

„Wer eine kennt, kennt keine.“¹

Religionswissenschaft in Heidelberg

Gregor Ahn, Carina Branković & Simone Heidbrink

„Wer eine kennt, kennt keine.“² Dieser Ausspruch stammt ursprünglich von dem Begründer der Religionswissenschaft als Universitätsfach, dem Indologen und Sprachwissenschaftler Friedrich Max Müller³ und kennzeichnet eine Art Programm dieser erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. erstmals an Universitäten eingerichteten Disziplin⁴: Die Bedeutung von Religionen kann nicht aus der Beschäftigung mit nur einer Religion – also im Regelfall der eigenen (bei europäischen Forschern damals: christlichen) Religion – erschlossen werden, sondern bedarf der sorgfältigen Untersuchung mehrerer religiöser Traditionen. Diese Forderung, die sich für Müller in Analogie zur Erforschung der indoeuropäischen Sprachfamilie⁵ ergab, gilt in modifizierter Weise heute noch: Religionswissenschaft untersucht die spezifischen Eigenarten, aber auch die wechselseitigen Bezüge, Überschneidungen und komplexen Verflechtungen, die für Religionen der Gegenwart ebenso charakteristisch sind wie für Religionen längst vergangener Kulturen.

Pluralistische Gesellschaften benötigen Wissenschaften, die möglichst viele Bereiche des tagtäglichen Lebens in allen Facetten so konkret wie möglich und so differenziert, wie es erforderlich ist, darstellen und damit Diagnosen für die Bewältigung drängender Fragen der Gegenwart bereitstellen. Was für gesellschaftliche Segmente wie Arbeitsmarkt, Wirtschaft, Politik, Bildung und Gesundheitswesen angesichts von Marktforschung, Bildungsdebatten und Gesundheitsreformen seit Jahrzehnten bereits fest etabliert ist, fristet im Bereich der Religionsforschung nach wie vor eine Mauerblümchenexistenz. Das Fach Religionswissenschaft, wie es heute in Heidelberg und an einigen anderen Universitätsstandorten in Deutschland und Europa gelehrt wird, ist noch weitgehend unbekannt. Es leistet aber genau diese empiri-

sche Bestandsaufnahme und Diagnostik zu den vielen pluralistischen Konstellationen von Religionen in Vergangenheit und Gegenwart, die für unser Verständnis der Rolle von Religionen – und nicht zuletzt auch von Religionskonflikten – in Europa, aber auch weltweit so essentiell und unverzichtbar sind.

Spätestens seit den Ereignissen des 11. September 2001 ist die Bedeutung von Religion als schwerwiegendem Faktor von kulturellen und politischen Entwicklungen in den Blick einer breiten Öffentlichkeit getreten. Religionswissenschaftler untersuchen die Entstehungsbedingungen für solche und ähnliche Abläufe und nutzen dabei das gesamte Spektrum der in den Geistes- und Verhaltenswissenschaften entwickelten Methoden und Theoriebausteinen. Die Bandbreite dieser empirischen und nicht von einem eigenen religiösen Bekenntnis geleiteten Forschungen reichen von Analysen fremdsprachiger Textzeugnisse aus alten Kulturen über Beiträge zur qualitativen Sozialforschung (wie z. B. Interviews mit religiösen Akteuren) oder zur Ethnologie (wie z. B. teilnehmende Beobachtung, nicht nur in ‚fremden‘ Ländern, sondern auch hier vor Ort) bis zur Beschäftigung mit z.T. brandaktuellen Medien (Zeitungen, Radio, TV – in Heidelberg mit einem Schwerpunkt auf der (Re-)Präsentation von Religionen im Internet und in digitalen Spielen⁶). Gerade auch ‚materiale‘ Zugänge, wie sie etwa in der Archäologie, den Bild- und Medienwissenschaften oder auch in der Musikwissenschaft betrieben werden, können für die wissenschaftliche Untersuchung religiöser Settings fruchtbar gemacht werden. Dies war jedoch nicht immer so.

Was ist Religionswissenschaft? Ein disziplingeschichtlicher Rückblick

Dass Religionswissenschaft als eine empirische Kulturwissenschaft und nicht als Abteilung christlicher Theologien verstanden wird, ist keine Selbstverständlichkeit. Auch der ‚Zuständigkeitsbereich‘ des Fachs war lange Zeit ‚umkämpftes‘ Terrain. Der Heidelberger Religionswissenschaftler Gregor Ahn fasst die lange vorherrschende Verteilung der ‚Kompetenzbereiche‘ wie folgt zusammen:

„Die gängigste Unterscheidung der akademischen Disziplinen Theologie und Religionswissenschaft besteht vermutlich in dem Hinweis darauf, dass sich die Theologie mit dem Christentum und die Religionswissenschaft mit anderen, also vorchristlichen oder außereuropäischen Religionen befasse.“⁷

Diese fremdbestimmte Arbeitsteilung spiegelt auch einen lange Zeit wenig umstrittenen Konsens in der Religionsforschung wider: Fragen der ‚Religion‘ gehörten in christlich geprägten europäischen Kontexten üblicherweise in den Kompetenzbereich der christlichen Theologien. Kontakte zu ‚fremden‘ Religionen gingen deshalb meist mit der Betonung des Vorrangs des Christentums als (vermeintlich) ‚überlegener‘ Religion einher. Im Zeitalter des Kolonialismus kamen legitimatorische Strategien hinzu, die zu begründen versuchten, dass und weshalb andere Kulturen kolonialisiert und in Folge auch missioniert werden durften und sollten. Die Religionen dieser Kulturen wurden – je nach Standpunkt – im 19. und frühen 20. Jh. oft als auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe befindlich angesehen (wobei das Christentum als Endpunkt einer solchen gedachten Entwicklung stand) oder als „degeneriert“ betrachtet, weil sie eine angenommene „Uroffenbarung“ offensichtlich ‚missverstanden‘ oder sich von einem vermuteten „Ur-Monotheismus“ entfernt hätten.⁸

Schließlich nahm auch außerhalb der christlichen Theologien die wissenschaftliche Beschäftigung mit Fragen des Ursprungs und der Entwicklung von Religion(en) ihren An-

fang. Dies geschah insbesondere als Reaktion auf zunehmende Kulturkontakte und vor dem Hintergrund philosophischer Entwicklungstheorien, naturwissenschaftlichem Evolutionismus (etwa angesichts paläontologischer Funde oder der Entdeckungen von Charles Darwin⁹) sowie hinsichtlich eines zunehmenden Fortschrittsglaubens des gerade beginnenden industriellen Zeitalters. Hier fand auch die romantische Idee des „guten“ bzw. „edlen Wilden“, den insbesondere Jean-Jacques Rousseau popularisiert hatte¹⁰, wieder vermehrt Anhänger. Besonders im Rahmen der gerade im Entstehen begriffenen Disziplin der Ethnologie¹¹ wurden Fremdkulturen in eigener Anschauung erforscht. So wurde die Idee der „Urreligion“ hier nicht (wie in vielen theologischen Diskursen) apologetisch¹² abgewertet, sondern als Chance betrachtet, frühere menschheitsgeschichtliche Entwicklungsstufen zu erforschen und Rückschlüsse auf eine ‚fortschrittlichere‘ Kultur (üblicherweise die eigene) zu ziehen. Die Vertreter solcher indigener Kulturen wurden also je nach Standpunkt als minderwertiger angesehen oder romantisch verklärt.¹³

Vom Zeitgeist der Romantik beflügelt, wurde auch die Beschäftigung mit den schriftlichen Zeugnissen von Fremdkulturen populär. Einen Anlass dazu bildeten nicht zuletzt wissenschaftliche Meilensteine wie beispielsweise die Entzifferung der Hieroglyphen. Mithilfe des sog. „Stein von Rosette“, auf dem ein Text mehrfach übersetzt in drei Sprachen und Schriften (Hieroglyphen, Demotisch und Altgriechisch) eingemeißelt war, gelang es dem französischen Sprachwissenschaftler Jean-François Champollion im Jahr 1822 die ägyptische Symbolschrift mittels komparatistischer sprachwissenschaftlicher Methoden zu entschlüsseln. Die Wertschätzung des Schrifttums von ‚Hochkulturen‘ wuchs; ‚heilige‘ Schriften unterschiedlicher Kulturen wurden nun zunehmend gelesen, übersetzt und publiziert.¹⁴ Ein wichtiger Vertreter dieser Sprachwissenschaft war Friedrich Max Müller (1823-1900). Nach Studien des Sanskrit und der indogermanischen Philologie in Leipzig, Paris, London und Oxford übersetzte er eine Vielzahl religiöser Schriften und gab

sie als Monographien oder Sammelbände heraus. Auch Müller war der Überzeugung, einer menscheitsgeschichtlichen „Urreligion“ auf die Spur kommen zu können, und versuchte dies mittels sprachwissenschaftlicher Methoden.¹⁵ Der Ausgangspunkt dafür sollte die sprachliche Erschließung religiöser Quellentexte und deren Klassifizierung in Sprachfamilien sein. Das Studium der Texte reichte Müller und vielen seiner Zeitgenossen indes aus, um Aussagen über die Religion(en) fremder Länder machen zu können. Ein Abgleich mit der historischen und zeitgenössischen Lebenswirklichkeit der Kulturen vor Ort wurde – im Gegensatz zur heutigen Religionsforschung – meist nicht als notwendig erachtet. Der Erwerb von Sprachkenntnissen war jedoch Müllers Meinung nach für die Erforschung von Religionen von eminenter Bedeutung, um möglichst viele Originalschriften verstehen zu können: „Wer eine Religion kennt, kennt keine“¹⁶, so lautete sein programmatisches Verdikt.

In einem darauf bezogenen Ausspruch des Berliner evangelischen Theologen Adolf (von) Harnack, findet sich eine Auseinandersetzung mit und gleichzeitig eine klare Grenzziehung zu diesem Gedanken Müllers: „Wer diese Religion (das Christentum, d.A.) nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt sie alle.“¹⁷ Während Müller mit seiner oben bereits zitierten Aussage darauf abzielte, möglichst viele Religionen anhand ihres Schrifttums in den Fokus zu nehmen, ging es Harnack um eine Heraushebung des Christentums und eine gleichzeitige Abwertung aller anderen Religionen. Man mag dieses ‚Geplänkel‘ zweier damaliger Wissenschaftsgrößen bewerten wie man will: Das Resultat war letztlich die Gründung der Religionswissenschaft als eigenständiges Fach, dessen Theorie- und Methodenspektrum in seiner weiteren Entwicklung mehr oder weniger stark fluktuierte. Dass Religionen auch aus einer vergleichenden Perspektive untersucht werden können und seit der Gründungsphase des Fachs auch entsprechend analysiert werden, geht nicht zuletzt auf Friedrich Max Müller und seine sprachwissenschaftlichen Vergleiche zurück.

Was ist Religion? Was sind die Gegenstände von Religionswissenschaft?

Eng verbunden mit der Entwicklung des Fachs und seiner Institutionalisierung an den Universitäten ist die Frage nach dem Untersuchungshorizont und den möglichen Gegenständen der religionswissenschaftlichen Forschung. Dass der Begriff „Religion“ (ähnlich wie etwa „Kultur“) nicht allgemeingültig definiert werden kann, dürfte heute als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Der gegenwärtige Fokus auf religiöse Akteure sowie die Bedeutung historischer und soziokultureller Themen und Elemente war indes nicht immer ein selbstverständlicher Zugang.¹⁸

Auf der Suche nach einer Lösung des Dilemmas der Unmöglichkeit einer Religionsdefinition wurden verschiedene Auswege gesucht, die sich oft letztendlich als ‚Sackgassen‘ erwiesen. Neben funktionalistischen Ansätzen, die von der Betonung der gesellschaftlichen Bedeutung und Rolle von Religion bis hin zu Theorien reichten, die Religion die Rolle der Kontingenzbewältigung, also der Verarbeitung als unerklärbar empfundener Grenzerfahrungen, zuschrieb, war lange Zeit auch ein substantialistischer Religionsbegriff dominant. Dieser zielte vor allem auf das „Wesen“ von Religion und wollte deren „Substanz“ bzw. „Essenz“ ‚herausdestillieren‘ (weshalb man auch von „essentialistischen“ Modellen spricht).¹⁹ So kann etwa die Religionsphänomenologie²⁰, die vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jh. vorherrschte, in diesem Kontext verortet werden. Die Vertreter dieser Richtung versuchten z. B., aus der Betrachtung bzw. der ‚Erfahrung‘ einzelner ‚Phänomene‘ durch religiös ‚musikalische‘ Akteure einen meist als „heilig“ oder „das Heilige“ bezeichneten, über- und außergeschichtlichen Sinn aller Religionen zu ermitteln. Die Tatsache, dass die historische und soziokulturelle Einordnung der beobachteten Einzelfälle weitgehend ausgeklammert wurde, stellt den größten Kritikpunkt an der Religionsphänomenologie aus heutiger Sicht dar.

Diese Religionstheorien wurden in ihrer formativen Periode v. a. von Theologen geprägt. Zu nennen sind hier vor allem Nathan Söderblom (1866-1931)²¹, der Erzbischof von Uppsala

war, als Gründer des Weltkirchenrats fungierte und den Friedensnobelpreis erhielt, sowie der niederländische evangelische Theologe und Politiker Gerardus van der Leeuw (1890-1950)²². Beide verfassten richtungweisende Schriften zum Verständnis von Religion als einer alle Menschen gleichermaßen betreffende, sich aber in der Kulturgeschichte unterschiedlich äussernden transzendenten Wirklichkeit. Wichtige Vertreter der Religionsphänomenologie in Deutschland waren u. a. beispielsweise der evangelische Theologe Rudolf Otto (1869-1937)²³, der mit seinem weltbekannten Buch *Das Heilige* von 1917²⁴ das auflagenstärkste Werk zum Religionsbegriff verfasst hat, sowie der Religionshistoriker Friedrich Heiler (1892-1967)²⁵. Heute ist die Religionsphänomenologie zumindest im europäischen Raum nicht mehr der dominante Zweig religionswissenschaftlicher Forschung. Gerade im angelsächsischen Bereich sind religionsphänomenologische Ansätze jedoch immer noch sehr populär, was nicht zuletzt auf den lange in Chicago tätigen rumänischen Religionswissenschaftler, Philosophen und Schriftsteller Mircea Eliade (1907-1986)²⁶ zurückzuführen ist, der insbesondere mit seinen Werken *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*²⁷ sowie durch seine Monographie zu *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*²⁸ bekannt geworden ist. Mitte / Ende des 20. Jh. kam es mit den „Cultural Turns“ („kulturelle Wenden“) zu folgenreichen Veränderungen in den Geistes- und Sozialwissenschaften²⁹, die auch die religionswissenschaftliche Theoriebildung stark beeinflussten und die Religionsforschung eng an die aufstrebenden Kultur- und Sozialwissenschaften heranrückte. Die heutige Religionswissenschaft wird nach wie vor von diesen Zugängen maßgeblich geprägt, die den neuesten Stand der Religionsforschung darstellen. Als „Cultural Turns“ („kulturelle Wenden“) werden Entwicklungen bezeichnet, die mit dem Aufkommen kulturwissenschaftlicher Ansätze in der zweiten Hälfte des 20. Jh. in Verbindung stehen. Dabei geht es hauptsächlich um eine Erweiterung des Kulturbegriffs z. B. um Elemente der Populär- und Alltagskultur, die nun nicht mehr von einer (gedachten) ‚Hochkultur‘ unterschieden werden. Als Konsequenz aus der

„linguistischen Wende“ („linguistic turn“) zu Beginn des 20. Jh., die einen Schwerpunkt auf die Bedeutung von Sprache für die Strukturierung menschlicher Erkenntnisprozesse legte, wurde dieser Sprachfokus auf alle Aspekte menschlicher Kommunikation ausgedehnt. Die „performative Wende“ („performative turn“) rückt Handlungen (im weitesten Sinne) ins Zentrum der Betrachtung: Nicht nur die (gesprochenen oder geschriebenen) Worte, sondern die gesamte Auf- bzw. Durchführung einer (konkreten) menschlichen Aktion, etwa eine Ritualhandlung sowie die daran beteiligten Akteure werden nun Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Analog dazu propagieren Vertreter der „ikonischen Wende“ („iconic turn“) die Bedeutung von Bildquellen; die „materiale Wende“ („material turn“) bindet darüber hinaus auch alle anderen materialen Artefakte in wissenschaftliche Analysen mit ein.

Die zentrale These dieser diversen „Wenden“ (denen weitere hinzugefügt werden können) ist die diskursive Verortung aller auf den Gegenstand der Betrachtung zielender (und diesen reflektierender) Positionen und Positionierungen.³⁰ Dabei schließt der Begriff „Diskurs“ in diesem Kontext im weitesten Sinne alle sprachlichen und nichtsprachlichen Aspekte menschlicher Kommunikation zur Erzeugung und Strukturierung von ‚Wirklichkeit‘ ein. Zur diskursiven Praxis zählt z. B. das dem Diskurs zugrundeliegende Regelwerk, seine Form(en) und die beteiligten Akteure, die mit unterschiedlichen Mitteln und innerhalb eines Gerüsts von Macht- und Autoritätsstrukturen Diskurse aushandeln und so Vernetzungen, Stränge bilden, prägen und verändern. Wenn also ein Objekt (z. B. ein Kreuzifix, eine Buddha-Statue, ein Fußball, ...) als „religiös“ bezeichnet wird, müssen im Rahmen eines diskursiven Ansatzes nicht nur dieses Objekt selbst, seine Geschichte und seine Kontexte in den Blick genommen werden, sondern auch all diejenigen Akteure und Positionen, die dem Objekt religiöse Bedeutung zuschreiben; unabhängig davon, ob es sich dabei um religiöse ‚Experten‘ (also z. B. Theologen, Priester, ...) oder um religiöse ‚Laien‘ handelt. Verbunden damit ist eine Abkehr von der Annahme,

man könne bei der Betrachtung von (institutionalisierter) Religion von in sich geschlossenen und kohärenten Systemen ausgehen. Stattdessen rückt nun der einzelne Mensch in den Mittelpunkt der Untersuchung, dessen religiöse Positionierung wahr- und ernstgenommen wird. Wendet man diesen Ansatz konsequent auch auf religiöse ‚Experten‘ und Funktionsträger an, zerfallen (vermeintlich) in sich geschlossene religiöse Systeme (wie etwa ‚die katholische Kirche‘) in eine Vielzahl von Einzelpositionen und -meinungen, die mitunter sogar im Widerspruch zueinander stehen können. Konsens kann in einem solchen Verständnis nur als Ergebnis aktorsseitiger Aushandlungsprozesse erzielt werden.

„Methodisch wird damit die klassische, aus einem gelehrten Oberschichtendiskurs abgeleitete Perspektive auf Religionen, die diese als ein abgrenzbares, konsistentes und nach Möglichkeit homogenes Symbolsystem – als ‚Theologie‘– zu erfassen sucht, durch ein komplexeres Beschreibungsmuster ersetzt, das der tatsächlichen Vielfältigkeit Rechnung trägt. Religiöse Konstellationen können damit – differenzierter als zuvor – in ihren unterschiedlichen Schichtungen von Theologien einzelner Verfasser, gruppenspezifischen Entwürfen idealtypischer Traditionen, Vorstellungen und Praktiken einzelner religiöser Individuen wahrgenommen und auf wechselseitige Abhängigkeiten und Beeinflussungen, aber auch auf Ablösungs- und Umorientierungsprozesse befragt werden.“³¹

Daraus folgt, dass alle Definitionen dessen, was Religion ist oder sein könnte, von Forschern als gleichwertig zu behandeln sind, unabhängig von sozio-kulturellen und akademischen Hintergründen sowie von autoritativen, personalen oder institutionellen Verortungen der Urheber. Mehr noch: Auch die Religionsforscher selbst müssen sich in diesen Diskurs einordnen, da konsequenterweise auch ihre Frage- und Antworthorizonte lediglich einen Diskursstrang von vielen darstellen. Der Religionswissenschaft kommt also keineswegs eine herausgehobene Stellung zu; sie muss vielmehr ebenfalls in die verschiedenen zeitgenössischen Diskurse

eingeorde net und vor deren Hintergrund betrachtet werden. Wie Michael Bergunder pointiert herausstellt:

„Religionswissenschaft auch selbst als Teil der Religionsgeschichte zu betrachten, kann als allgemein akzeptierter Forschungsstand gelten. Das wirft aber die Frage auf, wie die Differenz zwischen ‚Religion‘ und Religionswissenschaft angemessen gefasst werden kann.“³²

Die rezenten, diskursiven und aktorsspezifischen Zugangsweisen in der Religionswissenschaft sind also der Annahme geschuldet, dass „Religion“ als objektivierbare und wissenschaftlich ‚messbare‘ bzw. überprüfbare Kategorie nicht existiert. Der US-amerikanische Religionshistoriker Jonathan Z. Smith geht sogar noch weiter und formulierte bereits 1982 pointiert und provokant:

„(...) Es gibt keine Messdaten für Religion. Religion ist ausschließlich das Werk der Studierstube. Sie wird für die analytischen Zwecke des Forschers durch dessen imaginative Akte des Vergleichens und der Verallgemeinerung erschaffen. Religion hat keine unabhängige Existenz außerhalb des akademischen Betriebs.“³³

Das einzige, das (empirisch) ‚greifbar‘ ist, sind also Positionen und Zuschreibungen von Akteuren, die sich zu religiösen Themen äußern. „Religion“ kann also, je nach Intention, Zuschreibung und Kontext alle möglichen Bedeutungen annehmen. Hier unterscheiden sich heutige Zugänge, die – wie oben dargestellt wurde – auf empirischen Methoden und kulturwissenschaftlichen Theorien fußen, ganz fundamental und maßgeblich von den Annahmen früherer Religionsforscher, beispielsweise denen der Religionsphänomenologie. Statt nach „Definitionen“ zu suchen, widmen sich kulturwissenschaftlich arbeitende Religionswissenschaftler folglich religiösen Diskursen in der Gestalt aktorsseitiger Aussagen und Handlungen. Der Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg fordert im Kontext einer *Diskursive[n]*

Religionswissenschaft, „dass die Suche nach einer allgemein gültigen Definition von Religion endlich als theologisches Nachgeplänkel durchschaut“³⁴ werden solle.

Dennoch wird in der Religionswissenschaft immer noch von „Religion“ gesprochen. Gemeint sind damit (in Rückgriff auf die Thesen des Sprachphilosophen Ludwig Wittgenstein, wonach die Bedeutung von Worten in der Verwendung sog. „Sprachspiele“, also in semantischen Zuschreibungen der Sprachakteure zu suchen ist³⁵) die oben genannten diskursiven Verflechtungen und deren zugrundeliegende Dynamiken. Nicht identische Merkmale eines Begriffs sind hier also für eine Vergleichbarkeit von zentraler Bedeutung, sondern Ähnlichkeiten (Wittgenstein stellt hier den Vergleich mit „Familienähnlichkeiten“ an) in deren (sprach)praktischer Anwendung. „Religion“ dient in diesem Sinne also als Arbeitsbegriff, der in seinem Zustandekommen heuristisch (also vorläufig) und in seiner Verwendung fluide und dynamisch ist; eine Tatsache, die der Religionsforscher jedoch immer offenlegen und reflektieren muss. Er darf dabei auch nicht vergessen, dass der Begriff „Religion“ (und viele andere zur Beschreibung religiöser Sachverhalte herangezogener Termini) aus dem christlich geprägten europäischen Sprachraum stammt und welche (teilweise impliziten) Annahmen deshalb mit ihm verbunden werden:

„Aus der christlich-theologischen Tradition stammende Terminologien und damit verbundene Interpretationsmuster wie ‚Religion‘, ‚Magie‘, ‚Prophet‘, ‚Seele‘, ‚Paradies‘ oder das Klassifikationsschema ‚Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘ bildeten (...) eine nahezu unangefochtene Grundlage für die Beschreibung und Erklärung von Sachverhalten [auch] aus nicht-christlichen Religionen.“³⁶

Aus westlich-christlichen Kontexten entlehnte und auf fremdreligiöse Gegebenheiten angewandte Begriffe (man spricht dabei von „Eurozentrismen“) unterliegen nämlich der grundlegenden (theoretischen, methodischen und forschungspraktischen) Gefahr, den Denkhorizont des Wissen-

schaftlers und damit auch die wissenschaftliche Annäherung an die Forschungsgegenstände maßgeblich zu prägen und deren Ergebnisse extrem zu verzerren.³⁷ Der Religionswissenschaftler hat also, wenn er etwa „Engel-“ oder „Seelen“-Vorstellungen in Religionen außerhalb jüdisch-christlicher Traditionen untersucht, eine bestimmte ‚Brille‘ auf, die ihn mitunter bereits in der Formulierung seiner Forschungsfragen stark beeinflussen kann. Sprich: Er sieht nur das, was in sein Begriffsschema fällt (zum Beispiel das dualistische Wechselspiel zwischen „Engeln“ und „Dämonen“) und blendet dadurch mitunter wichtige Spezifika der untersuchten Kultur aus:

„Der religionswissenschaftliche Umgang mit Eurozentrismen (...) führt also in aller Regel nicht zu schnellen Lösungen, sondern zu zum Teil ganz erheblichen Komplexitätssteigerungen in der Theoriebildung. Methodisch geht es im Einzelfall darum, den jeweiligen Eurozentrismus in einen stärker differenzierenden Fragehorizont zu überführen, der es zulässt, auch die Andersartigkeit von Vorstellungskomplexen fremder Kulturen – soweit dies überhaupt möglich ist – herauszuarbeiten, ohne sie diesen Bewertungsparametern, der Perspektivität der eigenen Tradition von vornherein unkritisch zu unterwerfen.“³⁸

Es ist deshalb (insbesondere in kulturvergleichender Perspektive) unabdingbar, historische und kulturspezifische Kontextualisierungen vorzunehmen, um die charakteristischen Eigenarten der religiösen Vorstellungen in Fremdkulturen adäquat herausarbeiten zu können. Anstatt (um beim Beispiel von „Engeln“ zu bleiben) den Dualismus zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘ in den Vordergrund zu stellen (der auf monotheistischen Grundannahmen im Judentum, Christentum und Islam basiert), könnte z. B. auch die Funktion von Engeln als ‚Mittlerwesen‘ und ‚Grenzgängern‘ zwischen der physischen Realität und einer gedachten ‚Gegenwelt‘ thematisiert werden, um die Perspektive zu weiten und neue Aspekte wie auch andere religionshistorische Befunde in den Blick nehmen zu können.³⁹ Auch eine Fokussierung auf

kleinere religionsgeschichtliche ‚Einheiten‘ im Rahmen einer *Lokale[n] Religionsgeschichte*⁴⁰ ist eine gute und häufig angewandte Möglichkeit, die für einen spezifischen religionsgeschichtlichen Kontext bedeutsamen historischen und kulturspezifischen Gegebenheiten adäquat zu thematisieren und religionshistorische Konstellationen in zeitlicher und räumlicher Perspektive zu betrachten, ohne zwingend in die ‚Eurozentrismus-Falle‘ zu tappen. So schreibt man aus religionswissenschaftlicher Sicht heute nicht mehr über *Das Christentum. Wesen und Geschichte*⁴¹ (als zeit- und raumübergreifendes Sammelwerk, welches im Rahmen seiner Konzeption notwendigerweise mehr auf Konsens denn auf Dissenz eingehen und einzelne Diskursstränge ausblenden muss), sondern etwa über *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen*⁴², was Raum für spezifische Entwicklungen und Diskurse bietet. Die Religionswissenschaft war – in ihrer fachlichen Verortung, im Hinblick auf ihr Theorien- und Methodenspektrum und sogar in Bezug auf den Gegenstand ihrer Erforschung – also im Laufe ihrer kurzen Geschichte starken dynamischen Entwicklungen unterworfen, die – so muss in der Konsequenz angenommen werden – noch nicht am Ende sind, sondern andauern. Diese Fluidität spiegelt sich exemplarisch auch in der Gründung und Konsolidierung des Instituts für Religionswissenschaft in Heidelberg wider.

Vorgeschichte der Heidelberger Religionswissenschaft

Die Frühphase religionswissenschaftlicher Forschung an der Universität Heidelberg reicht bis in die 1950er Jahre zurück und ist ganz wesentlich mit der Evangelisch-Theologischen Fakultät verbunden, an der es bis heute eine Abteilung Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie gibt, die früher unter der Bezeichnung Religionsgeschichte und Missionswissenschaft (bzw. Religionswissenschaft und Missionswissenschaft) firmierte.

Das Fach Religionswissenschaft wurde initial 1957 mit der Berufung des evangelischen Theologen Hans-Werner Gensichens

(1915-1999) auf den neu errichteten Lehrstuhl für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Universität Heidelberg etabliert. Damals bestand die Religionswissenschaft also nicht als eigenständiges Fach, sondern als Teilfach des Theologischen Lehrplans. Nach der Emeritierung Hans-Werner Gensichens hatte Theo Sundermeier (*1935) bis 2000 die Professur für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft inne; sein Nachfolger auf dem nun umbenannten Lehrstuhl für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie ist inzwischen Michael Bergunder (*1966).

Ein Jahrzehnt nach der Einrichtung des Fachs in der Evangelisch-Theologischen Fakultät wurde die Religionswissenschaft 1967 mit der Berufung von Günter Lanczkowski (1917-1993) zunächst zum außerplanmäßigen und 1978 zum ordentlichen Professor mit einem Lehrstuhl für Religionsgeschichte auch an der damaligen Philosophischen bzw. späteren Philosophisch-Historischen Fakultät verortet. Über die Person Lanczkowskis ist wenig bekannt; nur seine Publikationen erinnern heute noch an den Wissenschaftler, der Religionsgeschichte als auf philologischen Studien basierende Disziplin vertrat und damit – ebenfalls dem Zeitgeist verpflichtet – eine sorgfältige empirische Untersuchung vergangener Kulturen und Religionen einforderte. Als Schüler und enger Vertrauter Lanczkowskis gilt Hans Wißmann (*1944), der bis 2011 die Professur für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz innehatte. Er wurde in Heidelberg unter dem Mentorat von Günter Lanczkowski promoviert und habilitiert und hat als Zeitzeuge seine Erinnerungen an seinen Doktorvater für diesen Band zusammengetragen. Nach der Emeritierung Lanczkowskis im Jahr 1982 wurde der Lehrstuhl für Religionsgeschichte in Heidelberg nicht wieder besetzt. In den späten 1980er Jahren gab es auf eine Initiative von Theo Sundermeier (Theologie) und Jan Assmann (Ägyptologie) zwar einen interdisziplinären Studiengang Religionswissenschaft an der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaften; das Fach konnte jedoch damals nur im Nebenfach studiert werden.

Das Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg

Im Jahr 1996 wurde Gregor Ahn (*1958) als Professor für Religionswissenschaft an die Universität Heidelberg berufen; 1998 wurde das Institut für Religionswissenschaft⁴³ etabliert und in die damalige Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaften integriert, die inzwischen Teil einer großen Philosophischen Fakultät geworden ist. Als interdisziplinärer Forschungs- und Lehrverbund, der sich aus einer Vielzahl von geisteswissenschaftlichen, theologischen und verhaltenswissenschaftlichen Disziplinen zusammensetzt, entwickelte sich das Heidelberger Institut für Religionswissenschaft zu einem Erfolgsmodell, das sowohl bei Studierenden als auch in der Öffentlichkeit auf breite Resonanz gestoßen ist und seither ständig ausgebaut werden konnte. Im Jahr 2006 wurde Inken Prohl auf eine zweite religionswissenschaftliche Professur berufen.

Bereits 2004 wurde der Religions- und Missionswissenschaftler Michael Bergunder vom Wissenschaftlich-Theologischen Seminar in die Philosophische Fakultät kooptiert. Mit dieser intensivierten Kooperation konnte das Lehrangebot des Fachs Religionswissenschaft nochmals sowohl quantitativ als auch inhaltlich stark erweitert werden. Zwischen den religionswissenschaftlichen Disziplinen an den unterschiedlichen Fakultäten gab es jedoch schon immer eine enge Zusammenarbeit mit gemeinsamen Lehrveranstaltungen, die bis heute fortbesteht.

Religionswissenschaft in Heidelberg fühlt sich dem Anspruch verpflichtet, konfessionell unabhängig anhand von empirischem Datenmaterial die Vielfalt religiöser Konstellationen und ihre Wechselwirkungen mit anderen Komponenten der untersuchten Gesellschaften und Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart zu erforschen. Sie versucht damit einen eigenständigen analytischen Beitrag zur Bewältigung der in unserer Gesellschaft anstehenden Herausforderungen im Segment Religion zu bieten. Die Bestattungsrituale von Migranten und die dadurch entstehenden Probleme für die deutschen Friedhofsverordnungen können dabei ebenso

thematisiert werden wie neue mediale Entwicklungen und die Präsentation von Religionen im Internet und in digitalen Spielen. Studierende der Religionswissenschaft in Heidelberg werden gezielt an diese in die Gesellschaft zurückwirkende Kompetenzorientierung herangeführt.

Wie gut dies funktioniert, illustriert der vorliegende Begleitband zur Ausstellung *Religion in Ex-Position*, der nicht nur die Entstehung und Entwicklung des Fachs Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg beschreibt, sondern auch widerspiegelt, wie Religion heute in unserer Gesellschaft verstanden wird und der nicht zuletzt ganz wesentlich aus Arbeiten von Studierenden des Fachs hervorgegangen ist.

1 Müller, Friedrich Max (1876): *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg, S. 14.

2 Ebd.

3 Zur Person Friedrich Max Müller und seinem Werk vgl. z. B. Klimkeit, Hans-Joachim (1997): „Friedrich Max Müller (1823-1900)“, in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 29-40.

4 Vgl. z. B. Kohl, Karl-Heinz (1988): „Geschichte der Religionswissenschaft“, in: Cancik, Hubert, Gladigow, Burkhard & Laubscher, Matthias (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1. Stuttgart u. a., S. 217-262.

5 Zur indoeuropäischen Sprachfamilie zählen nicht nur alte Sprachen wie Sanskrit, Griechisch oder Latein, sondern auch moderne europäische Sprachen wie Deutsch, Englisch oder Französisch.

6 Vgl. z. B. die Online-Publikation *online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* (<http://online.uni-hd.de>).

7 Ahn, Gregor (1997): „Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, S. 41-58.

8 Vgl. z. B. Kippenberg, Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München, S. 80 ff.

9 Vgl. ebd., S. 56 ff.

10 Der Ausdruck „guter“ bzw. „edler Wilder“ stammt aus Rousseaus sog. „Zweiten Diskurs“ aus dem Jahr 1750 (vgl. Rousseau, Jean-Jacques [1750] (1984): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes / Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, hg. von Heinrich Meier, Paderborn). Zur Einbindung in den religionswissenschaftlichen Diskurs, vgl. z. B. Kippenberg,

Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München, S. 80.

11 Zur Geschichte der Ethnologie, vgl. z. B. Petermann, Werner (2004): *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal.

12 Unter Apologetik (griech. „Verteidigung“, „Rechtfertigung“) versteht man im weitesten Sinne die Verteidigung einer (Welt-) Anschauung. Im engeren Sinne geht es um die Rechtfertigung von religiösen Lehrsätzen im Kontext (christlicher) Theologien.

13 Vgl. z. B. Krüger, Oliver (2012): *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung*, Bielefeld, S. 166-213 bzw. Kippenberg, Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München, S. 80.

14 Vgl. z. B. Kippenberg, Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München, S. 45.

15 Vgl. z. B. ebd., S. 60 ff.

16 Müller, Friedrich Max (1876): *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg, S. 14.

17 Vgl. Adolf von Harnack: „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Rede zur Gedächtnisfeier des Stiffters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm II. in der Aula derselben am 3. August 1901 gehalten von Adolf Harnack, Berlin 1901“, in: ders. (21906): *Reden und Aufsätze*, Band 2, Gießen, S. 159-168.

18 Zu den gegenwärtigen Themen, Konzepten und Arbeitsweisen der Religionswissenschaft vgl. z. B. Stausberg, Michael (Hg.) (2012): *Religionswissenschaft*, Berlin.

19 Vgl. z. B. Stietenron, Heinrich von (1993): „Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft“, in: Kerber, Walter (Hg.): *Der Begriff der Religion*, München, S. 111-137 bzw. Kippenberg, Hans G. (1994): „Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturelle Konkurrenten“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1994), S. 69-89.

20 Vgl. z. B. Kippenberg, Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München, S. 249 ff.

21 Sharpe, Eric J. (1997): „Nathan Söderblom (1866-1931)“, in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 157-169.

22 Waardenburg, Jacques (1997): „Gerardus van der Leeuw (1890-1950)“, in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 264-276.

23 Alles, Gregory D. (1997): „Rudolf Otto (1869-1937)“, in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 198-210.

24 Otto, Rudolf (1917): *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau.

25 Pye, Michael (1997): „Friedrich Heiler (1892-1967)“, in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 277-289.

26 Berner, Ulrich (1997): „Mircea Eliade (1907-1986)“, in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 343-353.

27 Eliade, Mircea (1957): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg.

28 Eliade, Mircea [1950] (1956): *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich.

29 Vgl. z. B. Bachmann-Medick, Doris (2014): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg.

30 Zu Diskursanalyse allgemein vgl. z. B. Keller, Reiner (2011): *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden. Zur religionswissenschaftlichen Diskursforschung vgl. z. B. Stuckrad, Kocku von (2003): „Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15, S. 255-271 sowie Kippenberg, Hans G. (1983): „Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert“, in: Gladigow, Burkhard & ders. (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, S. 9-28.

31 Heidbrink, Simone, Miczek, Nadja & Radde-Antweiler, Kerstin (2007): „Das Konzept ‚Individualreligiosität‘“, nicht veröffentlichtes Konzeptpapier, zitiert in: Radde-Antweiler, Kerstin (2008): *Ritual-Design im rezenten Hexendiskurs. Transferprozesse und Konstruktionsformen von Ritualen auf Persönlichen Homepages* (online verfügbar unter: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/11536>), S. 37.

32 Bergunder, Michael (2011): „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 1/2, S. 47.

33 Smith, Jonathan Z. (1982): *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago, S. xi. Die deutsche Übersetzung des Zitats in: Bergunder, Michael (2011): „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 1/2, S. 16.

34 Kippenberg, Hans G. (1983): „Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert“, in: Gladigow, Burkhard & ders. (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München, S. 12.

35 Ebd., S. 11.

36 Ahn, Gregor (1997): „Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, S. 42.

37 Ebd., S. 43.

38 Ebd., S. 57 f.

39 Ahn, Gregor (1997): „Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mittlerwesen“, in: ders. & Dietrich, Manfred (Hg.): *Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen*, Münster, S. 1-48.

40 Kippenberg, Hans G. (1995): „Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept“, in: ders. & Luchesi, Brigitte (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg, S. 11-20.

41 Vgl. Küng, Hans (1994): *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München.

42 Vgl. Hero, Markus, Krech, Volkhard & Zander, Helmut (Hg.) (2008): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Paderborn.

43 <http://www.zegk.uni-heidelberg.de/religionswissenschaft/>.