, 158.

335Vgl. Stausberg, Michael: Renaissancen. Vermittlungsformen des Paganen. In: Hans Kippenberg u.a. (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 2. Göttingen 2009, 695-721, hier 696f.

336Ebd., 697.

337Vgl. Jastrow, Religion, 58-60 und Sharpe, Religion, 1-27, insbesondere 10-18 sowie Gladigow, Burkhard: Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit. In: Kippenberg, Religionsgeschichte, Bd. 1, 15-38. Zu Luther vgl. Parrish, Classifications, 7.

Varen rechnet das Judentum und sogar den Islam – ein zu Recht als „liberal“<sup>338</sup> zu bezeichnender Fakt – unter eine Kategorie mit dem Christentum, und zwar in religionshistorischer Reihenfolge nach ihrer Entstehung innerhalb der ‚geoffenbarten Lehre‘ (228 und Tabelle). Denn die mittlerweile christlichen und muslimischen Völker, zuvor lange Zeit ‚Heiden‘, hätten erst im Laufe der Geschichte diese Offenbarung erhalten, die anfänglich lediglich die Juden besessen hätten (228). Und auch auf den weiteren Ebenen dieser ersten Gruppe ordnet Varen die verschiedenen Religionen historisch-genealogisch. Varen subsumiert damit bereits drei Religionen unter eine Kategorie, wo ein Bartholomäus Ziegenbalg noch „4 haupt Religionen“ (Juden, Christen, Mahometaner und Heiden)<sup>339</sup> trennt. Sie werden an einer Stelle sogar einem direkten Vergleich unterzogen hinsichtlich ihrer heiligen Bücher und Glaubensregeln sowie ihrer innerreligiösen Spaltungen (228f). Indem Varen die ‚geoffenbarten Religionen‘ hier näher zueinander rückt, weicht er die sonst so betonten Grenzen dieser zum Christentum auf und erweitert die Wahrheitsphäre. Zugleich manifestiert er damit allerdings auch die Grenze und den Abstand zu den ‚Heiden‘ neu. ‚Heidentum‘ wird so zur Ausgrenzungssemantik schlechthin.

Hieran zeigt sich die Grenze einer religionshistorischen Klassifikation, die sich ausschließlich in den Bahnen einer vorgegebenen Heilsgeschichte bewegt. Auf Religionen außerhalb dieses Masternarratives, wie sie in Asien, Afrika und Amerika anzutreffen sind, kann diese Methode nicht angewendet werden. Varen begegnet diesem Dilemma mit der Aufstellung der Kategorie der „*relique gentes*“, bzw. „*ethnici*“. Im Religionsbericht lässt sich ein entscheidender Prozess, der zum sukzessiven Aufbrechen dieser Dichotomie führte, noch nicht feststellen, da dieser erst mit der „repression of the biblical framework and the rejection of the myth of primordial knowledge“ einsetzte. Smith nennt diesen Prozess die „presupposition of essential unity“. Entscheidendes Charakteristikum dieser Annahme sei ihr Fokus auf die Gemeinsamkeiten der Religionen und ein zentrales Konzept, das dies transportiere, sei das der ‚natürlichen Religion‘ und deren Postulat angeborener gemeinsamer Vorstellungen von Religion.<sup>340</sup> Und wir haben gesehen, wie schwer sich Varen mit der Identifizierung von Analogien zwischen den Religionen tut und wie weit entfernt er sich von einem universalen Konzept natürlicher Religion befindet.

Zwar zeichnen sich vorsichtige geistesgeschichtliche Neuerungen in der Religionstypologie ab. Es überwiegen jedoch die traditionellen Elemente und apologetischen Absichten

---

338Vgl. Haas, Pionier, 8.

339Ziegenbalg, Bartholomäus: Ziegenbalg's Malabarisches Heidentum. Hrsg. und mit Indices versehen von W. Caland. Amsterdam 1926, 9. Diese Einteilung bestand im Übrigen bis ins späte 19. Jahrhundert hinein und teilweise auch noch darüber hinaus; vgl. Smith, Classification, 41 und Paden, Worlds, 15.

340Vgl. Smith, Classification, 41, Zitat ebd.

des 17. Jahrhunderts. Varens Typologie ist eine apriorische, deduktive und apologetisch-wertende Klassifikation. Sie ist die ideologische Stellungnahme, die vornherein gegebene Idee, von der Waardenburg spricht, die es zu untermauern und zu bestätigen gilt.<sup>341</sup> Sie dient dazu, die Betrachtung nichtchristlicher Religionen zu rechtfertigen und Varen vor dem Vorwurf der Blasphemie zu bewahren. Sie besitzt damit die gleiche Funktion wie Ross' vorausgeschickte Entschuldigung und Rechtfertigung in der Pansebeia und steht daher ebenfalls am Anfang der Schrift. Die Religionstypologie Varens ist nicht das Ergebnis einer intensiven komparatistischen (und vorurteilsfreien) Durchdringung der einzelnen Religionen und der Verarbeitung dabei gehobener Erkenntnisse, sondern das befürchtete Machtinstrument. Die Tabelle verarbeitet die Ausführungen zudem unvollständig.<sup>342</sup> Auch ist ein grundlegendes Ordnungsbedürfnis Varens nicht zu bestreiten. Er möchte das vorhandene Material in eine übersichtliche Ordnung bringen und die Komplexität der religiösen Vielfalt auf einzelne Typen reduzieren. Meines Erachtens kann die Typologisierung Varens mit Waardenburg daher als ein „naives Klassifizierungsinteresse“<sup>343</sup> bezeichnet werden, das kaum einen analytischen und religionssystematischen Mehrwert besitzt.

Für ein differenzierteres Urteil ist der Vergleich mit weiteren Typologien des 17. Jahrhunderts ein dringliches Desiderat. Angesichts mangelnder Forschungslage und begrenzten Zeitrahmens konnten keine vergleichbaren Typologien ausfindig gemacht werden. Vossius klassifiziert lediglich die ‚Heiden‘. Cherbury etabliert zwar die Unterscheidung in ‚natürliche Vernunftreligionen‘ und ‚historische Offenbarungsreligionen‘,<sup>344</sup> ist aber an keiner weiteren Differenzierung interessiert. Ähnlich steht es um die „zwölf-sätzliche Religions-tafel“, die der deutschen Übersetzung des Religionsberichtes im Endter-Verlag angefügt ist. Interessanterweise nimmt sie die logische Unterteilung vor, die Varen ablehnt. Doch auch sie klassifiziert nicht über die vier üblichen Gruppen hinaus.<sup>345</sup>

---

341 Vgl. Waardenburg, Jacques: Perspektiven der Religionswissenschaft. Würzburg 1993, 78.

342 Bspw. ordnet Varen verschiedene Völker, die er erwähnt, nicht in seine Übersicht ein. Darunter fallen die zahlreichen atheistischen Völker (233f) oder die Verehrer der Gestirne, wie er sie in den Peruanern, Nordamerikanern und den Einwohnern Floridas erkennt. Auch die Mexikaner ordnet er entgegen seiner Erwähnung nicht den Polytheisten zu (224). Und auch seine weitere Differenzierung der Völker Javas, Borneos, Sumatras, Zeylons, der Baldiven und Molukken als Ableitungen der „chinesischen und brahmanischen Religion“ (231) nimmt er nicht mit in die Übersicht auf.

343 Waardenburg, Perspektiven, 61.

344 Vgl. Kohl, Wissenschaftsgeschichte, 232.

345 Die „zwölf-sätzliche Religions-tafel daraus des gantzen menschlichen Geschlechts Glaub und Unglaub kürzlich zu ersehen“ (Ross, Gottesdienste, 937) unterscheidet in Menschen, die an einen Gott und die Unsterblichkeit der Seelen glauben und diejenigen, die dies nicht tun. Erstere werden erneut unterschieden in Christen, Juden, Mohamedaner und Heiden. Sie antizipiert damit Ziegenbalgs Unterscheidung. Die Religionstafel ist nur in der deutschen Übersetzung des Endterverlags vorhanden. Sie dürfte eine Typologie Franciscis sein, eventuell als bewusstes Gegengewicht oder gar Widerspruch zu der Varens.

## **6. Fazit: Charakteristiken eines Pioniers vergleichender Religionswissenschaft des 17. Jahrhunderts und Bernhard Varens periphere Verortung**

Zunächst ist vorweg zuschicken, dass die Antwort auf die Titelfrage, ob es sich bei Bernhard Varenius um einen Pionier einer vergleichenden Religionswissenschaft handelt, nicht in Form einer einfachen Ja-Nein-Beurteilung möglich ist. Denn der Pionierbegriff ist, insbesondere in Anwendung auf die Religionswissenschaft, genauso dynamisch und unscharf wie schillernd und die Forschungslage zur Präreligionswissenschaft bzw. nichtprofessionalisierten Phase der Religionswissenschaft noch zu überschaubar, als dass sich hier ein derart pauschales Urteil erlaubt werden könnte. Er lässt sich nur relational im Vergleich mit anderen mutmaßlichen Pionieren konstruieren. Die Antwort kann daher lediglich vorläufig und maximal im graduellen Sinne eines „mehr oder weniger als ...“ geschehen.

In der Forschungsliteratur wurden bereits Versuche unternommen, allgemeine Indikatoren bzw. Bedingungen einer frühen (vergleichenden) Religionswissenschaft aufzustellen. Für Karl-Heinz Kohl beispielsweise beginnt die „Geschichte der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Religion und den Religionen [...] praktisch dort, wo Religion erstmals objektiviert und zum Gegenstand nicht-religiöser Fragestellungen gemacht worden ist.“ Als eine Grundvoraussetzung dessen nennt er eine „Situation [...], in der die überlieferte Religion nicht mehr als »kulturelle Selbstverständlichkeit« angesehen wird“ und „auch der Verbindlichkeitsanspruch der eigenen religiösen Überlieferung in Frage gestellt ist“. Erst unter diesen Bedingungen könne Religion selbst zum Gegenstand der Reflexion werden. Als ein Beispiel für den Beginn einer solchen Infragestellung der überlieferten Religion nennt er Situationen, „wo sich die Angehörigen einer bestimmten Kultur infolge fortgesetzter Kontakte mit Angehörigen anderer Kulturen eine genaue Kenntnis fremder Religionen erwerben.“ Und weiter: „Sofern die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen und Religionen nicht zu einer Verabsolutierung der eigenen religiösen Normen führt, stellt sich in solchen Fällen bald notwendig die Frage nach dem gemeinsamen Grund der eigenen und der fremden Religionen.“ Ein anderer Anlass sei das „[Bewusstwerden] der Partikularität und Relativität der eigenen religiösen Weltsicht“ durch bestimmte interne und externe Prozesse. Diese findet Kohl in der für uns interessanten Zeit beispielsweise in Reise- und Missionarsberichten von Freidenkern wie Armand de Lahontan (1666-ca.1715) und vor allem denen der Jesuiten.<sup>346</sup> Hartmut Zinser will ähnlich erst dann von Religionswissenschaft sprechen, wenn vor allem „eine theologische Rückbindung abgelöst ist [...] und die Wissenschaft alle Religionen sich zum Gegenstand macht und nicht nur fremde Religio-

---

<sup>346</sup>Vgl. Kohl, Wissenschaftsgeschichte, 218, Zitate ebd.

nen unter missionarischen oder apologetischen Gesichtspunkten verhandelt werden.“<sup>347</sup>

Ziners und Kohls Bedingung einer theologischen und religiösen Loslösung engen den selektiven Blick allerdings meines Erachtens bereits von vornherein zu sehr ein. Sie ist als ein Kriterium religionswissenschaftlichen Forschens zwar aus moderner Ansicht unerlässlich. Doch sie betrachtet die frühe Geschichte der Religionswissenschaft zu sehr von diesem Ergebnis her. Die genannten Voraussetzungen sind im 17. Jahrhundert – und vermutlich auch im 18. Jahrhundert – nämlich nicht in dieser klinischen Abfolge und Reinform zu finden, wie Kohl sie aufstellt, nicht einmal bei einem John Selden. Die Frühe Neuzeit war deutlich ambivalenter. Die theologische Rückbindung war im 17. Jahrhundert noch eine ständige Begleiterin und feste Norm in Schriften zu/r Religion/en. Dennoch konnte sich innerhalb ihrer Grenzen das Verständnis von der Relativität der eigenen religiösen Tradition und einem gemeinsamen Grund aller Religionen entwickeln.<sup>348</sup> Zwar waren für Autoren wie John Selden theologische Interessen bereits sekundär und wertungsfreie, philologisch-antiquarische Rekonstruktion primär.<sup>349</sup> Das heißt jedoch nicht, dass vergleichende Forschung zu den Religionen der Welt nicht auch innerhalb theologischer Prämissen möglich war. Das hat diese Arbeit deutlich gezeigt. So verfolgten beispielsweise ein Gerardus Vossius oder ein Alexander Ross und sogar ein Herbert of Cherbury apologetische Ziele. Zugleich entwickelten und vertraten sie innerhalb des apologetischen Rahmens aber auch deviante Theorien und Methoden, die auch das Christentum mit einbezogen und den Weg zu einer Religionswissenschaft im modernen Sinne ebneten. Dies erfolgte unter anderem über die Stufe der natürlichen Theologie, des Deismus und des Universalismus.<sup>350</sup> Es waren die Vertreter einer natürlichen Theologie, allen voran Herbert of Cherbury, die die Grundlage für eine kritische Erforschung der biblischen Schriften legten und die versuchten, eine positive Beziehung zwischen dem eignen und dem anderen Glauben herzustellen. Sie waren es, die schließlich ein vorurteilsfreieres Verständnis außereuropäischer Religionen ermöglichten, das zu einer Anerkennung der grundsätzlichen Gleichwertigkeit dieser führte.<sup>351</sup> Diese intellektuelle Heterodoxie wurde wiederum zum Vorläufer des Säkularismus<sup>352</sup> und muss daher als eine wichtige Triebfeder religionswissenschaftlicher Untersuchung angesehen werden, die schließlich auch die eigene religiöse Tradition verob-

---

347Zinser, Grundfragen, 272.

348Ich bezweifle übrigens entschieden, dass es eine jesuitische Beobachtung fremder Religionen ohne religiöse Fragestellung gab.

349Vgl. Mulsow, Selden, 6.

350Vgl. Paden, Worlds, 26 und 29f.

351Vgl. Kohl, Wissenschaftsgeschichte, 232.

352Vgl. Mortimer, Nature, 2.

jektivierte. Die Apologetik erfüllte damit zwei zentrale Funktionen. Zum einen führte sie zu einer intensiven Auseinandersetzung mit den außerchristlichen Religionen, gegen die es sich zu verteidigen galt. Dies ist eine Voraussetzung jeder ernsthaften Wissenschaft. Vor allem aber war der theologisch-apologetische Rahmen eine notwendige Bedingung, um sich anderen Religionen überhaupt nähern zu können. Nur innerhalb dessen, nachdem die Beschäftigung mit ‚anderen‘ Religion hinreichend gerechtfertigt und der latente Blasphemievorwurf ausreichend ausgeräumt war, konnten auch Freiräume geschaffen werden. Der apologetische Rahmen wurde so quasi zum Deckmantel, unter dem sich neue Ideen und Methoden entwickeln konnten.

Eric Sharpes Ansatz zu den Bedingungen einer frühen Religionswissenschaft ist da schon weitgefasser. Zunächst gibt er zu bedenken, dass bereits philosophische und theologische Spekulationen über die Probleme religiöser Pluralität einen gewissen Anteil vergleichender Religionswissenschaft beinhalten. Schließlich nennt er drei Bedingungen, die möglichst erfüllt sein müssten, um eine Existenz vergleichender Religionswissenschaft in ihrer schlichtesten Form annehmen zu können: Dies seien a) eine adäquate Motivation in Form einer altmodischen Neugier und Wissensbegierde oder in der Praxis ein Grad an Unzufriedenheit mit der geerbten religiösen Tradition, b) die Verfügbarkeit von Material in Form Erster- oder Zweiterhandinformationen über den religiösen Glauben und die Praktiken von Personen, die nicht der eigenen dominanten Tradition angehören und c) eine akzeptable Methode, mit der das Material zu einem verständlichen Bild geordnet werde. Als quasi weitere Bedingung fügt Sharpe noch hinzu, dass vergleichende Religionswissenschaft für gewöhnlich, wenn auch nicht völlig, eine gewisse Trennung von einer dominanten religiösen Tradition und einen Grad an Interesse an dem religiösen Glauben und Praktiken anderer erfordert.<sup>353</sup>

Obwohl die Ansätze Kohls/Zinsers und Sharpes deutlich divergieren und zuweilen eher auf allgemeinen Vorstellungen und Wünschen an eine frühe Religionswissenschaft als auf empirischen Befunden zu basieren scheinen, lassen sich einige Indikatoren herausgreifen, die sich auch mit den Erkenntnissen dieser Arbeit decken. Es soll daher der Versuch unternommen werden, einen Kriterienkatalog zu formulieren, der als idealtypisches Prüfmaß zur Beurteilung eines Autors als Pionier einer vergleichenden Religionswissenschaft im 17. Jahrhundert dienen soll: Ein Pionier bringt demnach a) eine grundsätzliche Neugier und Wissensbegierde an ‚Religion‘ mit, das über ein sporadisches und kurzfristiges Interesse hinausreicht und das b) ein gewisses Maß an Devianz und Spekulation auszeichnet.

---

<sup>353</sup>Vgl. Sharpe, Comparative, 2.



Er sichtet c) zentrales und aktuelles zur Verfügung stehendes Material zu den verschiedenen Religionen und erfasst dies inhaltlich durch eine intensive Quellenlektüre. Die Verarbeitung des Gelesenen geschieht d) in einer sorgfältigen, sauberen und wissenschaftlichen Weise, die damaligen Standards genügt. Zudem bedarf die Ordnung und Verarbeitung des ‚religiösen Materials‘ e) einer spezifischen Methodik und nimmt f) mindestens zwei Religionen vergleichend in den Blick ohne Analogien oder die eigene religiöse Tradition kategorisch auszuschließen. Dem Vergleich liegt g) ein distinktes Erkenntnisinteresse zugrunde, um dessen Willen der Vergleich unternommen wird und dieses orientiert sich auch h) an den zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskursen und liefert einen Beitrag dazu. Schließlich zeichnet den Forscher i) eine gewisse Fachkompetenz in einer Disziplin aus, die das religiöse Feld tangiert, und die es ihm ermöglicht, das Quellenmaterial angemessen auszuwerten und in den Diskurs einzuordnen. Unter diesen Voraussetzungen konnte sich in der Frühen Neuzeit ein Verständnis entwickeln, das den Weg zu einer vergleichenden Religionswissenschaft ebnete. Es war die Erfahrung von einem gemeinsamen Grund aller Religionen und von der Partikularität und Relativität der eigenen Religion.

Betrachten wir zunächst die Aspekte, die für eine Pionierleistung Varens sprechen: Varen war ein Gelehrter, der in seinen Werken grundlegenden wissenschaftlichen Standards seiner Zeit folgte und der darauf bedacht war, sich einen wissenschaftlichen Ruf aufzubauen. Sein Umgang mit den Quellen ist daher auch im Religionsbericht ein kritischer und prüfender. Er bezieht vor allem im systematischen Teil des Religionsberichtes Stellung zu religiösen Fragen und erlaubt sich eigene Urteile auf Grundlage empirischer Berichte. Zudem verzichtet er auf das übermäßige Verwenden von Kuriosa, wie sie Reiseberichte und auch Kompilationen oft auszeichneten.

Bereits die Thematisierung mehrerer Religionen in einem Werk ist ein wissenschaftsgeschichtlich nicht zu unterschätzender Schritt. Jacques Waardenburg betont, dass es nicht nur eine große Anstrengung, sondern auch beträchtlichen Mut erforderte, Religion zu einem Subjekt empirischer Untersuchung zu machen und sie als eine menschliche Realität zu untersuchen.<sup>354</sup> Die dabei entstehende geistige Herausforderung und Gefahr für die eigene kulturelle Selbstbehauptung ist in der heutigen globalisierten Welt nur schwer vorstellbar. Doch fremde Götter und religiöse Praktiken in ihrer Unverständlichkeit für den Europäer „spreng[t]en das eigene Weltbild und gefährde[te]n die eigene Tradition“<sup>355</sup>. Vor

---

354Vgl. Waardenburg, *Approaches*, 4.

355Tenbruck, *Kulturvergleich*, 27f, Zitat 28. Vgl. zur Bedrohung des eigenen Weltbildes durch religiösen Pluralismus in der Frühen Neuzeit auch Mulsow, *Thematisierung*, 119f.

diesem Hintergrund erscheint es kühn, die verschiedenen Religionen samt der eigenen in einem Werk nebeneinander zustellen und sogar auf eine umfassende Rechtfertigung dessen zu verzichten. Denn mochte dies auch noch so oberflächlich geschehen, es lieferte einen ersten Geschmack von der Relativität der eigenen Religion. Indem Varen mit seinem Religionsbericht den potentiell gefährlichen Kulturkontakt materialisiert, das vorhandene Wissen zur schnellen Aufnahme systematisiert und reduziert und somit zur Generierung generell akzeptierten Wissens beiträgt, nahm diese Gefahr für die eigene Tradition sogar noch zu. Insbesondere seine Religionstypologie besitzt hier beachtenswertes Potential unbeabsichtigter Effekte, da sie unverhohlen und auf einen Blick alle Religionen zusammenwirft und auf wenige Typen reduziert. Zwar liegt Varens Typologie kein ausgewogener Vergleich oder fundierte Quellenbasis zugrunde und sie geschieht unter anderem zur apologetischen Absicherung des Religionsberichtes. Doch sie zeigt paradigmatisch die Spuren des intellektuellen Aufbruchs: Varen ist nicht mehr derartigem Exklusivitätsdenken und Indifferentismus gegenüber nicht-christlichen Religionen verbunden, wie es noch das Mittelalter in weiten Teilen bestimmt hatte. Sein Religionsbericht entspringt einer Tradition, die sich seit der Renaissance ausbildete und die ein besonderes Interesse an anderen Religionen formte bis hin zur beginnenden Tolerierung ihrer Unterschiede. Durch die flächendeckende Verbreitung neuer religiöser Entwürfe, zu denen auch der Religionsbericht beiträgt, erhielten auch konkurrierende religiöse ‚Häresien‘ direkte Aufmerksamkeit. Dies trug zur Entwicklung eines Verständnisses bei, dass „die ‚anderen‘ Religionen zum ‚natürlichen Umfeld‘ der eigenen Religion gehören.“ Die vergleichende Religionswissenschaft ist der „exponierte Ausdruck“ dessen.<sup>356</sup>

Im Vergleich mit Zeitgenossen wie Alexander Ross, Gerhard Vossius, John Selden oder Herbert of Cherbury, aber auch im Spiegel seiner eigenen Schriften, möchte ich die Pionierrolle Bernhard Varens aber zugleich entschieden relativiert wissen. Zunächst ist festzuhalten, dass der Religionsbericht, im Gegensatz zu seiner Japanbeschreibung, keine erste zusammenfassend-beschreibende Gesamtdarstellung zu den religiösen Traditionen der Welt war. Vor allem aber war er nicht als umfassender und erschöpfender Gesamtüberblick über die Religionen der Welt konzipiert. Der Religionsbericht diente Varen vielmehr als ein verkaufsförderndes Supplement, das während der Arbeit an den Japanwerken abfiel und das er mit fortschreitender Arbeit an den ethnologischen Schriften schnellstmöglich abschließen wollte. Durch deren Verkauf wollte Varen seine finanziellen Verhältnisse auf-

---

<sup>356</sup>Gladigow, Burkhard: Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance. In: Zeitenblicke 5 (2006), Nr. 1, 1-7, Zitate 6, 7; URL: <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow>; letzter Zugriff: 11.07.2014.

bessern, um den Beruf des Arztes ergreifen zu können. Er erkannte die günstigen Zeit- und Ortsumstände für diese Kompilationen und versuchte sich den Aufschwung der Reiseberichte in den Niederlanden ab den 1630er Jahren (insbesondere in Amsterdam) nutzbar zu machen.<sup>357</sup> Er folgte dem frühneuzeitlichen Trend, dass stark angewachsene und oft verstreut liegende Wissen über fremde Welten in Überblickswerken wie Handbüchern, Enzyklopädien oder eben auch Kompilationen zu bündeln.<sup>358</sup> Das Sammeln, Reduzieren und Ordnen des verfügbaren Wissens wurde so eine beachtenswerte Leistung Varens. Die Elzevirs waren prädestinierte Verleger dafür. Ein unmittelbarer Anlass der Beschäftigung Varens mit der ethnologischen Thematik bestand zudem in der Suche nach geistiger Entspannung als Reaktion auf seine damalige Lebenskrise. Er fand sie in der faszinierenden Beschäftigung mit den teils noch unbekanntem Erdteilen außerhalb Europas, vor allem Japan, dessen Beschreibung die Priorität zukam. Diese Motive haben seine Schriften dieser Lebensphase, vor allem den Religionsbericht, in Form und Inhalt maßgeblich bestimmt:

Varen zeigt zwar ein grundsätzliches, persönliches Interesse an außereuropäischen Kulturen und ethnologischen Berichten über fremde Völker und einen „interessierten Blick auf die Mannigfaltigkeit der Kulte“<sup>359</sup>. Seine Neugier reicht allerdings nicht über eine sporadische und kurzfristig-pragmatische Begeisterung hinaus und vertieft sich auch nicht im Besonderen auf die religiöse Sphäre. Sie entspricht eher einer allgemein ethnologischen Neugier, wie sie viele seiner Zeitgenossen und Leser teilten. Nach der Entspannungsphase und der finanziellen Konsolidierung wollte er sich daher auch wieder ausschließlich naturwissenschaftlichen Studien widmen. Weder im Traktat noch im Religionsbericht sind eine intensive und längerfristige Beschäftigung mit und eine Begeisterung für fremde Religionen mit einem gewissen spekulativen Interesse auszumachen, wie es nicht erst ein F. M. Müller<sup>360</sup>, sondern bereits ein Vossius, Ross oder Cherbury auszeichnete.

Durch die rasant steigende Zahl an Reiseberichten war im Europa des 17. Jahrhunderts bereits zahlreiches Informationsmaterial zu den verschiedenen Völkern der Erde verfügbar. Mit ihnen fand auch das Wissen über deren religiöse Traditionen eine weite Verbreitung. Aus diesem Schriftmaterial griff Varen sich zwar wichtige Literatur von bemerkenswerter Aktualität heraus. Allerdings bildet diese lediglich einen Bruchteil des damals verfügbaren Wissens. Varen stützt sich offenbar auf ausschließlich drei unmittelbar zugängliche Kompilationen von Reiseberichten und ergänzt diese mit wenigen mündlichen Berich-

---

357Vgl. Lach, Asia, III, 507f.

358Vgl. Blanke, Polyhistorie, 165.

359Haas, Pionier, 5f.

360Wach, Joachim: Vergleichende Religionsforschung. Mit e. Einf. von J. Kitagawa. Stuttgart 1962, 35.

ten und eigenen Erinnerungen. Er verwendet die Kompilationen zudem sehr flüchtig und kaum erschöpfend und oft unsorgfältig. Zahlreiche glaubwürdige und autoritative Zeugnisse seiner Zeit finden im Religionsbericht keine Beachtung, obwohl viele davon in Amsterdam gedruckt wurden, teilweise sogar bei den Elzevirs. Etliche bekannte Länder werden nicht behandelt. Die Betrachtung der Religionen geschieht dadurch nicht nur unvollständig, sondern auch meist undifferenziert und unausgewogen. Folglich ist zu konstatieren, dass der Wissenstransfer im Religionsbericht sowohl in Quantität als auch Qualität erhebliche Mängel aufweist. Für einen schnellen finanziellen Gewinn schien der geringe Lektüreaufwand aber zu genügen.

Der Religionsbericht ist, im Gegensatz zu seiner *Geographia Generalis*, nicht als wissenschaftliches Werk konzipiert. Er steht nicht nur in puncto wissenschaftlicher Arbeitsweise in deutlichem Abstand zu dieser wie auch der Japanbeschreibung. Varen bezieht darin, bis auf wenige Ausnahmen, auch keine Stellung zu den wissenschaftlichen Diskursen über die bekannten Religionen seiner Zeit, vor allem den Idolatriediskurs. Er steht diesem vielmehr indifferent gegenüber und möchte bewusst keinen Diskursbeitrag leisten. Zwar lassen sich diskurstheoretische Positionen im Religionsbericht ausmachen und Varen bezieht vereinzelt Stellung. Sie entspringen aber in den meisten Fällen und in der Gesamtion des Religionsberichtes keiner diskursiven Tiefenstruktur. Stattdessen treten sie lediglich vereinzelt und subtil zu Tage, bleiben sehr vage, unterscheiden sich je nach Quelle und werden nicht näher erläutert oder gar verifiziert/falsifiziert. Varens eigene durchscheinende Diskursmeinung scheint dominanten und allgemein-populären orthodoxen Vorstellungen zu entsprechen. Sie zeigen weder ein gewisses Maß an Spekulation noch an Devianz. Obwohl die Niederlande ein „führende[s] Zentrum der Gelehrsamkeit in Europa“<sup>361</sup> waren, beachtet Varen die wissenschaftlichen Diskurse über nichtchristliche Religionen kaum. Vor allem heterodoxe Ideen und destruktive Kräfte innerhalb des Idolatriediskurses – beispielsweise die Konzepte einer natürlichen Theologie, einer *duplex religio* oder aller Religionen gemeinsamer religiöser Ideen, die sich im Idolatriediskurs des frühen 17. Jahrhunderts als feste Größen etablierten und auch schon in den Jahrhunderten zuvor kursierten – werden im Religionsbericht weder geteilt noch explizit verworfen. Damit befand sich Varen außerhalb eines zentralen Rahmens früher Religionswissenschaft.

Ein wichtiger Grund ist darin zu sehen, dass Varen auf dem Gebiet religiöser Forschung nicht nur ein Neuling war, sondern er auch keine ausreichende theologische, philologische, antiquarische oder mythographische Kompetenz besaß, um am Diskurs über fremde

---

361Häfner, Exil, 6.

Religionen teilzunehmen. Auf theologische Spekulationen und die Betrachtung ‚toter‘ Religionen verzichtet er daher. Zugleich dürfte die Beschreibung der ausschließlich lebenden Religionen aber auch die meisten Leser besonders interessiert haben. Axel Michaels und Martin Mulsow ist zuzustimmen, dass „gelehrte und kritische Beschäftigung mit Religionen [...] nicht der Talare und Pulte“<sup>362</sup> bedurfte und auch im „nichtprofessionalisierten Rahmen sinnvoll über Religion geforscht werden“<sup>363</sup> konnte. Dennoch setzte dies eine ausreichende (akademische) Qualifikation auf einem der angesprochenen Gebiete voraus, wie das die hier betrachteten Vergleichsgrößen demonstrieren. Das von Mulsow gebrauchte Prädikat „forschen“ möchte ich im Falle des Religionsberichtes ohnehin in Frage stellen. Der Terminus „Religionskunde“, unter dem Hardy „die Kenntnis mehrerer Religionen versteht, ehe es eine Religionswissenschaft gab“<sup>364</sup>, entspricht dem Religionsbericht eher. Denn eine Folge der Diskursferne Varens ist auch, dass er sich nicht oder sehr ungenügend der spezifischen Methodik dieser Diskurse zur Auseinandersetzung mit dem ‚Anderen‘ bedient wie Antiquarianismus oder Komparatistik. Mit der Ausklammerung des Antiquarianismus, dem „gewissermaßen universale[n] System der Kulturbeschreibung“<sup>365</sup> bis ins 18. Jahrhundert separiert er sich vom kognitiven Bedürfnis der Gelehrten seiner Zeit, „die Menge fremder, im Schöpfungsbericht nicht vorgesehener Völker in die Erfahrung zu integrieren.“<sup>366</sup>

Wie bereits erwähnt, ist die generelle Vergleichbarkeit aller Religionen im Religionsbericht zwar im Ansatz gegeben. Der Vergleich besitzt jedoch keine komparatistische Tiefenstruktur. Er wird oberflächlich und einseitig durchgeführt und fungiert nicht als systematisches Instrument der Theoriegenese bzw. -prüfung. Varen konzentriert sich ausschließlich auf das Besondere der Religionen<sup>367</sup> und spart die eigene religiöse Tradition überwiegend

---

362Michaels, Einleitung, 7.

363Mulsow, Thematisierung, 110f.

364Hardy, Religionsforschung, 45. Auch Hardy verzichtet hierfür bewusst auf den Begriff Religionsforschung, den er eigentlich in seinem Titel gebraucht.

365Thimann, Michael: Vergangene Wirklichkeit oder Sprache der Phantasie? Transformationen der Götterbilder bis um 1800: Montfaucon, Winckelmann, Moritz. In: Effinger, Götterbilder, 23-35, hier 24. Vgl. auch die Beispiele für die Aufklärung bei Waardenburg, *Approaches*, 7-9.

366Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1979, 246.

367Der Fokus auf das Besondere ist natürlich nicht *per se*, sondern lediglich innerhalb der damaligen Entwicklung einer frühen vergleichenden Religionswissenschaft zu monieren. Indem Varen die lebenden Religionen nicht mit der Antike vergleicht und sie auf ihre Besonderheiten reduziert, nimmt er sie deutlicher in ihrer Eigenheit wahr. Das war ein beachtlicher Fortschritt gegenüber der sogenannten assimilatorischen Phase der Fremdwahrnehmung des 16. Jahrhunderts, in der häufig, bspw. im Falle Indiens, christliche Legenden und Vorstellungen derart auf indische übertragen wurden, dass das typisch Hinduistische dahinter kaum mehr zum Vorschein kam. Allerdings ist die „epistemologisch-deskriptive Einstellung“, die religiöse Phänomene nichtchristlicher Religionen vor allem in ihrer Eigenart und dem Gegensatz zu christlichen wahrnimmt, bei Varen derart übersteigert und ausschließlich, dass sie in das gegenteilige Extrem umschlägt. Das Gemeinsame der Religionen wird dabei völlig ausgeblendet; vgl. zu diesen beiden

aus dem Vergleich aus. Damit unterscheidet sich der Religionsbericht allerdings nicht nur erheblich von der Pansebeia. Er erfüllt auch nicht den eigens formulierten Anspruch Varens, Gemeinsamkeiten und Unterschiede aller lebenden Religionen in den Blick zu nehmen. Indem er das Besondere betont, Analogien überwiegend unberücksichtigt lässt oder umgehend relativiert und auf eine Einordnung in historisch Bekanntes verzichtet, beugt Varen nicht nur einem wesentlich zeitintensiveren Werk vor. Er folgt damit vor allem dem apologetischen Diktat der Aufrechterhaltung von Inkommensurabilität und Exklusivität der eigenen religiösen Tradition. Folglich systematisiert und generalisiert er das Wissen auch nicht zu allgemeinen Grundsätzen wie beispielsweise Ross oder Cherbury. Die Allgemeinheit religiöser Phänomene, ein funktionalistisches Konzept oder eine allgemeine Struktur von Religion ist für Varen nicht von Bedeutung. Oder um es mit dem Religionswissenschaftler Joachim Wach zu sagen, ist Varen noch kein formaler Systematiker, der vom Individuellen und Konkreten abstrahiert und „das Gemeinsame bekannte[r] Theologien [...], das Prinzip, nach dem sie alle gebildet und organisiert sind [...], das Identische in den Formen und im Charakter, das ‚Gerüst‘ [sucht].“<sup>368</sup> Margret Schuchards Einschätzung, Bernhard Varen sei kein Mann gewesen, der sich mit der Kompilierung und Bearbeitung dessen zufrieden gab, was bekannt war, sondern der die generelle Bedeutung hinter dem Singulären und Individuellen erfahren wollte,<sup>369</sup> ist auf seine Betrachtung der Religionen daher nicht anzuwenden. Stattdessen befindet sich Varens Religionsbericht noch auf einer sehr frühen Stufe des Kulturvergleichs, bietet er doch kaum mehr als eine deskriptive Sammlung von Kenntnissen bekannter Religionen. Nach Rohrbach gehöre dieses primäre Sammeln und Sichten des vorhandenen Materials und der Darbietung dessen in systematischer Form unter Verzicht auf weitreichende Spekulationen und eigene Forschung zum Typischen Varen’schen Schaffens.<sup>370</sup> Von frühen Werken einer komparatistischen Religionswissenschaft wie denen Ross’, Seldens, Vossius’ oder Cherburys ist der Religionsbericht noch weit entfernt.

Dabei besaß Varen ein nicht zu unterschätzendes Pionierpotential. Seine Japanbeschreibung offenbart seine Fähigkeit zu sachlich-nüchternem und wissenschaftlichem Arbeiten. Zudem brachte er als Naturwissenschaftler und Anhänger des Kopernikus bereits eine gewisse Distanz zu überkommenen theologischen und philosophischen Erklärungsmodellen

---

Phasen der Fremdwahrnehmung Dharampal-Frick, Indien, 312f, 315-327, 313f, 327-342.

<sup>368</sup>Wach, Prolegomena, 178.

<sup>369</sup>Vgl. Schuchard, Family, 25.

<sup>370</sup>Dieses Sammeln, Sichten und Darbieten werde bereits in seiner Promotionsschrift deutlich; vgl. Rohrbach, C.: Des Bernhard Varenius medizinische Doktordissertation vom Jahre 1649, Med. Welt, 1932, 1125; zit. n. Kastrop, Geographie, 12f.

mit, die einem Theologen in der Regel nicht vergönnt war. Es war schließlich die wissenschaftliche Revolution mit ihrer angestrebten Naturerkenntnis, inklusive ihres historisch-philologischen Zweiges, die einen wichtigen Faktor bei der Herausbildung der Religionswissenschaft darstellte. Die beginnende Religionswissenschaft des 17. Jahrhunderts nahm den naturwissenschaftlichen Impuls auf. Sie verhalf beispielsweise frühen Paganologen wie John Selden zu einem neuen Verständnis des Verhältnisses von Polytheismus und Monotheismus.<sup>371</sup> Im Gegensatz dazu zeigen sich im Religionsbericht nur subtile Effekte seiner naturwissenschaftlichen Studien.<sup>372</sup> Man merkt Varen zwar passim eine Zurückhaltung gegenüber theologischen Argumentationen und metaphysischen Spekulationen an und einen Fokus auf die Empirie bis hin zu einer vorsichtigen Tendenz zu (historischen) Profanerkklärungen. Auch bedient er sich deutlich weniger biblischer Erzählungen<sup>373</sup> und entfaltet nicht derart ausführlich die Superiorität der eigenen Religion wie ein Ross. Allerdings ist dies nur vereinzelt und im detaillierten Blick bemerkbar und Varen geht über diese Passivität in der Regel nicht hinaus. Im Unterschied zu Selden oder Cherbury wagt es Varen nicht, eine Religion aus ihrem Naturverständnis her zu beurteilen. Und schließlich ist es auch gerade dieser Mangel an Apologetik, der eine intensive Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ und neue Sichtweisen im Religionsbericht von vornherein verhindert. Die theologische Zurückhaltung Varens ist weniger Ausdruck einer methodologischen Objektivität, als vielmehr Folge des erwähnten Kompetenzdefizits und Varens Indifferenz gegenüber der Thematik und dem wissenschaftlichen Diskurs. Varen geht noch der notwendige deviante und spekulative Aktionismus ab, der die Betrachtung göttlicher Absichten nicht abbricht, aus Angst davor zu sündigen, wie im Religionsbericht geschehen. Die komparatistische Passivität und die enge Bindung Varens an seine Quellen sind zu einem guten Teil Ausdruck dieser latenten Blasphemiefurcht. Auch in seiner Typologie dominieren letztlich die altbekannten orthodoxen Muster. An vorhandene avantgardistischere Schriften eines Selden oder Cherbury und sogar eines Ross reicht der Religionsbericht nicht heran.

Insgesamt lässt sich daher konstatieren, dass Bernhard Varen eine Position an der Peripherie vergleichender nichtprofessionalisierter Religionswissenschaft des 17. Jahrhunderts

---

<sup>371</sup>Vgl. Mulsow, Selden, 3 und 23f.

<sup>372</sup>Hierbei muss allerdings beachtet werden, dass es sich um das vielleicht empfindlichste Thema der Frühen Neuzeit überhaupt handelte, nämlich Religion. So waren auch Zeitgenossen Varens wie Descartes oder Bacon noch bemüht, jeden Angriff auf die Kirche zu vermeiden und die Gültigkeit wissenschaftlicher Forschung lediglich auf die Naturwelt zu beziehen. Zur Vermeidung jeglichen Konflikts wurden Fragen in der Religion noch lange in der frühneuzeitlichen Naturwissenschaft ausgeklammert; vgl. Dülmen, Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 3. Religion, Magie, Aufklärung. München <sup>2</sup>1999, 204.

<sup>373</sup>Bspw. rekuriert Varen in seiner kurzen Passage zur Entstehung der Religion weder auf das biblische Urpaar noch die Sintflutgeschichte oder den Turmbau zu Babel, wie Ross.

zuzuweisen ist. Sein Religionsbericht ist als populärwissenschaftliche Religionskunde zu bezeichnen. Varen trug zwar zur Popularisierung von Wissen über die religiösen Traditionen der Welt bei und vermittelte einen Eindruck von der Relativität des eigenen Glaubens.<sup>374</sup> Doch die primäre Wiedergabe ausschließlich leicht zugänglicher Quellen ohne komparatistische und diskursive Tiefenstruktur reicht meines Erachtens nicht aus, um von einem bedeutenden Pionier vergleichender Religionswissenschaft zu sprechen. Der Religionsbericht ist als grober Überblick eines Laien über die bekanntesten Religionen seiner Zeit kaum mehr als eine deskriptive Kompilation, die grundlegendes Wissen unter der Ordnungskategorie „Religion“ sammelt, ordnet und reduziert. Er stellt eine Abwägung zwischen schnellem finanziellem Erlös und einer grundlegenden wissenschaftlichen Arbeitsweise dar. Er wird stark limitiert durch einen hohen Zeitdruck, geringe Priorität, Laieninteresse und -kompetenz und eine strikte Unterwerfung unter das apologetische Diktat seiner Zeit. Der dadurch auftretenden Unzulänglichkeiten gegenüber existierenden und konzeptuell ähnlichen Schriften war Varen sich vermutlich bewusst und entschied sich daher, den Religionsbericht lediglich zum Supplement des Traktats zu machen. Er ist vor allem eine populäre Schrift, die einen gebildeten Leserkreis unterhalten will und das allgemeine Interesse am Fremden bedient. Sie wendet sich wie die Reisesammlungen an die „Wissenslust der besseren Schichten des Volkes“<sup>375</sup>. Zwar hätte Varen mit einem Werk in deutscher Sprache einen wohl deutlich größeren Adressatenkreis erreicht. Allerdings wird er sich für Latein entschieden haben, da auch die Republikreihe in der Gelehrtensprache erschien, er seine Ambitionen als Wissenschaftler nie aufgab und er wohl auch damit der religiösen Zensur ihren Tribut zollte.

Bei der Bewertung des Religionsberichtes ist allerdings auch der besondere Charakter der Textgattung ‚Kompilation‘ zu beachten. Denn wie viele Kompilationen entsprechen auch die Pansebeia und der Religionsbericht nicht der „wissenschaftliche[n] Nüchternheit“<sup>376</sup> zentraler diskursprägender Schriften eines Selden oder Vossius. Der Fokus einer Kompilation liegt offenbar vielmehr auf der geordneten und zusammenfassenden Wiedergabe von Schriftmaterial und weniger auf dessen inhaltliche Diskussion und Kommentierung. Die „Bearbeitung des Quellenmaterials [...] ethnographische[r] Forschung“<sup>377</sup>, die Wach für religionswissenschaftliche Forschung einfordert, scheint hier marginal. Da

---

374Interessant wäre es, weiter zu fragen, inwiefern diese Popularisierung religiösen Wissens zur gesellschaftlichen Akzeptanz und Toleranz neuer Religionen und damit zu einer Einstellung beitrug, die schließlich alle Religionen unvoreingenommen und weltanschaulich neutral in den Blick nehmen sollte.

375Böhme, Reisesammlungen, 162.

376Mulsow, Lafitau, 38f.

377Wach, Prolegomena, 97.



sie nicht primär beabsichtigt, eine kritische Studien mit wissenschaftlichem Anspruch zu sein und sich nur sekundär auch an das gelehrte und akademische Publikum richtet, scheint sie von Haus aus für präreligionswissenschaftliche Vorstöße nur wenig prädestiniert zu sein. Zwar zeigt das Beispiel der Pansebeia auch, dass Kompilationen nicht lediglich reine Informationslieferanten darstellen mussten, sondern auch als Streit- und gezielte Diskursschriften genutzt wurden. Doch es scheint, als seien neue Wege zuerst und nachdrücklicher in Spezialstudien mit thematisch engerer Begrenzung beschritten worden, wie denen Seldens, Vossius oder Cherburys. Für fundierte Aussagen muss das Genre ‚Kompilation‘ aber nicht nur insgesamt näher untersucht werden, wie dies bereits Blanke forderte.<sup>378</sup> Es ist vor allem noch intensiver auf sein heterodoxes Potential und seinen Wert für die Ausbildung einer Präreligionswissenschaft zu befragen. Dazu bedarf es eines gewissen Aufwandes. Denn im Falle des Religionsberichtes hat sich gezeigt, dass Kompilationen in besonderem Maße gegen den Strich gelesen werden müssen, um die reine Wiedergabe von der eigenen, oft impliziten Meinung des Kompilators zu trennen. Dies erfordert eine intensive Lektüre auch der kompilierten Quellen. Doch ich bin davon überzeugt, dass sich diese Arbeit lohnt. Denn durch die auf den ersten Blick oft undurchsichtige Vernetzung von Zitation und eigener Stellungnahme bot die Kompilation ein wirksames Mittel gegen religiöse Zensur und die Anschuldigung der Blasphemie. Solange die Wiedergabe unkonventioneller Aussagen devianter Autoren nicht gänzlich verboten wurde - wie dies zu den Studienzeiten Varens beispielsweise René Descartes erging, der zwar zitiert, dessen Name aber nicht genannt werden durfte - konnten ‚hinter‘ den Kompilationen neue Entwürfe und Ideen nachhaltig verbreitet werden. Allein der erweiterte Adressatenkreis von Kompilationen gegenüber dem wissenschaftlicher Studien dürfte die Wirkung gesteigert haben. Sowohl Ross als auch Varen zitieren für das christliche Exklusivitätsdenken nicht unproblematische Autoren, wenngleich der Religionsbericht weniger den Eindruck einer bewussten klandestinen Verbreitung heterodoxer Anschauungen macht, als vielmehr den einer ungenügenden Quellenbasis. Doch auch hier sind unintendierte Effekte nicht ausgeschlossen. Die Analyse vergleichbarer Religionskompilationen wie Breerwoods „Enquities“ oder Purchas „His Pilgrimage“ dürfte hier weitere Aussagen ermöglichen, zumal auch Ross’ Studie hinsichtlich ihrer Beurteilung als ein Werk vergleichender Religionswissenschaft nicht gänzlich unumstritten ist.<sup>379</sup> Dabei wäre ferner zu prüfen, inwiefern derartige Kompi-

<sup>378</sup>Vgl. Blanke, Polyhistorie, 186.

<sup>379</sup>So schreibt John Glenn, dass Ross zwar eine große Anzahl verschiedener Religionen nebeneinander stellt, seine Methodologie jedoch verhindere, darin eine Studie vergleichender Religionswissenschaft zu sehen. Dies begründet er mit einer ungenügenden Aufmerksamkeit Ross’ gegenüber Klassifikation und einer diachronen Undeutlichkeit. Purchas’ Pilgrimage überrage trotz ihrer Publizierung 40 Jahre vor der

lationen mit ihrem selektierten Wissen und oft implizit transportierten Deutungen den wissenschaftlichen Diskurs auch unbeabsichtigt beeinflussen konnten. Immerhin bildeten sie oft die ersten Medien, in denen das verstreute empirische Material zusammengetragen und einem breiten Rezipientenkreis zugänglich gemacht wurde.

Die Rezeptionsgeschichte des Religionsberichtes muss ohnehin betrachtet werden. Sie ist insofern von Bedeutung, als die Reputation eines Werkes ebenfalls Auskunft über dessen Wert geben kann. Die Berühmtheit des Alexander Ross und die Bewertung seiner *Pansebeia* als Pionierschrift lässt sich nämlich auch an den zahlreichen Auflagen und deren Verarbeitung in anderen Werken fest machen bzw. wird dadurch erst produziert. Zumindest auf den ersten Blick scheint der Religionsbericht aber auch in dieser Hinsicht der *Pansebeia* nicht das Wasser reichen zu können. Langes Ansicht, die Bedeutung des Religionsberichtes sei für die Formung des Weltbildes der Zeit nicht zu unterschätzen, möchte ich zumindest insofern anzweifeln, als diese These unter anderem auf der fälschlichen Annahme beruht, der Religionsbericht sei stets zusammen mit der *Pansebeia* publiziert worden.<sup>380</sup>

Horst Blanke hatte den Wunsch einer genaueren Nachzeichnung der inneren Entwicklung Varens für weitere Aussagen zu den Produktionsbedingungen von Wissen geäußert.<sup>381</sup> Dem ist diese Arbeit insofern nachgekommen, als sie wichtige persönliche Faktoren aufgedeckt hat, denen die Produktion von Wissen und der Wissenstransfer im Religionsbericht unterlagen. Für ein umfassendes Gesamtverständnis der Wissensaneignung und -vermittlung in den ethnologischen Schriften Varens bleibt die Übersetzung des Traktats ein dringendes Desiderat. Auf Grundlage dessen wäre dann auch zu untersuchen, und hier ist insbesondere die Religionswissenschaft gefordert, ob und inwiefern sich die Produktion und der Transfer religiösen Wissens von dem profanen Wissens unterschied und sich hier abweichende Muster zeigen.

---

<sup>380</sup>Pansebeia diese um Längen; vgl. Glenn, Edition, 31f.  
<sup>381</sup>Blanke, Polyhistorie, 186f.

## 7. Literatur- und Quellenverzeichnis

### Quellen:

- Boehm, Johannes: *Omnium gentium mores leges et ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus*. Landshut 1520.
- Brerewood, Edward: *Enquities touching the Diversity of Languages and Religions through the chief parts of the world*. London 1614.
- Cherbury, Herbert of: *De Religione Gentilium, errorumque apud eos causis*, ed. Isaac Vossius. Amsterdam 1663.
- Commelin, Isaac (Hg.): *Begin ende voortganch van de Vereenighde Nederlantsche Geocroyeerde Oost-Indische Compagnie*. 2 Bde. Amsterdam 1645-1646 (ND: Amsterdam 1967).
- Franck, Sebastian: *Weltbuch: spiegel vnd bildtñiß des gantzen erdtbodens von Sebastiano Franco Wördensi in vier bücher / nemlich in Asiam / Aphricam / Europam / vnd Americam / gestellt vnd abteilt / Auch aller darin(n) begriffner Länder / nation / prouintze(n) / vnd Inseln / gelegenheit / grösse / weite / gewächß / eygentschafft / vnd der darinn gelegner völcker und einwoner ... eygentlich für die augen gestellt/ Auch etwas vo(n) new gefundenen welten und Inseln / nitt auß Beroso / Joanne de monte villa / S. Brandons Histori / vn(d) dergleichen fabeln / vn(d) auß angenum(m)nen / glaubwürdigen erfarne(n) / weltchreibern / müselig zuhauff trage(n) / vn(d) auß vilen, weitleüffigen büchern in ein handtbuch eingeleibt vnd verfaßt / vormals dergleichen in Teütsch nie außgangen. Mit einem zu(m) end angehenckten Register alles innhalts*. Tübingen: Ulrich Morhart 1534.
- Laet, Johannes de: *De imperio Magni Mogolis sive India vera commentarius: e variis auctoribus congestus*. Lugd. Amsterdam: Elzevir 1631.
- Laet, Johannes de: *Persia seu Regni Persici Status Variaque Itinera in atque per Persiam: cum Aliquot Iconibus Incolarum*. Amsterdam: Elzevir 1633.; URL: [http://books.google.at/books/about/Persia\\_seu\\_regni\\_Persici\\_status\\_variaque.html?hl=de&id=o7Bdk59EbHkC](http://books.google.at/books/about/Persia_seu_regni_Persici_status_variaque.html?hl=de&id=o7Bdk59EbHkC); letzter Zugriff: 04.03.14.
- Leonis Africani, Ioannis: *Africae descriptio IX. lib. absoluta*. Amsterdam: Elzevir 1632.
- Markgraf, Georg: *Historia naturalis Brasiliae in qua non tantum plantae et animalia, sed et indigenarum morbi, ingenia et mores describuntur et iconibus supra quingentas illustrantur*. Amsterdam: Elzevir 1648.
- Mendoza, Juan Pedro Gonzales: *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China, sabidas assi por los libros de los mesmos Chinas, como por relacion de religiososy otras personas que an estado en el dicho reyni*. Rom 1585.
- Olearius, Adam: *Offt beehrte Beschreibung der newen orientalischen Reise so durch Gelegenheit einer holsteinischen Legation an den König in Persien geschehen [...]* Item

ein Schreiben des wol edeln [...] Johan Albrecht von Mandelslo worinnen dessen Ost-indianische Reise über den Oceanum enthalten [...]. Schleswig 1647.

O.V.: *Regni Chinensis Descriptio ex Variis Auctoribus*. Ley. Batav. Ex. offic. Elzev. 1639.

Purchas His Pilgrimage. Or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation unto this Present. London 1613.

Possevino, Antonio: *Moscovia*. Vilna 1586; URL: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10178583-2>, 113; letzter Zugriff: 04.03.14.

Ross, Alexander: ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ: or a View of All Religions in the World: with several Church-Governments, from the Creation, to this Times. Together with a Discovery of All Known Heresies, in All Ages and Places, throughout Asia, Africa, America, and Europe. By A.R. London: James Young for John Saywell, 1653.

Ders.: ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ: Or a View of All Religions in the World: with several Church-Governments, from the Creation, to these Times. Also, a Discovery of all known Heresies, in all Ages and Places: And choice Observations and Reflections throughout the whole. The second Edition, Enlarged and Perfected, BY Alexander Ross. To which are annexed, The Lives, Actions, and Ends of certain Notorious Hereticks. With their Effigies in Copper Places. London, Printed by T.C. for John Saywell, and are to be sold at his Shop, at the sign of the Grey-hound in Little-Britain, without Aldersgare 1655.

Ders.: Unterschiedliche Gottesdienste in der ganzen Welt. Das ist: Beschreibung aller bewusten Religionen, Secten und Ketzereyen so in Asia, Africa, America und Europa am Anfang der Welt biß auf diese gegenwertige Zeit theils befindlich theils annoch gebräuchlich aus Englischer in die Hochteutsche Sprache mit allem Fleiß übersetzt. Denen Bernh. Varenii kurtzer Religions-Bericht von mancherley Völckern beygefügt. Samt einem neuen Anhang Etzliche Alt-sächsische Wochen- und andere Teutsche Götzenbilder betreffend. Alles mit schönen Kupfferstücken vermehrt. Heidelberg. in Verlegung Joh. Andreas Endters und Wolffg. Endters des Jüngern seel. Erben 1668.

Schweigger, Salomon: Eine neue Reiß Beschreibung aus Teutschland nach Constantino-pel und Jerusalem. Nürnberg 1639 (*editio princeps* 1608), 211-222; URL: <http://books.google.de/books?id=1nYBAAAQAQAJ&pg=PA1#v=onepage&q&f=false>; letzter Zugriff: 04.03.14.

Semedo, Alvarez de: *Imperio de la China*. Madrid 1642; Relatione de la grande monarchia de la Cina del P. Alvaro Semedo Portugheze della Compagnia di Giesu, Rom 1643; URL: [http://books.google.de/booksid=DkIpP2SsGIIC&pg=PA12&lpg=PA12&dq=de+christiana+expeditione+apud+sinas+auflagen&source=bl&ots=KtE-r43bvo&sig=x13zDtIRKia-C7AyG4IhADT GQ1k&hl=de&sa=X&ei=kgQXU\\_rAFYKutAagxIHIAg&ved=0CDc Q6AEwAQ#v=one page&q=de%20christiana%20expeditione%20apud%20sinas%20 auflagen&f=false](http://books.google.de/booksid=DkIpP2SsGIIC&pg=PA12&lpg=PA12&dq=de+christiana+expeditione+apud+sinas+auflagen&source=bl&ots=KtE-r43bvo&sig=x13zDtIRKia-C7AyG4IhADT GQ1k&hl=de&sa=X&ei=kgQXU_rAFYKutAagxIHIAg&ved=0CDc Q6AEwAQ#v=one page&q=de%20christiana%20expeditione%20apud%20sinas%20 auflagen&f=false); letzter Zugriff: 04.03.14.

Teixiera, Pedro: Relaciones de Pedro Teixeira d'el origen descendencia y succession de los reyes de Persia y de Hormuz, y de un viage hecho por el mismo auor desde la India Oriental hasta Italia por tierra. 2 pts. Antwerp. 1610.

- Trigautio, Nicolao: *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur.* Augsburg 1615.
- Twist, Johan van: Generale beschrijvinghe van Indien. Ende in't besonder van't coninckrijk van Guseratten, staende onder de beheersinge van den groot machtighen coninck Chaiahan: anders genaemt den grooten Mogor. In: Isaac Commelin (Hg.): *Begin ende voortgangh van de Vereenighde Nederlantsche Geoctroyeerde Oost-Indische Compagnie.* Bd. 1. Amsterdam 1645, 1-112.
- Varens Brief an Joachim Jungius vom 12. April 1648 (abgedruckt bei Ave-Lallemant, Briefwechsel, 331f).
- Varens Brief an Joachim Jungius vom 25. Juni 1648 (abgedruckt bei Ave-Lallemant, Briefwechsel, 333f).
- Varenus, Bernhardus: *Descriptio Regni Iaponiae. Cum quibusdam affinis materiae, Ex variis auctoribus collecta et in ordinem redacta.* Amsterdam 1649.
- Ders.: *Descriptio Regni Japoniae* - Beschreibung des japanischen Reiches. Ins Deutsche übertragen von Ernst-Christian Volkmann. Unter Mitarbeit von Lydia Brüll herausgegeben und kommentiert von Martin Schwind und Horst Hammitzsch. Darmstadt 1974.
- Ders.: *Tractatus in quo agitur, De Iaponiorum religione. De Christianae religionis introductione in ea loca. De ejusdem exstirpatione. Adjuncta est de diversa diversarum gentium totius telluris Religione brevis informatio.* Amsterdam: Elzevir 1649; URL: [http://dfg-viewer.de/show/?tx\\_dlf\[id\]=http%3A%2F%2Fdigibib.uni-mannheim.de%2Foai%2F%3Fverb%3DGetRecord%26metadataPrefix%3Dmets%26identifier%3D66523&tx\\_dlf\[page\]=1&tx\\_dlf\[double\]=0&cHash=809c9a807df18317d2b805ac3160caeb](http://dfg-viewer.de/show/?tx_dlf[id]=http%3A%2F%2Fdigibib.uni-mannheim.de%2Foai%2F%3Fverb%3DGetRecord%26metadataPrefix%3Dmets%26identifier%3D66523&tx_dlf[page]=1&tx_dlf[double]=0&cHash=809c9a807df18317d2b805ac3160caeb); letzter Zugriff: 17.06.2014.
- Vossius, Gerhard: *De theologia gentili et physiologia Christiana, sive de origine ac progressu idololatriae, deque naturae mirandis quibus homo adducitur ad Deum, Libri IV.* Amsterdam 1641.
- Ziegenbalg, Bartholomäus: *Ziegenbalg's Malabarisches Heidentum.* Hrsg. und mit Indices versehen von W. Caland. Amsterdam 1926.
- Zigabenos, Euthymios: *Orthodoxae Fidei Dogmatica Panoplia, hucusque latinis incognita & nunc primum per Petrum Franciscum Zinum Veronensem e Graeco translata.* Lyon 1556; URL: [http://books.google.de/books?id=br3ngrXGKAUC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.de/books?id=br3ngrXGKAUC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false); letzter Zugriff: 04.03.14.

## **Sekundärliteratur:**

- Ahn, Gregor: Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft. In: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin u.a. 2012, 169-181.
- Allan, David: Ross, Alexander (1591–1654). In: Oxford Dictionary of National Biography. Oxford 2004; URL: <http://www.oxforddnb.com/view/article/24110>; letzter Zugriff: 06.02.2014.
- Antes, Peter: Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart. Stuttgart 2006.
- Assman, Jan: Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der „doppelten Religion“ und die Erfindung der Religionsgeschichte. In: Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001), 108-134.
- Ave-Lallemant, Robert: Des Dr. Joachim Jungius aus Lübeck Briefwechsel mit seinen Schülern und Freunden: Ein Beitrag zur Kenntniß des großen Jungius und der wissenschaftlichen wie socialen Zustände zur Zeit des dreißigjährigen Krieges, aus den Manuscripten der Hamburger Stadtbibliothek. Lübeck 1863.
- Bitterli, Urs: Der Eintritt des amerikanischen Überseebewohners in die europäische Geschichte (15.-18. Jahrhundert). In: Urs Bitterli und Eberhard Schmitt (Hg.): Die Kenntnis beider „Indien“ im frühneuzeitlichen Europa. München 1991, 63-92.
- Blanke, Horst: Wissen - Wissenserwerb - Wissensakkumulation. Wissenstransfer in der Aufklärung. Das Beispiel der „allgemeinen Historie des Reisen“ und ihrer Vorläufer. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen: Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt. Göttingen 2006, 138-156.
- Ders.: Die Aneignung und Strukturierung von Wissen in der Polyhistorie. Ein Fallbeispiel: Bernhard Varenius. In: Margret Schuchard (Hg): Bernhard Varenius (1622-1650). Leiden u. Boston 2007, 163-187.
- Blöchle, Herbert: Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation. Frankfurt a. M. u.a. 1995.
- Böhme, Max: Die großen Reisesammlungen des 16. Jahrhunderts und ihre Bedeutung. Straßburg 1904.
- Brenner, Peter: Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte. Tübingen 1990.
- Büttner, Manfred: Begründung der wissenschaftlichen Geographie durch Bernhard Varenius (1622-1650)? Gedanken zu den Defiziten der Varenius-Forschung aus Anlaß des Varenius-Jahres 2000. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 24 (2001), 237-254.
- Dharampal-Frick, Gita: Indien im Spiegel deutscher Quellen der frühen Neuzeit (1500-1750): Studien zu einer interkulturellen Konstellation. Tübingen 1994.
- Düchting, Reinhard: Die Descriptio Regni Japoniae in der literarischen Tradition der euro-

- päischen ‚descriptiones‘. In: Margret Schuchard (Hg.): Bernhard Varenius (1622-1650). Leiden u. Boston 2007, 145-162.
- Dülmen, Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 3. Religion, Magie, Aufklärung. München 1999.
- Effinger, Maria; Pfisterer, Ulrich; Logemann, Cornelia (Hg.): Götterbilder und Götzendie-  
ner in der Frühen Neuzeit. Heidelberg 2012.
- Feil, Ernst. Religio. Bd. 1. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Früh-  
christentum bis zur Reformation. Göttingen 1986.
- Ders.: Religio. Bd. 3. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen  
18. Jahrhundert. Göttingen 2001.
- Figl, Johann: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen.  
Innsbruck u.a. 2003.
- Flüchter, Antje: „Religions, Sects, and Heresy“ – Religion on the Indian Subcontinent in  
Early Modern German Texts. In: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und ver-  
gleichende Gesellschaftsforschung* 20 (2010), Heft 4, 58–74.
- Dies.: „Aus den fürnembsten indianischen Reisebeschreibungen zusammengezogen“.  
Knowledge about India in Early Modern Germany. In: Siegfried Huigen u.a. (Hg.): *The  
Dutch Trading Companies as Knowledge Networks*. Leiden u. Boston 2010, 337-360.
- Frick, Heinrich: Vergleichende Religionswissenschaft. Berlin u. Leipzig 1928.
- Frick, Georg: Die Elzevir'schen Republiken [Hallesche Abhandlungen zur neueren Ge-  
schichte 30]. Halle 1892.
- Geertz, Armin: Long-lost Brothers: On the Co-histories and Interactions Between the  
Comparative Science of Religion and the Anthropology of Religion. In: *Numen* 61  
(2014), 255-280.
- Gladigow, Burkhard: Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit. In: Hans Kippenberg  
u.a. (Hg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen  
2009. Bd. 1, 15-38.
- Ders.: Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance. In: *Zeitenblicke* 5 (2006),  
Nr. 1; URL: <http://www.zeitenblicke.de/2006/Gladigow>; letzter Zugriff: 11.07.2014.
- Glenn, John: A Critical Edition of Alexander Ross's 1647 *Mystagogus Poeticus, or the  
Muses Interpreter*. New York und London 1987.
- Graham, Hugh: *The Moscovia of Antonio Possevino, S.J. Translated with a Critical Intro-  
duction and Notes by Hugh F. Graham*. Pittsburgh 1977.
- Griep, Wolfgang (Hg.): Bernhard Varenius (1622-1650) - der Beginn der modernen Geo-  
graphie: Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung der Eutiner Landesbibliothek vom

26. November bis zum 22. Dezember 2001. Eutin <sup>3</sup>2009.

Guentherodt, Ingrid: Kirchlich umstrittene Gelehrte im Wissenschaftsdiskurs der Astronomin Maria Cunitia (1604-1664). In: Dieter Breuer (Hg.): Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Bd. 2. Wiesbaden 1995, 857-872.

Günther, Siegmund: Varenius. Leipzig 1905.

Haas, Hans: Bernhardus Varenius. Ein Pionier der vergleichenden Religionsforschung. In: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 25, Nr. 1 (1910), 1- 13.

Hardy, Edmund: Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung. In: Archiv für Religionswissenschaft 4 (1901), 45-66, 97-135, 193-228.

Häfner, Ralph: Götter im Exil: Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik (ca. 1590-1736). Göttingen 2003.

Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt <sup>3</sup>2008.

Hodgen, Margret: Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia 1971.

Jastrow, Morris: The Study of Religion. London 1901.

Kastrop, Rainer: Ideen über die Geographie und Ansatzpunkte für die moderne Geographie bei Varenius unter Berücksichtigung der Abhängigkeit des Varenius von den Vorstellungen seiner Zeit. Saarbrücken 1972.

Katchen, Aaron: Christian Hebraists and Dutch Rabbis. Cambridge 1984.

Kidd, Colin: British Identities before Nationalism, Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600-1800. Cambridge 1999.

Kippenberg, Hans; Stuckrad, Kocku von: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München 2003.

Kohl, Karl-Heinz: Wissenschaftsgeschichte. Geschichte der Religionswissenschaft. In: Hubert Cancik u.a. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 1. Stuttgart u.a. 1988, 217-262.

Kohl, Karl-Heinz: Naturreligion. Zur Transformationsgeschichte eines Begriffes. In: Ders. (Hg.): Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie. Frankfurt a. M. 1987.

Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1979.

Lach, Donald; Kley, Edwin van: Asia in the Making of Europe. Vol. III: A Century of Advance. Chicago u.a. 1993.

Lach, Donald; Kley, Edwin van: Asia in the Making of Europe. Vol. I: The Century of Dis-



- covery. Chicago u.a. 1994.
- Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionsphänomenologie. Darmstadt 1978.
- Lange, Gottfried: Das Werk des Varenius. Eine kritische Gesamtbibliographie. In: Erdkunde 15 (1961), 1-18.
- Ders.: Varenius über die Grundfragen der Geographie. In: Petermanns Geographische Mitteilungen 105 (1961), 274-283.
- Lehmann, Klaus: Das kurze Leben des Bernhard Varenius (1622-1650). In: Wolfgang Griep (Hg.): Bernhard Varenius (1622 - 1650) - der Beginn der modernen Geographie: Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung der Eutiner Landesbibliothek vom 26. November bis zum 22. Dezember 2001. Eutin <sup>3</sup>2009, 9-18.
- Li, Wenchao; Poser, Hans: Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697. Internationales Symposium, Berlin 4. bis 7. 1997. Stuttgart 2000.
- Luther, Martin H.: Comparison. In: Willi Braun; Russell McCutcheon (Hg.): Guide to the Study of Religion, London 2000, 45-56.
- McCutcheon, Russell: Religionswissenschaft. Einführung und Grundlagen. Frankfurt a. M. 2014, 109.
- Meinhold, Peter: Entwicklung der Religionswissenschaft im Mittelalter und zur Reformationszeit. In: Ulrich Mann (Hg.): Theologie und Religionswissenschaft. Darmstadt 1973, 357-380.
- Ders.: Entwicklung der Religionswissenschaft in der Neuzeit und in der Gegenwart. In: Ulrich Mann (Hg.): Theologie und Religionswissenschaft. Darmstadt 1973, 381-412.
- Mensching, Gustav: Vergleichende Religionswissenschaft. Heidelberg 1949.
- Michaels, Axel: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München <sup>3</sup>2010.
- Miller, Peter: Taking Paganism Seriously: Anthropology and Antiquarianism in Early Seventeenth-Century Histories of Religion. In: Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001), 183-209.
- Mortimer, Sarah; Robertson, John: Nature, Revelation, History: Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750. In: Dies. (Hg.): The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750. Leiden u.a. 2012, 1-46.
- Mulsow, Martin: John Seldens *De Diis Syris*: Idolatriekritik und vergleichende Religionsgeschichte im 17. Jahrhundert. In: Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001), 1-24.
- Ders.: Antiquarianism and Idolatry. The Historia of Religions in the Seventeenth Century. In: Gianna Pomata; Nancy Siraisi (Hg.): Historia, Empiricism and Erudition in Early Modern Europe. Cambridge 2005, 181-209.

- Ders.: Die Thematisierung paganer Religionen in der Frühen Neuzeit. In: Christoph Bultmann u.a. (Hg.): Religionen in Nachbarschaft: Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte. Münster 2012, 109-123.
- Ders.: Joseph-Francois Lafitau und die Entdeckung der Religions- und Kulturvergleiche. In: Maria Effinger u.a. (Hg.): Götterbilder und Götzendienere in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 2012, 37-47.
- Mühlmann, Wilhelm: Geschichte der Anthropologie. Wiesbaden 1968.
- Müller, Friedrich Max: Introduction to the Science of Religion. London 1873.
- Paden, William: Religious Worlds. The Comparative Study of Religion. Boston, Massachusetts 1994.
- Pagden, Anthony: The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology. Cambridge 1986.
- Pailin, David: Attitudes to other Religions. Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain. Manchester u.a. 1984 [Kopie 1999].
- Ders.: Reconciling Theory and Fact: The Problem of 'Other Faiths' in Lord Herbert and the Cambridge Platonists. In: Douglas Hedley; Sarah Hutton (Hg.): Platonism at the Origins of Modernity, Dordrecht 2008, 93-111.
- Parrish, Fred: The Classification of Religions. Its Relation to the History of Religions. Scottsdale 1941.
- Petermann, Werner: Die Geschichte der Ethnologie. Wuppertal 2004.
- Rademaker, Cornelis: Life and Work of Gerardus Johannes Vossius (1577-1649). Assen 1981.
- Reinhard, Wolfgang: Christliche Wahrnehmung fremder Religionen und Fremdwahrnehmung des Christentums in der Frühen Neuzeit. In: Ludger Grenzmann u.a. (Hg.): Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bd. 1. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden). Berlin und New York 2009, 51-72.
- Rudolph, Kurt: Die ideologiekritische Funktion der Religionswissenschaft. In: Numen 25 (1978), 17-39.
- Schlieter, Jens (Hg.): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart 2010.
- Schollberg, Kenneth: Lem.: Teixeira, Pedro. In: Fred Skolnik und Michael Berenbaum (Hg.): Encyclopaedia Judaica. Bd. 19. Detroit u.a. 2007, 585.
- Schorn-Schütte, Luise: Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit. Studienhandbuch 1500-1789. Paderborn u.a. 2009.

- Schuchard, Margret: Varenius and His Family. A Dynasty Dedicated to Scholarship and Rooted in Christian Philosophy. In: Dies. (Hg.): Bernhard Varenius (1622-1650). Leiden u. Boston 2007, 11-26.
- Schwind, Martin: Bernhard Varen (Varenius): 1622 - 1650. Sein Leben und Werk. Hannover 1987.
- Ders.: Die wissenschaftsgeschichtliche Stellung der >Descriptio Regni Japoniae<. In: Bernhard Varenius: Descriptio Regni Japoniae - Beschreibung des japanischen Reiches. Ins Deutsche übertragen von Ernst-Christian Volkmann. Unter Mitarbeit von Lydia Brüll herausgegeben und kommentiert von Martin Schwind und Horst Hammitzsch. Darmstadt 1974, XVII-XXXIV.
- Serjeantson, Richard: David Hume's Natural History of Religion. In: Sarah Mortimer; John Robertson (Hg.): The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750. Leiden u.a. 2012, 267-295.
- Sharpe, Eric: Comparative Religion: A History. New York 1975.
- Sheehan, Jonathan: Sacred and Profane. Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century. In: Past and Present 192 (2006), 35-66.
- Smith, Jonathan Z.: Classification. In: Willi Braun (Hg.): Guide to the Study of Religion. London 2009.
- Ders.: A Matter of Class: Taxonomies of Religion. In: The Harvard Theological Review 89 (1996), 387-403.
- Smith, Wilfred Cantwell: Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – Warum? In: Mircea Eliade; Joseph Kitagawa (Hg.): Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg 1963, 75-105.
- Stagl, Justin: Vom Dialog zum Fragebogen. Miscellen zur Geschichte der Umfrage. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31 (1979), 611-638.
- Stausberg, Michael: Renaissancen. Vermittlungsformen des Paganen. In: Hans Kippenberg u.a. (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 2. Göttingen 2009, 695-721.
- Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen <sup>3</sup>2001.
- Tenbruck, Friedrich: Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab? In: Joachim Matthes (Hg.): Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. Göttingen 1992.
- Thimann, Michael: Vergangene Wirklichkeit oder Sprache der Phantasie? Transformationen der Götterbilder bis um 1800: Montfaucon, Winckelmann, Moritz. In: Maria Effinger u.a. (Hg.): Götterbilder und Götzendienen in der Frühen Neuzeit. Heidelberg 2012, 23-35.

- Treister, Daniel: The Elsevier Republics. Guide to the Microfiche Edition. Maryland 1984.
- Tworuschka, Udo: Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker. Köln u.a. 2011.
- Vossberg, Herbert: Luthers Kritik aller Religionen. Leipzig, Erlangen 1922.
- Vries, Jan de: The Study of Religion. A Historical Approach. New York u.a. 1967.
- Waardenburg, Jacques: Perspektiven der Religionswissenschaft. Würzburg 1993.
- Ders.: Classical Approaches to the Study of Religion. Aims Methods and Theories of Research. New York u.a. 1999.
- Wach, Joachim: Vergleichende Religionsforschung. Mit e. Einf. von Joseph Kitagawa. Stuttgart 1962.
- Ders.: Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung (ND der Ausgabe Leipzig 1924). Neu hg. und eingel. von C. Grundmann. Waltrop 2001.
- Willey, Basil: The Seventeenth Century Background. Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion. London 1933 (ND 1967).
- Zedelmaier, Helmut: Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert. Hamburg 2003.
- Zinser, Harmut Grundfragen der Religionswissenschaft. Paderborn u.a. 2010.