

Religion in Ex-Position

Eine religionswissenschaftliche Ausstellung

Begleitband zur Ausstellung

herausgegeben von
Carina Branković
Simone Heidbrink
Charlotte Lagemann



„Ich bin ein Gegner der Religion. Sie lehrt uns, damit
zufrieden zu sein, dass wir die Welt nicht verstehen.“
(Richard Dawkins, Evolutionsbiologe)

„Die Religion ist das Gefühl der
schlechten Abhängigkeit.“
(Friedrich Schlegel, ev. Theologe)

„Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“
(Johann Wolfgang von Goethe, *Faust I*)

UNIVERSITÄTS
MUSEUM
HEIDELBERG



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386

Religion in Ex-Position.
Eine religionswissenschaftliche Ausstellung

Universitätsmuseum Heidelberg

Kataloge

11

ISSN 1614-8797

Religion in Ex-Position

Eine religionswissenschaftliche Ausstellung

Begleitband zur Ausstellung

herausgegeben von
Carina Branković
Simone Heidbrink
Charlotte Lagemann

UNIVERSITÄTS
MUSEUM
HEIDELBERG



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386

Beiträge von

Gregor Ahn, Nicole Bauer, Eşe Belc, Esther Berg, Madeleine Brand, Peter J. Bräunlein, Carina Branković, Daniela Camarena y Volk, Susanne Claußen, Florence Fischer, Sarah Fritz, Michaela Gayer, Verena Geuß, Silke Hasper, Simone Heidbrink, Sören Heim, Daniel Helbig, Brenda Holz, Lara Jimenez Torres, Carolin Nadia Kiener, Tobias Knoll, Kathrin Kohle, Sinje Krause, Charlotte Lagemann, Dimitry Okropiridze, Antony Pattathu, Julia Patzelt, Inken Prohl, Leonardo Ruland, Elda Shabani, Laura Sommer, Nina Tillhon, Enya Voskamp, Christiane Widmann, Hans Wißmann, Jan Wysocki, Hartmut Zinser.

Redaktion

Charlotte Lagemann M. A.

Für Förderung und Unterstützung danken die Seminarteilnehmer und die Seminarleiterinnen

Gregor Ahn (Institut für Religionswissenschaft Heidelberg), Firma Fielmann AG, Sarah Hähnle (Fotografin, Mannheim), Charlotte Lagemann (Universitätsmuseum Heidelberg), Elisabeth Schulte (Jüdisches Museum München), Helge Skibba (e-Planung, Schwetzingen), Nina Tillhon (Linden-Museum Stuttgart), Jan Wysocki (Institut für Religionswissenschaft Heidelberg)



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.ddb.de>.

2., geringfügig ergänzte Auflage.



Published under the Creative Commons Attribution 4.0 Licence (CC BY SA 4.0):
<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

© 2016. Alle Rechte beim Universitätsmuseum Heidelberg und den Autoren.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiBOOKS, der E-Book-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg, dauerhaft frei verfügbar (Open Access).
doi: 10.11588/heibooks.69.59

Universitätsmuseum Heidelberg
Alte Universität · Grabengasse 1 · D-69117 Heidelberg
museum@rektorat.uni-heidelberg.de

Umschlagfoto: Sarah Hähnle
Satz und Gestaltung: Sabine Baron, Charlotte Lagemann

ISSN 1614-8797
ISBN 978-3-946531-04-3 (Softcover)
ISBN 978-3-946531-05-0 (PDF)

Inhaltsverzeichnis

9 Essayteil

- 10 „Holy Coffee“? Ein Vorwort
Carina Branković & Simone Heidbrink
- 12 Ex-Position! Noch ein Vorwort
Charlotte Lagemann
- 14 Religion in Ex-Position. Eine Einführung
Carina Branković & Simone Heidbrink
- 21 „Wer eine kennt, kennt keine.“ Religionswissenschaft in Heidelberg
Gregor Ahn, Carina Branković & Simone Heidbrink
- 31 Ein Kapitel Heidelberger Religionswissenschaft. Günter Lanczkowski (1917-1993)
Hans Wißmann
- 34 Religionswissenschaft im Museum. Anmerkungen zur Erschließung eines neuen Forschungsfeldes
Peter J. Bräunlein
- 38 „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“ Individuelle Religiosität in qualitativer Perspektive
Simone Heidbrink & Sinje Krause
- 47 Wie können wir Religionen beschreiben? Ansätze und Begrifflichkeiten der Religionswissenschaft
Leonardo Ruland
- 53 Vom Problem einer Religionsdefinition – oder: Die religionswissenschaftliche Version der ‚Quadratur des Kreises‘
Daniel Helbig
- 56 Der Dialog. Warum der FC St. Pauli Religion sein kann
Sinje Krause
- 60 Religion im Überraschungs-Ei. Ausstellungsinterpretationen
Susanne Claußen
- 62 Der Markt der Religionen
Hartmut Zinser
- 65 „Heute im Angebot ...!“ Der ‚Markt der Religionen‘ aus religionssoziologischer Perspektive
Madeleine Brand, Carina Branković & Simone Heidbrink
- 70 Im „(Super-)Markt der Religionen“
Eşe Belc & Daniel Helbig
- 74 Branding Kabbala. Ein rotes Bändchen als religiöses Markenzeichen
Nicole Maria Bauer
- 78 „Martial Arts“, Medien und Materiale Religion. Kampfkunst als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung
Esther Berg

- 82 „Ich finde die Bibel komisch, weil: things go always wrong darin, ein wahres Bild unserer Existenz.“ Zu George Taboris Konstruktionen ausgewählter biblischer Erzählungen und Ereignisse in *Die Goldberg-Variationen* (1991)
Carina Branković
- 86 Hölzerne Bausteine, Heilige Klötze. Online-Werbung als religionswissenschaftliches Untersuchungsfeld
Silke Hasper & Christiane Widmann
- 91 „Kirche 2.0“ (?) Religionshistorische und mediengeschichtliche Überlegungen
Simone Heidbrink
- 98 „O Captain! My Captain!“ Ein Blick auf digitale Spiele, Handlungsmacht und explorative Spielanalyse
Tobias Knoll
- 102 Von Tomaten, Gurken und christlichen Werten. *VeggieTales* und die Vermarktung von Religion in den USA
Kathrin Kohle
- 108 Die Energie im Apfel. Ammas religiöse Kraft
Dimitry Okropiridze
- 109 Wünsche an die Götter. Material-religiöse Annäherungen
Silke Hasper & Inken Prohl
- 114 Vom Sterben auf dem Bildschirm. Die Medialisierung der Bestattung im Film
Antony Pattathu
- 118 Religion und Games. Spiel trifft Ernst
Jan Wysocki
- 122 Religion – Bigger on the Inside? Oder: Die Notwendigkeit einer religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Science-Fiction Serie Doctor Who
Michaela Gayer & Laura Sommer
- 125 Baustelle Religionswissenschaft
Sören Heim
- 129 ‚modern-museum‘ // ‚post-museum‘ // Theorie-Museum? Museumswissenschaftliche Perspektiven
Nina Tillhon

133 Ausstellungsteil

218 Ausstellungsmacher_innen und Autor_innen

Essayteil

„Holy Coffee“?

Ein Vorwort

Carina Branković & Simone Heidbrink

„Holy coffee“? ‚Heiliger‘ Kaffee?

Kann Kaffee, also ein Alltagsgetränk (wenn auch mit ‚Lifestyle-Charakter‘) so etwas wie ‚Heiligkeit‘, also ‚religiöse‘ Bedeutung besitzen?

Ist so etwas möglich?

Kurz gesagt: Ja, ist es.

Wenn Sie Näheres dazu erfahren möchten, warum, wie und für wen ein Becher Heißgetränk sakral signifikant sein und wie man dies religionswissenschaftlich untersuchen kann, dann lesen Sie einfach dieses Buch.

Der vorliegende Begleitband beinhaltet einerseits einen Katalogteil zur Ausstellung *Religion in Ex-Position. Eine religionswissenschaftliche Ausstellung*, andererseits geben vertiefende Essays Einblicke in gegenwärtige Religionsforschung. Diese nimmt – von einer kulturwissenschaftlichen Perspektive aus betrieben – mitunter auch (vermeintliche) Trivialitäten wie einen ‚heiligen‘ Kaffeebecher in den Blick. Wohl wissend, dass in diesem Fall ‚heilig‘ wohl eher die Geschmacksqualität des Getränks bewerben, denn tatsächlich religiöse Bedeutung verleihen soll.

Nimmt man das Werbebanner trotzdem ernst (und sei es auch mit einem Augenzwinkern), lassen sich für den Religionsforscher interessante Schlussfolgerungen ziehen, mit dem Potential, zeitdiagnostische Aussagen zur rezenten religiösen Topographie zu machen. Zu beachten ist dabei immer (und das trifft nicht nur auf den besagten Kaffee, sondern auf alle religiösen Charakterisierungen zu): In der Perspektive kulturwissenschaftlich verorteter Religionswissenschaft ist nichts ‚heilig‘ an sich oder aus sich selbst heraus; die ‚Heiligkeit‘ wird immer von Einzelnen oder Gruppen

zugeschrieben und kann, darf – ja, muss – von Forscherseite aus wahr- und ernstgenommen werden.

So abstrus der ‚heilige‘ Kaffee zunächst erscheinen mag, so weist er doch auf gegenwärtige religiöse oder religionsbezogene Themen hin, die gesellschaftlich relevant sind. – Denn ohne das Verständnis der dem ‚heiligen‘ Kaffee zugrundeliegenden sozio-kulturellen Diskurse würden die Anspielungen des Werbeplakats für die potentiellen Kaffeetrinker keinen Sinn ergeben. Und die Betreiber des Cafés würden kaum auf die Idee kommen, mit religiösen Bezügen zu ‚spielen‘. Vielleicht dachten sie an die große Bedeutung des Kelchs im Kontext christlicher Religionen, der sich aus der Bibel herleiten lässt und dem im Abendmahlsgeschehen eine herausgehobene Bedeutung zukommt? Vielleicht dachten sie auch an Bestseller wie Dan Browns Roman *Sakrileg* (2004), Blockbuster-Filme wie *Indiana Jones und der letzte Kreuzzug* (1989) oder ähnliche populärkulturelle Referenzen auf dieses wiederkehrende religionsgeschichtliche Motiv, welches sich in unterschiedlichsten Spielarten bereits seit Jahrhunderten durch die europäische Kultur- und Geistesgeschichte zieht? Dann wird aus der Werbung, über die der aufgeklärte Bürger möglicherweise den Kopf schüttelt, ein Indiz für und Hinweis auf größere Zusammenhänge und ist plötzlich doch relevant! – Und das nicht nur für den Forscher im Elfenbeinturm. Was die Ausstellung und auch der Begleitband versuchen, ist nämlich genau das: Die Religionswissenschaft allgemein verständlich und zugänglich zu machen und anhand von Beispielen aus dem Kontext gegenwärtiger Lebenswelten zu erläutern. Größere Beziehungsgeflechte, Theoriekonstrukte

und auch die Geschichte der Religionsforschung werden so erlebbar und können praktisch ausprobiert werden.

Die Frage, ob ein Becher Kaffee tatsächlich ‚heilig‘ ist (oder sein kann), wird freilich nicht letztgültig beantwortet. Die Ausstellungsbesucher wie auch die Leser waren und sind gefordert, sich ihre Antworten selbst zu geben. Der vorliegende Band möchte dafür lediglich Anregung und Gedankenanstoß sein.

Gegen eine gute Tasse Kaffee bei der Lektüre (ob ‚heilig‘ oder nicht) ist selbstverständlich nichts einzuwenden ...

Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg



Ex-Position!

Noch ein Vorwort

Charlotte Lagemann

Wozu gibt es das Universitätsmuseum Heidelberg und warum stellt es Religionswissenschaft aus? Zum einen, weil es einer über 625 Jahre alten Universität wohl ansteht, ihre Geschichte in dieser klassischen Form darzustellen. Zum anderen, um ein Schaufenster zu sein, in dem von den vielfältigen Aktivitäten der Volluniversität immer wieder andere der Öffentlichkeit zugänglich sind. Einen besonderen Nutzen hat es dabei als ‚Übungsmuseum‘, auch für Fächer, die sich vielleicht als ‚museumsfern‘ betrachten. Denn, so heißt es in aktueller Hochschuldidaktik: „Ausstellungsprojekte in der Hochschullehre haben sich bewährt.“¹ Obwohl, oder vielleicht gerade weil sie für Lehrende und Lernende mit erheblich größerem Aufwand einhergehen als der übliche Lehrbetrieb.

Ausstellungsprojekte in der universitären Lehre intensivieren das Lernen von Fachkompetenzen, weil die Präsentation in der Öffentlichkeit Studierende mehr motiviert, als Texte nur für die Dozenten zu produzieren, weil die Relevanz des Gelernten für die Öffentlichkeit bzw. das Zielpublikum überdacht werden muss, weil verständliche, aber anspruchsvolle Darstellung von Themen im vorgegebenen Rahmen von oft nur wenigen hundert Zeichen pro Text zum Fokussieren zwingt. Weiterhin werden Schlüsselkompetenzen trainiert, wie Kommunikation, Kreativität, Teamfähigkeit, Selbstkompetenz und überfachliche Methodenkompetenz sowie ein enger Praxisbezug zu potenziellen Berufsfeldern hergestellt. Insbesondere verlaufen geisteswissenschaftliche Prozesse oft geradezu entgegengesetzt zu handwerklichen Prozessen: Während bei ersteren wohl eine Arbeitshypothese eine Richtung gibt, dann aber an Materialsammlung, Struktur und Sprache so lange nachgebessert, Neues hinzugezogen, herumgefeilt werden kann und muss, bis sich am Ende ein

klares Bild ergibt, sollte beim Aufbau einer Ausstellung möglichst früh ein klares Bild stehen. Nur so können notwendige Materialien rechtzeitig eingekauft, Werkzeuge bereitgelegt und Arbeitsschritte in der richtigen Reihenfolge geplant werden. Verschnittenes Material kann oft nur mühsam ersetzt werden, falsch gebohrte Löcher können Kosten- und Arbeitsaufwand erhöhen oder gar das Endergebnis gefährden.

Studierende der Religionswissenschaft erhalten ihr Abschlusszeugnis nicht dafür, dass sie Texte kürzen, Tischbeine festschrauben und ein Bild waagerecht aufhängen können. Gerade in den Geisteswissenschaften ist jedoch die Beteiligung am Planungsprozess und an den handwerklichen Arbeitsschritten, die hinter dem fertigen ‚Produkt Ausstellung‘ stehen, eine wertvolle Erfahrung, die den Umgang mit fremden Berufsgruppen deutlich effektiver machen kann. Nicht nur im Arbeitsfeld Museum, auch in Universitätsinstituten, in denen doch gelegentlich die Öffentlichkeitsarbeit und die Bauherrschaft übernommen werden muss.

Das Team des Projekts *Religion in Ex-Position. Eine religionswissenschaftliche Ausstellung* hat den geisteswissenschaftlichen Anteil des ‚Ausstellungsmachens‘ akribisch vorbereitet, den organisatorischen Anteil trotz einiger Hürden vorangebracht und schließlich auch den für die meisten eher ungewohnten handwerklichen Anteil tapfer in Angriff genommen. Ich bedanke mich bei der ganzen Gruppe für Engagement, Durchhaltevermögen und leckere Muffins!

¹ Atzl, Isabel & Schulz, Stefan (2013): *Handreichung zur Planung und Durchführung von Ausstellungen von Lehrprojekten*, Bochum.



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Religion in Ex-Position

Eine Einführung

Carina Branković & Simone Heidbrink

Die Ausstellung *Religion in Ex-Position* wurde am 5. Juni 2014 eröffnet und ist bis Mai 2015 im Triplex-Showroom des Universitätsmuseums Heidelberg zu sehen. Sie wurde als Lehrprojekt mit Studierenden des Instituts für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg erarbeitet. Anhand unterschiedlicher thematischer Schwerpunkte und praktischer Beispiele zeigte sie Arbeitsweisen kulturwissenschaftlicher Religionsforschung. Praxisnah und ‚zum Anfassen‘ wurden Theorien, Methoden und Konzepte der im frühen 20. Jh. gegründeten und deshalb recht ‚jungen‘ Disziplin Religionswissenschaft vorgestellt. Die Leitfrage „Wie können wir Religion(en) untersuchen?“ lud die Besucher dazu ein, religionswissenschaftliche Konzepte kennenzulernen, neue Perspektiven einzunehmen und Ansichten zu hinterfragen. Dabei wurden ausgewählte Ansätze ehemals und gegenwärtig richtungsweisender Religionsforscher ebenso vorgestellt wie Religionskritik, die Schwierigkeit der Religionsdefinition oder die unterschiedlichen Blickwinkel auf den Gegenstandsbereich ‚Religion‘. Die Ausstellung sollte mit den unterschiedlichen Exponaten illustrieren, wie vielfältig und spannend Religionsforschung sein kann. Mithilfe von Objektinstallationen wurden wichtige religionswissenschaftliche Konzepte anschaulich erläutert. Und nicht zuletzt kamen auch religiöse Akteure zu Wort. – Dies waren in vielen Fällen und beispielhaft die Ausstellungsbesucher selbst, die (implizit wie explizit) dazu aufgerufen waren, „zu einem Teil lokaler Religionsgeschichte“¹ zu werden. Der Konstruktionscharakter der Exponate, der auf Multiperspektivität und Interaktivität abzielte, führte nämlich dazu, dass Besucher aktiv ihre eigenen Positionen artikulieren konnten und durften. Die wissenschaftliche Betrachtung dieser Positionierungen

war und ist Gegenstand der akteurszentrierten Religionsforschung und wurde regelmäßig dokumentiert und erfasst. Mit der Ausstellung *Religion in Ex-Position* wurde das Fach Religionswissenschaft mit seinen vielen gesellschaftsrelevanten Themen und Zugängen ins Licht der Öffentlichkeit gerückt. Dieser Begleitband soll diese Themen und Zugänge weiterhin verfügbar halten und eine interessierte Leserschaft auch außerhalb universitärer Kontexte tiefer in die Disziplin rezenter Religionsforschung einführen.

„Zurück zu den Sachen!“² – Entstehungskontext und inhaltlicher Fokus der Ausstellung

Nachdem sich die Religionsforschung lange Zeit vorwiegend religiösen Texten gewidmet hatte, folgte die Ausstellung *Religion in Ex-Position* der Forderung des Religionswissenschaftlers Peter J. Bräunlein, der im Jahr 2004 – angesichts des lange vorherrschenden Mangels an materialer Religionsforschung – forderte, „Zurück zu den Sachen!“³ zu kehren. Die Heidelberger Religionswissenschaft folgt diesem Plädoyer mit einem Forschungsschwerpunkt auf Materialer Religion⁴, in dessen Kontext auch das Ausstellungsprojekt *Religion in Ex-Position* zu verorten ist. Nachdem zwei der Herausgeberinnen dieses Bandes bereits zuvor zu ‚Religion(en) im Museum‘ gearbeitet und Lehrveranstaltungen zur religionswissenschaftlichen Untersuchung von Ausstellungen durchgeführt hatten, sollte im Wintersemester 2013/14 im Rahmen einer Lehrveranstaltung erstmals zusammen mit Studierenden eine ‚eigene‘ Ausstellung konzipiert und praktisch umgesetzt werden.

Hierbei ergab sich zunächst die ganz praktische Frage, was denn eigentlich ‚ausgestellt‘ werden sollte. Die Lösung des

„Problems“ und die damit verbundene Wahl des Themenfelds ergab sich aus dem ‚kleinsten gemeinsamen Nenner‘, den die Ausstellungsmacher, also die Dozierenden und die Teilnehmer der die Ausstellung vorbereitenden Lehrveranstaltung, teilten: Als Religionswissenschaftler waren alle mit den Konzepten und Theorien rezenter und historischer Religionswissenschaft vertraut. Wie kann man jedoch ‚Konzepte und Theorien‘ in einem Ausstellungskontext präsentieren und Besuchern, die mit dem Themenfeld weniger vertraut sind, adäquat vermitteln? Denn eines stand für alle Ausstellungsmacher fest: Bücher sollten nicht Gegenstand der Ausstellung sein! Daraus ergab sich die Notwendigkeit, selbst kreativ zu werden, um die abstrakten Theoriemodelle an Beispielen praktisch ‚erfahrbar‘ und mit metaphorischen Umsetzungen in Form von Objekt-Installationen konkret vermittelbar zu machen. Eine der größten Herausforderungen war es, die Beschreibungstexte in allgemeinverständlicher Sprache zu formulieren, die weitestgehend auf wissenschaftlich-fachsprachliche Termini verzichtete sowie eine stark beispielhafte und praxisbezogene Ausrichtung aufwies.

Als Kooperationspartner für die Ausstellung konnte das Universitätsmuseum und seine Kuratorin Charlotte Lagemann gewonnen werden. Das Lehrprojekt mündete im Sommersemester 2014 in die konkrete Umsetzung der Ausstellung, die am 5. Juni 2014 eröffnet wurde. Ebenfalls im Sommersemester haben die Herausgeberinnen des Bandes, die auch hauptverantwortlich für das Ausstellungsprojekt waren, ein Seminar zur Erstellung eines Begleitbandes durchgeführt, deren ‚Output‘ Sie hier (virtuell) ‚in Händen halten‘. Das Ziel dieser komplementären Lehrveranstaltungen war der Erwerb berufspraktischer Schlüsselkompetenzen, die mit religionswissenschaftlichem Fachwissen zusammengeführt wurden, um Studierende auf mögliche Tätigkeiten in den Berufsfeldern Museum, Kultur- und Eventmanagement, Öffentlichkeitsarbeit und Journalismus vorzubereiten. Externe Expertinnen aus der musealen Praxis unterstützen die Vermittlung dieser praktischen Kompetenzen. Der Schwer-

punkt der Projekte lag jedoch immer auf einer spezifisch religionswissenschaftlichen Perspektive und einer Fokussierung der materialen Umsetzung ausgewählter religionswissenschaftlich relevanter Topoi. Als Synthese aus rezenter Religions- und Museumswissenschaft fanden in der Ausstellung *Religion in Ex-Position* Theorien und Konzepte beider Fachbereiche Berücksichtigung.

„Wie können wir Religion(en) untersuchen?“ – Ausstellungskonzeption und Vermittlungsstrategien

Die Frage, wie man Untersuchungsperspektiven von Religion(en) in einem Museumskontext vermitteln kann, verbindet die Religionswissenschaft mit den didaktischen Vermittlungsstrategien gegenwärtiger Museologie. Als besonders fruchtbar für beide Disziplinen erwies sich nach Meinung der Ausstellungsmacher das sog. „konstruktivistische Paradigma“⁴⁵, welches in der Museumswissenschaft immer mehr Befürworter findet und einerseits für Transparenz in der Ausstellungskonzeption sowie andererseits für eine Abkehr von ‚klassisch‘ schulmeisterlich-autoritativer Wissensvermittlung plädiert:

„[D]as Konzept eines glaubwürdigen konstruktivistischen Museums verlangt, dass die Ausstellungsintention nicht versteckt, sondern offengelegt wird. Nicht ‚Wahrheit‘ ist zu besichtigen, sondern Perspektiven auf gesellschaftliche, kulturelle, religiöse Wirklichkeiten, die den Besucher bewegen sollen, eigene Stellungnahmen zu artikulieren, gleich ob während oder nach dem Ausstellungsbesuch.“⁴⁶

In Konsequenz wurde im Ausstellungsraum der Ausstellung *Religion in Ex-Position* dezidiert klargelegt, wer die Ausstellung konzipiert bzw. umgesetzt wurde. Auch die Anordnung und Gruppierung der Exponate wurde kommuni-

ziert und folgte einem roten Faden, der sich aus der Leitfrage ableitete und neben Metatexten, die ausstellungsübergreifende Informationen bereit hielten, noch Fokus- und Objekttexte umfasste. Fokustexte organisierten dabei als Sammelkategorien einzelne Objektgruppen und stellten innerhalb dieser einen Fokus dar. Die Positionierung der Exponate im Ausstellungsraum war damit nicht zufällig, sondern bewusst gewählt. Einerseits folgte die Anordnung der Objekte dem übergreifenden Thema der Fokusgruppen. Andererseits war der Aufbau teilweise aus pragmatischen Gründen der vorhandenen Raumsituation geschuldet. Zwar wurde die Ausstellung in Kooperation mit dem Universitätsmuseum Heidelberg geplant und durchgeführt, jedoch stand innerhalb des eigentlichen Museums keine Räumlichkeit zur Verfügung. Das Studierendenwerk sprang deshalb freundlicherweise kurzfristig mit der Bereitstellung eines ehemaligen Ladenlokals im Triplex-Gebäude ein, welches für den Umbau vorgesehen war und deshalb leer stand. Die großen Schaufenster sowie nackten Betonwände boten indes eine Vielzahl von Gestaltungsmöglichkeiten. Insbesondere die offensichtliche Renovierungsbedürftigkeit lieferte in Anlehnung an die grau-gelben Streifen des auf Baustellen häufig genutzten Absperrbands ein übergreifendes Farbschema, das an unterschiedlichen Stellen im Ausstellungskontext immer wieder aufgegriffen wurde. Insofern wurde aus der ‚Not‘ eine ‚Tugend‘ gemacht, indem der Baustellencharakter aktiv und bewusst in die Ausstellungsgestaltung aufgenommen wurde.

Mit der Umwandlung eines der frontalen Schaufenster in eine fiktive Baustelle mittels quer gezogenem Baustellenband, welches die im Fenster sichtbaren Exponate rahmte, wurde dies nicht nur offensiv thematisiert und ‚geframt‘; mit einem dort von innen und außen lesbaren Text wurde die Analogie der „Baustelle“ als (im übertragenen Sinn) ‚Ort von Konstruktionsprozessen‘ darüber hinaus in den Kontext rezenter Religionsforschung eingebunden.⁷ Der Text „Wie können wir Religion(en) untersuchen? – Baustelle Religionswissenschaft?“ zog Parallelen zwischen dem soziologischen

Ansatz des (Sozial-)Konstruktivismus als einer von der Kulturwissenschaft adaptierten Zugangsweise zu religiösen Konstellationen und dem daraus resultierenden (gedachten) paradigmatischen ‚Baustellencharakter‘, der sich aus der Annahme herleitet, die Wirklichkeit sei das Produkt kontinuierlicher Konstruktion sozialer Wirklichkeiten. Im Ausstellungstext heißt es dazu:

„Für die Religionsforschung bedeutet eine konstruktivistische Herangehensweise, dass allen religiösen Aussagen, Texten und Handlungen nur eine begrenzte Gültigkeit zugesprochen wird; ‚die Wirklichkeit‘ oder ‚die religiöse Wahrheit‘ gibt es also nicht. Stattdessen setzt die kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft dynamische Prozesse von Konstruktion und Dekonstruktion voraus, die kontinuierlich andauern. Die ‚Baustellen‘ religionswissenschaftlicher Forschung sind also immer ‚work in progress‘.“⁸

Darüber hinaus entspricht das „konstruktivistische Paradigma“ auch dem der Ausstellung zugrundeliegenden akteursperspektivischen Zugang zu Religion(en) und Religionswissenschaft. Die akteurszentrierte Religionsforschung⁹ geht von der Annahme aus, dass alle Akteure eines (religiösen) Felds durch ihre jeweiligen soziokulturellen Verortungen und Kontexte, also beispielsweise ihre Herkunft, ihren Bildungshintergrund, ihre Religionsbiographie u.ä., geprägt sind. Die Vielfalt dieser dynamischen Bezugnahmen und Verflechtungen können als „Patchworking“ bezeichnet werden.¹⁰ Diese Konstruktionsprozesse beeinflussen das Spektrum der möglichen individuellen Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster. Davon sind selbstverständlich auch Religionsforscher und deren Frage- und Antworthorizonte betroffen! Diese stehen deshalb ganz besonders in der Pflicht, nicht nur ihre eigene Perspektive offen zu legen und zu reflektieren, sondern auch im Rahmen ihrer Forschung möglichst viele Sichtweisen zu berücksichtigen. Diese unterschiedlichen Perspektiven von Akteuren wurden im Ausstellungsraum durch eine Vielzahl von Brillen versinnbildlicht,

die an verschiedenen Stellen (u.a. auch an unterschiedlichen Exponaten) angebracht waren. Die Besucher hatten somit die Möglichkeit, ihre eigene Sichtweise zu reflektieren, indem Sie der Einladung folgten, den Blick durch die „Brille eines anderen“ zu wagen (wie es im dazugehörigen Fokustext hieß).

Die Brillenmetaphorik, also das Ernstnehmen und Reflektieren unterschiedlichster Meinungen und Blickrichtungen, wurde von den Ausstellungsmachern jedoch noch weiter betrieben und machte auch vor den Strategien der Wissensvermittlung nicht Halt: Im gesamten Kontext der Ausstellung wurde nämlich ganz bewusst keine Belehrung des Publikums angestrebt. Stattdessen waren die Besucher aufgefordert, sich durch die jeweiligen Exponate und vorhandenen Objekt-, Fokus- und Metatexte, (inter-)aktiv selbst mit den Themen der Ausstellung auseinanderzusetzen. „Lernen wird hier weniger als Sammeln neuer Informationen verstanden, sondern als Entdecken und Konstruieren.“¹¹ Wissensvermittlung wurde somit nicht autoritativ über eine (vermeintlich) ‚allwissende‘ Instanz im Sinne einer einseitigen ‚Top-Down-Kommunikation‘ gesteuert. Vielmehr wurde konzeptionell von einer gleichwertigen Kommunikationssituation zwischen den Ausstellungsmachern und dem Publikum ausgegangen. Letzteres wurde im Sinne eines partizipativen museologischen Ansatzes als integraler Bestandteil dezidiert in die Ausstellung und die mit den Exponaten verbundenen dynamischen Konstruktions- und Kommunikationsprozesse eingebunden. Die Leitmaxime lautete dabei:

„Das Ziel partizipativer Verfahren besteht (...) darin, die Erwartungen der Besucher an aktive Teilhabe zu berücksichtigen. (...) Statt jedem Besucher die gleichen Inhalte zu präsentieren, sammeln und teilen partizipative Institutionen mit ihrem Publikum vielfältige, individualisierte und sich ständig ändernde Inhalte. In solchen Institutionen wird der Besucher aufgefordert, auf kulturelle Artefakte, wissenschaftliche Befunde und Laienmeinungen zu reagieren und Eigenes beizutragen.“¹²

Das Exponat der „Religionsdefinitions-Tombola“ beispielsweise setzte Partizipation auf mehreren Ebenen um und band auch den individuellen Konstruktionscharakter von ‚Wirklichkeit‘ mit ein. Einerseits waren die Besucher aufgefordert, zu Beginn der Ausstellung eine ‚Religionsdefinition‘ aus einer ‚Lostrommel‘ zu ‚ziehen‘ und sich auf Pinnwänden sowie mittels Kommentarzetteln persönlich dazu zu positionieren. Andererseits wurden sie in einem zweiten Schritt am Ende der Ausstellung gebeten, ‚ihre eigene‘ Religionsdefinition niederzuschreiben und wieder der Lostrommel und dem Kreislauf der ‚Tombola‘ zuzuführen. Die initiale Auswahl der Religionsdefinitionen, die von den Ausstellungsmachern in die Kugel gefüllt wurde, folgte keinem Expertendiskurs. Neben Aussagen von Wissenschaftlern wurden ganz bewusst auch populärkulturelle Positionen aus Film, Fernsehen und Belletristik herangezogen. Dieser eklektische Mix sollte verdeutlichen, dass akteursperspektivische Religionsforschung die Aussagen aller am Diskurs beteiligten Personen gleichermaßen und gleichwertig wahr- und ernstnimmt. Es spielt also im Prinzip keine Rolle, ob eine Aussage darüber, was Religion sei, etwa vom amtierenden Papst (als einem Vertreter des religiösen Expertentums) oder von einem zufälligen Gesprächspartner auf der Straße stammt, um für Religionswissenschaftler relevant und untersuchenswert zu sein! Die Tatsache, dass Ausstellungsbesucher in der Position des ‚religiösen Experten‘ für ihre ganz persönliche Religiosität zu Wort kommen konnten, sollte diesen akteursperspektivischen Zugang nochmals unterstreichen und schärfen. Die explizite Handlungsaufforderung machte dies deutlich:

„Was ist Religion für Sie? Haben Sie eine eigene Religionsdefinition oder stimmen Sie mit einer bestimmten Auffassung überein? – Notieren Sie Ihre Gedanken auf einem unserer bereitgestellten Zettel, stecken Sie diesen in eine der gelben Kapseln und geben Sie sie wieder zurück in die ‚Lostrommel‘. Ihre Definition ist ebenso interessant wie die bekannter Denker! Reden Sie mit!“

Das Exponat der „Religionsdefinitions-Tombola“ führte somit zu spannenden Synergien und Kommunikationsprozessen auf Seiten der Ausstellungsbesucher. Sie hinterließen nicht nur (ganz konkret und faktisch) ihre ‚Spuren‘ und prägten damit den in der Ausstellung geführten Diskurs über Religion(en) mit; das Exponat war gleichzeitig auch im übertragenen Sinne eine Art ‚Schmelztiegel‘, welcher unterschiedliche theoretische und methodische Konzepte und Zugangsweisen rezenter Religionswissenschaft verband und aufzeigte. Die hier beispielhaft genannten Zugänge spiegelten sich in der Mehrzahl der in der Ausstellung *Religion in Ex-Position* vertretenen Exponate sowie im Titel der Ausstellung wider: Der Begriff „Ex-Position“ ist in seiner Mehrdeutigkeit einerseits als ein Synonym für „Ausstellung“ zu verstehen. Andererseits verweist die Bezeichnung auf die individuellen (religiösen) Positionen und Positionierungen („Position“), die im Rahmen der Ausstellung sichtbar gemacht werden sollten, woran auch das aus dem Griechischen bzw. Lateinischen entlehnte Präfix („ex“ in der Bedeutung von „aus ... heraus“) anknüpft.

Religion in Ex-Position – Positionen und Dokumentationen

Die Ausstellung *Religion in Ex-Position* ist – wie ihr Gegenstand und ihre zugrundeliegenden Konzepte und Theorien – fluide. Das heißt: Sie war (aufgrund des konstruktivistischen und partizipativen Charakters ihrer Exponate) bereits während ihrer Laufzeit einer kontinuierlichen Dynamik unterworfen. Und war schließlich irgendwann beendet, wurde abgebaut und verschwand. Mit ihr ‚verschwanden‘ dann auch die ‚Spuren‘ der Besucher, die in ihrem Rahmen ein Stück „lokale Religionsgeschichte“ mitgeschrieben hatten. Auch wenn die Ausstellung weiterhin zu sehen sein wird (so wird sie leicht modifiziert auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag im Juni 2015 in Stuttgart gezeigt werden), war es den Ausstellungsmachern und Herausgeberinnen dieses Bands doch wichtig, zum jetzigen Zeitpunkt diese ‚Spuren‘

festzuhalten, abzubilden, zu ‚lesen‘ und zu ‚konservieren‘ sowie teilweise näher zu beleuchten. Dies soll mithilfe des vorliegenden Begleitbands geschehen.

Der Band besteht aus zwei Teilen: Der Essayteil nimmt die gesamte Ausstellung sowie Teile bzw. einzelne Exponate und Installationen aus verschiedenen Perspektiven in den Fokus.¹³ Dem Leser werden damit in verständlicher Sprache und anhand von Beispielen aus dem Ausstellungskontext vertiefende Einblicke, auch und gerade in die Konzepte rezenter Religionsforschung, ermöglicht. Das Spektrum der Autoren reicht dabei von an der Ausstellung beteiligten Studierenden, Dozierenden und wissenschaftlichen Mitarbeitern bis hin zu national und international bekannten Religionswissenschaftlern. Auch ‚fachfremde‘ Autoren kommen zu Wort.

Der zweite Teil soll als klassischer Katalogteil der Dokumentation dienen. Hier sind die in der Ausstellung vorhandenen Texte sowie Abbildungen und Erklärungen der Exponate aufgeführt. Dieser Teil des Bands lädt zum Betrachten und (etwa im Religionsunterricht von Schulen, in universitären Kontexten oder im Bereich der Erwachsenenbildung) gerne auch zum ‚Nachmachen‘, Adaptieren und gegebenenfalls Transformieren ein.

Die Ausstellung war und ist als Denkanstoß gedacht und soll die gesellschaftliche Relevanz von Religion(en) und deren Erforschung und Betrachtung betonen und hervorheben. Dass eine solche Ausstellung und die dort gezeigten Exponate selbstverständlich immer auch Kritiker auf den Plan rufen können, war dem Team der Ausstellungsmacher im Vorhinein klar. Dies betrifft Kritik von Seiten anderer Religionswissenschaftler, jedoch auch über die Grenzen der Religionsforschung hinaus. So wurde beispielsweise (berechtigterweise) darauf hingewiesen, dass in den Ausstellungstexten dem Begriff „Gott / Götter“ keine weibliche Form beigefügt wurde¹⁴ oder die Anregung notiert, dass man sich doch vielleicht auch mit bestimmten religionshistorischen Konstellationen näher hätte beschäftigen sollen. Kritik war und ist den Ausstellungsmachern generell immer willkommen. Denn letzt-

lich führen solche Diskurse – solange sie konstruktiv geführt werden – zu einer Wissensvermehrung und einer Klarstellung der unterschiedlichen Standpunkte. Und das kann im Rahmen einer pluralistischen Wissenskultur, der wir uns angehörig fühlen, doch eigentlich nur gut sein! Zusammenfassend kann jedoch konstatiert werden, dass die Menge der positiven Resonanzen auf die Ausstellung *Religion in Ex-Position* bei weitem überwiegen.

Dass ein solches Projekt geplant und umgesetzt werden konnte, verdanken die Ausstellungsmacher und Herausgeberinnen dieses Bands zahlreichen Personen und Institutionen, denen wir hiermit danken wollen. Allen voran dem Leiter des Instituts für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg, Prof. Dr. Gregor Ahn, der von Anfang an an unser Vorhaben glaubte und jederzeit mit Rat und praktischer Unterstützung zur Seite stand. Ohne die Teilnehmer der Lehrveranstaltung, die weit über das übliche Maß hinaus Motivation, Engagement und Kreativität bewiesen, hätte es in der Ausstellung keine Exponate gegeben! Wir danken Eşe Belc, Daniela Camarena y Volk, Sarah Fritz, Verena Geuß, Silke Hasper, Brenda Holz, Carolin Nadia Kiener, Sinje Krause, Julia Patzelt, Leonardo Ruland, Elda Shabani, Lara Jimenez Torres, Enya Voskamp und Christiane Widmann.

Großer Dank geht an die Museumsexpertinnen Elisabeth Schulte vom Jüdischen Museum München sowie Nina Tillhon vom Linden-Museum Stuttgart, die die Ausstellung mit aus der Taufe gehoben haben! Dass im Katalogteil dieses Bandes professionelle Farbfotos zu sehen sind, verdanken wir Sarah Hähnle aus dem Atelier Hinterhaus in Mannheim. Die Kunsthistorikerin Charlotte Lagemann vom Universitätsmuseum hat zusammen mit Hannah-Lea Wasserfuhr die Realisierung der Ausstellung tatkräftig und kritisch begleitet; sie konnte überdies als Mitherausgeberin dieses Bandes gewonnen werden. Frau Leiblein vom Studierendenwerk hat rasch und unbürokratisch den fehlenden Ausstellungsraum zur Verfügung gestellt; Herr Woitas vom Universitätsbauamt und Frau Meißner von der Stiftungsverwaltung der Universität haben dafür gesorgt, dass dieser „Baustellenraum“ für

uns nutzbar wurde. Sie und alle anderen Beteiligten¹⁵ haben Anteil am Gelingen des Ausstellungsprojekts!

Zum vorliegenden Band haben an erster Stelle die vielen Autoren beigetragen; Jan Wysocki (Institut für Religionswissenschaft) half beim Erstellen der Texte und bei der Konzeption des Bandes. Martin Nissen hat ihn in die Reihe der digitalen Publikationen der Universitätsbibliothek aufgenommen, Sabine Baron (Universitätsbibliothek) entwickelte zusammen mit Charlotte Lagemann das endgültige Layout und betreute die Herstellung. Wir danken ihnen für das professionelle Ergebnis!

Wir, die Herausgeberinnen dieses Bandes, hoffen, Sie haben beim Lesen so viel Spaß und Freude, wie wir bei der Arbeit an den beiden Projekten!

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

2 Bräunlein, Peter J. (2004): „„Zurück zu den Sachen!“ – Religionswissenschaft vor dem Objekt. Zur Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*, Bielefeld, S. 7-53.

3 Ebd. Es soll jedoch nicht verschwiegen werden, dass Bräunleins Appell, religiöse Objekte als Forschungsgegenstand wahr- und erst zu nehmen bereits in den 1980er Jahren von einigen Wissenschaftlern formuliert wurde. So war auf Initiative des Religionswissenschaftlers Hans G. Kippenberg die Jahrbuch-Reihe *Visible Religion* entstanden (vgl. *Visible Religion. Annual for Religious Iconography*, 7 Bd., 1982-1990), deren interdisziplinäres Profil heutige Forschungsansätze vorwegnahm.

4 Unter Materialer Religion versteht man – beispielsweise im Sinne Inken Prohls – „wie Religion sich auf materialer Ebene ereignet: Untersucht wird die Verkörperung von Religion durch Handlungen und Rituale als Ereignis, das aus spezifischen sozialen, habituellen und kognitiven Arrangements resultiert, die sich durch den Körper, den Raum sowie durch das Wechselspiel mit der materialen Welt vermitteln“ (Prohl, Inken (2012): „Materiale Religion“, in: Stausberg, Michael (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin / Boston, S. 377).

5 Das konstruktivistische Paradigma im Kontext von Ausstellungen und Museen stammt aus dem angelsächsischen Raum und entstand in den 1990er Jahren. Es wurde u.a. von George E. Hein und Eileen Hooper-Greenhill maßgeblich geprägt. Vgl. Hein, George E. (1998): *Learning in the Museum*, London / New York bzw. Hooper-Greenhill, Eileen (2000): *Museums and the Interpretation of Visual Culture*, London / New York.

- 6 Bräunlein, Peter J. (2008): „Ausstellungen und Museen“, in: Klöcker, Michael und Tworuschka, Udo (Hg.): *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*, Köln, S. 169.
- 7 Für die Einbindung (sozial-)konstruktivistischer Zugänge in konkrete kulturwissenschaftliche Forschungen, vgl. z.B. Flick, Uwe (2000): „Konstruktivismus“, in: Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg, S. 150-164.
- 8 Objekttext der Ausstellung *Religion in Ex-Position*.
- 9 Vgl. 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>, 34ff.
- 10 Vgl. Keupp, Heiner (1988): „Auf dem Weg zur Patchwork-Identität?“, in: *Verhaltenstherapie & Psychosoziale Praxis* 1, S. 425-438 und Keupp, Heiner, et al. (1999): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek bei Hamburg.
- 11 Bräunlein, Peter J. (2008): „Ausstellungen und Museen“, in: Klöcker, Michael und Tworuschka, Udo (Hg.): *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*, Köln, S. 169.
- 12 Simon, Nina (2012): „Das partizipative Museum“, in: Gessler, Susanne et al. (Hg.): *Das partizipative Museum. Zwischen Teilhabe und User Generated Content. Neue Anforderungen an kulturhistorische Ausstellungen*, Bielefeld, S. 96.
- 13 Im Hinblick auf den gesamten Ausstellungsband gilt es zu beachten, dass zwar die Texte des Katalogteils in Analogie zum Ausstellungskontext im Rahmen einer geschlechtergerechten Schreibweise (zum größten Teil) mit dem Gender_Gap versehen wurden, auf diese Sprachregelung jedoch im Essayteil zugunsten einer besseren Lesbarkeit weitestgehend verzichtet wurde. Selbstverständlich ist auch hier neben der männlichen Form immer auch die weibliche Form (und alle weiteren möglichen Formen und Verortungen) mitgedacht.
- 14 Streng genommen würde jedoch dann (im Bewusstsein, dass nicht notwendigerweise von einer menschengestaltigen Bezugsgröße mit eindeutigen Geschlechtsmerkmalen auszugehen ist) auch der Gender_Gap als sprachliches Mittel nicht ausreichen ...
- 15 Zu danken und zu nennen sind weiterhin Firma Fielmann AG (die uns viele Brillen zur Verfügung gestellt hat) sowie Helge Skibba (Firma e-Planung Schwetzingen) für Hilfe beim Aufbau und der Elektrik.

„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 befasst.“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-Monothismus“ 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 akteursseitiger 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 akteurspezifischen 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 akteursseitiger 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 Gensi-

chen (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 Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm II. in der Aula derselben am 3. August 1901 gehalten von Adolf Harnack, Berlin 1901“, in: ders. (1906): *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/>.

Ein Kapitel Heidelberger Religionswissenschaft

Günter Lanczkowski (1917-1993)

Hans Wißmann

Als mich die Heidelberger Kolleginnen Simone Heidbrink und Carina Branković baten, meine Erinnerungen an Günter Lanczkowski mit einigen Zeilen zu Papier zu bringen, habe ich gerne zugesagt, auch um mit diesem Beitrag ein wenig eine Dankeschuld abzutragen. Als sein Schüler habe ich Günter Lanczkowski unendlich viel zu verdanken, dem Lehrer, dem Forscher, dem Vorbild und der in vielerlei Hinsicht außergewöhnlichen Persönlichkeit. Auch heute noch, mehr als zwanzig Jahre nach seinem Tod, denke ich an ihn als an einen Förderer und Mentor, der in meinem Leben und in meiner Arbeit eine bedeutsame Rolle spielt. Aber dies, dass ich Erinnerungen nicht nur an den Religionswissenschaftler habe, sondern untrennbar damit verbunden, an eine ungewöhnliche Person, erschwert die Aufgabe, Erinnerungen an jemanden niederzuschreiben, der den heutigen Interessierten nur noch durch seine zahlreichen Publikationen begegnet, in denen eben seine Ungewöhnlichkeit allenfalls erahnt werden kann. Da seine wissenschaftlichen Leistungen untrennbar mit dieser nicht alltäglichen Person verbunden sind, fällt es dem ehemaligen Schüler schwer, das Anekdotische seiner Erinnerungen in dem Maße zu zügeln, dass sie die späteren, an der Heidelberger Religionswissenschaft Interessierten nicht zu sehr befremden.

Ich lernte Günter Lanczkowski 1967 kennen. Nachdem ich den hoch oben in der Neuen Aula liegenden Hörsaal 14a erreicht und betreten hatte, sah ich eine Handvoll junger Menschen, die vorne saßen und die die ansonsten herrschende Leere des nicht eben großen Raumes noch gähnender werden ließen. Auf mir völlig unverständliche Fragen des mir unbekanntem Professors antwortete diese überschaubare Studentenschaft wie aus einem Munde und im Chor. Ein verschworener Haufen von Eingeweihten, ein Außenstehende

wie mich exkludierender Kreis von Wissenden, der – wie ich heute weiß – die damalige Exotik des ‚Orchideenfachs‘ Religionswissenschaft spiegelte. Mein Gefühl der Fremdheit steigerte sich, als Referatsthemen vergeben wurden, zu deren Bearbeitung Fremdsprachenkenntnisse in fast beliebiger Zahl vorausgesetzt wurden. Um es kurz zu machen mit dem Anekdotischen: Ich wurde in den Kreis gleichsam aufgenommen und erfuhr seitdem jede nur denkbare Förderung durch den keineswegs abweisenden Professor. Zudem stellte sich später heraus, dass hier keineswegs ‚esoterisches‘ Wissen, nur Eingeweihten verständlich, vermittelt wurde, dass vielmehr der Lehrer Lanczkowski mit großer Selbstverständlichkeit davon ausging, dass sowohl sein großes wie auch unser kleines Wissen auch breiteren Kreisen von Interessierten zugänglich gemacht werden sollte. So ermunterte er seine Schüler, es seinem Vorbild gleichzutun und beispielsweise Volkshochschulkurse anzubieten oder gemeinverständliche Artikel in den damaligen Enzyklopädien zu verfassen, um so das Wissen über Religion und Religionen auf breiter Ebene zu mehren.

Über Lanczkowskis wissenschaftlichen Werdegang ist erstaunlich wenig bekannt, selbst der Beginn seines Wirkens in Heidelberg lässt sich nur bruchstückhaft rekonstruieren. Am 18. Mai 1917 in Kassel geboren, studierte Lanczkowski seit dem Abitur 1937 in Marburg Religionsgeschichte, Orientalistik, Evangelische Theologie, Philosophie, Indologie und Tibetologie. Später wurde Friedrich Heiler sein wichtigster Lehrer. Nach Kriegsdienst und Kriegsgefangenschaft wurde er 1947 in Marburg zum Dr. phil. promoviert. 1960 habilitierte er sich an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg mit einer ägyptologischen Habilitationsschrift über *Altägyptische[n] Prophetismus*¹ (1960) und erhielt die ve-

nia legendi für das Fach Religionsgeschichte, dem er auch seine Antrittsvorlesung (am 17.02.1960) mit dem Titel *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*² widmete. Warum er zum Privatdozenten für Religionsgeschichte ernannt wurde und nicht für Ägyptologie ist nicht mehr zu klären; er selbst hat sich nie dazu geäußert. 1967 wurde er zum außerplanmäßigen Professor ernannt. Nach seiner Emeritierung 1982 übernahm er nach Werner Kohlers Tod 1984 für einige Semester die Lehrstuhlvertretung in Mainz im Fach Religions- und Missionswissenschaft; außerdem lehrte er noch für zwei Jahre in München auf dem Romano-Guardini-Lehrstuhl für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie.

Seine Lehre spiegelt sich zum großen Teil in seiner umfangreichen Bibliographie. Neben der wahrhaft enzyklopädischen Behandlung der ‚großen‘ Religionen lehrte er v. a. altamerikanische Philologie, in erster Linie die der sog. ‚Hochkulturen‘ der Azteken, Maya und Inka, verbunden mit Sprach- und Übersetzungsübungen der jeweiligen indigenen Sprachen, soweit sie schriftlich dokumentiert waren. Ein weiterer Schwerpunkt lag auf der Beobachtung und Erforschung der zeitgenössischen Religionsgeschichte, die v. a. auch im Entstehen und in der wachsenden Relevanz der damals „neu“ genannten Religionen zu erkennen war. Sein Augenmerk richtete sich bei allen Gegenständen der universellen Religionsgeschichte auf die Erforschung textlich verfasster Quellen. – Dem der Religionswissenschaft häufig gemachten Vorwurf des Generalistentums und des Dilettantismus begegnete er stets mit einer möglichst viele Quellenbereiche erschließenden historisch-philologischen Arbeitsweise. Er war nicht nur kompetent in den klassischen religionserschließenden Sprachen, sondern auch in den Sprachen der wichtigsten Religionsforscher seiner Zeit. Neben die fast selbstverständliche Beherrschung des Englischen, Französischen, Italienischen und Spanischen trat die des Schwedischen, Dänischen und Niederländischen. Auf der anderen Seite hat Lanczkowski immer wieder betont, dass Religionswissenschaft nicht lediglich als die Summe zahlreicher Einzelphilologien aufgefasst werden dürfe; so,

als könnte sie gleichsam nebenbei von den philologischen Wissenschaften exhaustiv betrieben werden. Vielmehr war er zeitlebens bemüht, einen Religionsbegriff zu schärfen, der der Vielfalt der Religionen einerseits gerecht werden könnte, wie er auch andererseits in der Lage sein sollte, den ‚Wald‘ trotz der vielen ‚Bäume‘ in den Blick zu nehmen. Angesichts dieser Spannung zwischen dem einen Oberbegriff und den einzelnen religionsgeschichtlichen Sachverhalten, die sicher bis heute jeden Religionswissenschaftler umtreibt, kommt er zu einer Begriffsbestimmung, die er – nach einem kurzen Referat der bekannten Etymologisierungen des Begriffs „religio“ durch Cicero und Laktanz, deren Bekenntnischarakter er wie nebenbei herausstellt – für sich bündig so beschreibt: „Weiter als die zur Begriffsbestimmung oft herangezogenen und daher auch hier referierten Etymologisierungen führen Beobachtungen, die der Frage nach Gemeinsamkeiten nachgehen, welche allein es erlauben, von Religion und Religionen zu reden. Diese Beobachtungen lassen Religion in ihren zahlreichen historischen Erscheinungsformen jeweils als *ein unableitbares Urphänomen* (Hervorhebung G.L.) erscheinen. Religion ist selbst nicht durch eine außer ihr stehende Größe bedingt, prägt aber ihrerseits Lebensführung und Kultur ihrer Bekenner. Sie verbindet mit dem, was aller Weltlichkeit enthoben ist, mit der Transzendenz, mit Gott oder mit den Göttern, denen sie in Anbetung, in ethischer Lebensgestaltung und kultischer Handlung Verehrung entgegenbringt.“³ Damit sind verschiedene Positionen umschrieben, die er durchaus auch mit kämpferischer Rhetorik vertrat. So wandte er sich zeitlebens gegen jegliche Form von Reduktionismus („Religion ist nichts als...“) wie auch gegen Versuche, Religion aus anderen Tatbeständen (z. B. aus von der Psychologie, der Soziologie, der Philosophie oder der Hirnforschung erhobenen) kausal abzuleiten. Damit verbunden ist eine Absage an jede Form von Vereinfachung, die er in manchen religionsdefinierenden Sätzen entdeckte und deren ‚Merkversartigkeit‘ er verspottete. Er wollte Religion und Religionen in diesem klassischen Sinn nicht erklären, sondern spezifisch religiöse Äußerungen verstehen. Desgleichen, auch dies

wird mit diesen Sätzen deutlich, verwarf er jeden Versuch einer Religionskritik, die den kritisierten Gegenstand – zu meist ja reduktionistisch – auflöst. Und schließlich, damit ist auch diese seine kurze Begriffsbestimmung nicht frei von Bekenntnishafte m, steht die Bindung und Beziehung zum ‚Außerweltlichen‘ im Mittelpunkt seines Religionsverständnisses. Die mit dieser Zirkularität aufscheinenden Aporien hat er mit Eifer und mit Leidenschaft in seinen zahlreichen Werken zur Religionsgeschichte und zur Religionswissenschaft zu überwinden getrachtet.

Lanczkowski hat neben religionsgeschichtlichen Werken, insbesondere zur altamerikanischen Religion und Kultur⁴ auch Nachschlagewerke verfasst⁵. Die unter dem Titel *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (1974)⁶ von ihm zusammengestellte und herausgegebene Textsammlung vereint diejenigen Beiträge zur Religionswissenschaft des 20. Jh., die seinem Verständnis nach am besten zum Ausdruck bringen, was Religion sei, welche methodischen Zugänge die angemessenen seien und was Religionswissenschaft eben nicht sein sollte. Aus der Fülle weiterer Publikationen sei schließlich ein außerordentlich wichtiger Beitrag herausgehoben, nämlich die Monographie *Begegnung und Wandel der Religionen* (1971)⁷ – ein Titel der ursprünglich „Pluralismus der Religionen“ heißen sollte und der eine systematisch äußerst ergiebige Erforschung derjenigen Prozesse enthält, die auf die eine oder andere Weise den Umgang von Menschen mit der Erkenntnis von der Pluralität von Religionen zum Anlass hatten. Hier bereits sind Reaktionstypen benannt und beschrieben, die in der späteren Synkretismusforschung thematisiert wurden.

Seit der berühmten Rektoratsrede von 1901, mit der Adolf von Harnack historisch folgenreich einer von der christlichen (ev.) Theologie unabhängigen Religionswissenschaft eine Absage erteilte⁸, sind über hundert Jahre vergangen; erst 2010 hat der Wissenschaftsrat in seinen Empfehlungen die universitäre Etablierung und Förderung einer solchen Religionswissenschaft dringend angemahnt. Lanczkowski wirkte gleichsam in der Mitte zwischen diesen Polen, zwischen

denen ein Jahrhundert der Auseinandersetzung um die Religionswissenschaft lag. Seine Leistung muss gewürdigt werden vor dem Hintergrund einer zu seiner Zeit noch umstrittenen und noch lange nicht selbstverständlichen Anerkennung seines Fachs.



Foto: Universitätsarchiv,
Universität Heidelberg

1 Lanczkowski, Günther (1960): *Altägyptischer Prophetismus*, Wiesbaden.

2 Vgl. Lanczkowski, Günther (1965): *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*, Tübingen.

3 Lanczkowski, Günther (1972): „Vorwort“, in: ders. (Hg.): *Geschichte der nichtchristlichen Religionen*, Frankfurt.

4 Vgl. z. B. Lanczkowski, Günther (1970): *Aztekische Sprache und Überlieferung*, Berlin u. a., ders. (1984): *Götter und Menschen im alten Mexiko*, Olten / Freiburg, ders. (1989): *Die Religionen der Azteken, Maya und Inka*, Darmstadt.

5 Vgl. z. B. das erwähnte Fischer-Lexikon (Lanczkowski, Günther (1972): *Geschichte der nichtchristlichen Religionen*, Frankfurt), das Lexikon *Die neuen Religionen* (Frankfurt 1974) sowie den Schülerduden *Die Religionen* (Mannheim 1977).

6 Lanczkowski, Günther (Hg.) (1974): *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt.

7 Lanczkowski, Günther (1971): *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf.

8 Harnack, Adolf von (1904): „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die Allgemeine Religionsgeschichte“, in: ders.: *Reden und Aufsätze* II,1, Gießen, S. 160-178.

Religionswissenschaft im Museum

Anmerkungen zur Erschließung eines neuen Forschungsfeldes

Peter J. Bräunlein

In einem Museum Religionen auszustellen ist keine einfache Aufgabe. Religion auszustellen ist eine ganz besondere Herausforderung. Das Bewusstsein für diese Herausforderung hat sich erst in jüngster Zeit entwickelt. Allzu lange weckte der Gegenstand Religion, gleich ob im Singular oder Plural, bei Ausstellungsmachern durchaus kein gesteigertes Problembewusstsein. Häufig wurde Religion recht umstandslos in Kunst verwandelt. So zu besichtigen in Museen für indische, ägyptische oder islamische Kunst. Oder Religion wurde auf Ritual und Magie reduziert, wie etwa in (älteren) Völkerkundemuseen, oder der Exotik fremder Kulturen (oder Kulturepochen) zugeordnet. In Ausstellungen wie etwa *Die faszinierende Welt der Azteken* (2003/04), *Tutanchamun – Sein Grab und die Schätze* (2009 / 2015)¹ oder *Hexenwahn – Ängste der Neuzeit* (2002)² stehen durchweg einzelne Religionen im Zentrum, doch die museale Darstellung folgt den Mustern der Kulturgeschichte nicht der Religionsgeschichte. Durchgehend zugrundegelegt ist zudem ein recht schlichter Religionsbegriff. Religion ist demnach der ‚Glaube an‘ einen Gott, wie im Christentum oder an viele Götter, wie in der Antike, oder an Geister und Dämonen, wie (vermutlich) in Afrika (und im Mittelalter). Man mag einwenden, dass der Streit um Religionsdefinitionen eine lange Tradition hat, dass die Verhältnisbestimmung von Religion zu Kultur Teil der Fachdiskussion ist und dass zudem gute Gründe dafür sprechen, Religion im Rahmen von Kulturgeschichte zu verhandeln. Dieser Argumentationsgang setzt jedoch bereits einen reflektierten Umgang mit den Schlüsselkategorien Kultur und Religion voraus. Ein solcher, behaupte ich, fehlte im musealen Gehäuse bis vor kurzem.

Dies änderte sich erst als in der breiten Öffentlichkeit westlicher Gesellschaften Religion als massives Problem wahrge-

nommen wurde. Auslöser war religiös codierte Gewalt: Die Zunahme von Selbstmordattentaten im Nahen Osten seit den 1980er Jahren, die Fatwa gegen Salman Rushdie im Februar 1989, schließlich das Ereignis des 11. September 2001, das sich als kollektives Trauma eingeschrieben hat.

Das Common Sense-Verständnis dessen, was Religion ist, ist seither massiv irritiert. Politik und Religion sind doch völlig getrennte Bereiche, dachten die Meisten. Echte Religion sei nicht mit Gewalt vereinbar, sei Privatangelegenheit und auf Innerlichkeit beschränkt. Religion diene dem Guten und Wahren, sei Sache des ‚lieben‘ Gottes, von dem im Religionsunterricht doch so anrührend erzählt wird. Diese zutiefst christlich geprägte Vorstellung von Religion, die im bürgerlichen Milieu der europäischen Moderne entsteht, wird in zahllosen Talk-Shows, Experteninterviews und Feuilletonartikeln bestätigt. Entlang der Frage, was der ‚wirkliche‘ Islam (spirituell, tolerant, moralstiftend) und was der ‚falsche‘ (politisch, intolerant, gewaltbejahend) ist, wird eine grundsätzliche Unterscheidung festgeschrieben: die Unterscheidung von ‚wahrer‘ / ‚authentischer‘ / ‚echter‘ und ‚falscher‘ Religion. Über TV taugliche Debattier-Rituale scheint sich zudem die Vermutung zu bestätigen, dass es ‚den‘ Islam und ‚das‘ Christentum auch tatsächlich gibt, auch wenn dazu nie Einigung erzielt wird.

Das öffentliche Rasonieren über den Gegenstand Religion ist fortwährend begleitet von massenmedialem Hintergrundrauschen. Bilder mit kalkulierter Schockwirkung liefern eigene, machtvollere Argumente: ein deutscher Gotteskrieger in Syrien, der grinsend den abgeschlagenen Kopf seines getöteten Feindes vor die Kamera hält, explodierende Militärfahrzeuge und triumphierende „Allahu Akbar“-Rufe in Afghanistan, eifernde salafistische Prediger in Dinslaken, ein

entführter Journalist, der stammelnd eine letzte Nachricht verliest und danach geköpft wird, irgendwo im Irak ...

Derlei Szenen von ‚religion in practice‘ wirken als emotionale Schlüsselreize, die mit rationalen Religionsdiskursen kollidieren. Solchen Bildern, ebenso wie den ihnen anhaftenden Affekten, entkommt kaum einer.

Anders ausgedrückt, jenseits des Seminarraums ist Religion eine hochemotionale Angelegenheit, die provoziert und polarisiert. Der Gegenstand Religion hat jegliche Unschuld verloren und ist zweifelsohne zum Gegenpol des Ideals „kommunikativer Vernunft“ (Habermas)³ geraten. Der globale Konflikt mit dem politischen Islam wird zum Testfall für das generelle Nachdenken über Religion zu Beginn des 21. Jh. Was für die einen als beschaulich-feierliche Innenausstattung des bürgerlichen Individuums gilt, von anderen als vernebelnde Ideologie oder auch nur als überholtes Relikt des Irrationalismus kritisiert wird, zeigt nun eine erschreckende Seite. Das geläufige Bild von Religion als ‚Opium des Volkes‘ nimmt sich allzu harmlos aus. Aus den aktuellen Tagesnachrichten ist zu ersehen: Religion wirkt alles andere als sedierend. Nicht Opium, sondern Dynamit wäre das zeitgemäße Bild.

Dies vorausgesetzt, kann die religionswissenschaftliche Entdeckung von Religion im Museum auch als ‚September-11-Effekt‘ verrechnet werden. Was Religion ist und darf, welche religiöse Autorität in wessen Namen spricht, welche Darstellung angemessen (oder falsch) und welchem Urteil Gehör zu schenken ist – all diese Fragen sind Teil der erregten Debatte um Religion, Politik und Gewalt, die nicht nur in der Medienöffentlichkeit ausgetragen wird, sondern auch in Museumsräumen wiederholt. Museumsräume, nicht selten als „Deponien zur exemplarischen Aufbewahrung von zivilisatorischem Sondermüll“⁴ (Sloterdijk) genutzt, können u.U. zu Orten gesellschaftlicher Debatten werden, oder gar als „Schulen des Befremdens“⁵ dienen, in denen das Eigene nicht reproduziert, sondern kritisch hinterfragt wird. Wer auf diese Weise Repräsentation und Rezeption von Religionen

und Religion im Museum untersucht, bezieht Stellung in der politischen Arena.

Die massive Problematisierung von Religion im öffentlichen Diskurs konnte nicht ohne Folgen für die wissenschaftliche Religionsforschung bleiben. Es ist daher kein Zufall, dass das wissenschaftliche Interesse und die Sensibilisierung für museal aufbereitete Religion in eine Zeit fällt, in der die akademische Religionswissenschaft sich selbst neu entdeckt. Bezeichnend dafür ist das gesteigerte Bemühen um Selbstreflexion: Wer spricht, mit welcher Absicht und von welchem Standort aus über Religion? Derlei Nachfragen beinhalten das Nachzeichnen fachwissenschaftlicher Traditionslinien, die die (protestantisch) christliche Durchdringung der Disziplin deutlich machen und überdies die Spuren von Imperialismus und Kolonialismus aufdecken. Das begriffliche Inventar der Religionswissenschaft steht damit auf dem Prüfstand. Problematisiert werden Gegenüberstellungen von ‚heilig‘ und ‚profan‘, ‚Hochreligion‘ und ‚Volksreligion‘, Glauben und Handeln. Immer verdächtiger erscheint vielen die Kategorie ‚das Heilige‘. Am Beispiel ‚Hinduismus‘ wird der Konstruktcharakter religionswissenschaftlicher Systematik offengelegt, und hinterfragt werden die analytische Tiefenschärfe und Brauchbarkeit von Singular-Begriffen wie ‚das‘ Christentum und ‚der‘ Islam. Das alte, ungelöste Problem einer angemessenen Definition des Gegenstandes ‚Religion‘ bewegt die Gemüter mit neuer Leidenschaft.

Eine kritische Generation von ReligionswissenschaftlerInnen entdeckt mittlerweile ihre Disziplin als Kulturwissenschaft, die sich von ihrer bisherigen Rolle als Hilfsdisziplin christlicher Theologien verabschiedet. Die Suche nach einem überzeitlichen ‚Wesen‘ von Religion weicht einer Perspektive, die die Parameter Kultur und Gesellschaft, Kommunikation und soziales Handeln einrechnet. Das Bewusstsein wächst, dass die Religionswissenschaft nicht mit festumrissenen Gegenständen befasst ist, sondern aufgrund ihrer Deutungsmacht selbst auf diese Gegenstände zurückwirkt und zur religionshistorischen Sinnbildung beiträgt. Anders ausgedrückt: Religion ist auch das Produkt dieser Wissenschaft. Überdies:

Wissenschaftliches Wissen lässt sich nicht von kollektiven Imaginationen und Sehnsüchten ablösen, ist dem Zeitgeist unterworfen und in politische Machtfelder eingespannt. Selbstreflexion, das Nachdenken über Perspektivität und Begrifflichkeiten, ist somit nicht nur wissenschaftlich unabdingbar, sondern auch gesellschaftlicher Eigenverantwortung geschuldet.

Mit der Öffnung hin zu kulturwissenschaftlichen Theorien und Methoden geraten zwangsläufig die entsprechenden cultural turns in Blick, die nicht neue Paradigmen setzen, sondern neuen Sichtweisen und Fragestellungen zum Durchbruch verhelfen und zudem den interdisziplinären Dialog einfordern. Entsprechend sind z. B. der performative, postcolonial, translational, spatial oder iconic turn weder ‚kopernikanische Wenden‘ noch bloße Modeerscheinungen. Sie wirken vielmehr als Versuchsanordnungen zur Wissensgenerierung und befördern Transformationen einzelner kulturwissenschaftlicher Disziplinen. Bild und Medien, Körper und Geschlecht, Ritual und Performativität, Raum und Identität, Migration und Diversität – sind Themen und Forschungsfelder, die theoretisch und methodisch nur grenzüberschreitend zu erschließen sind.

Dass ReligionswissenschaftlerInnen seit einigen Jahren vermehrt Museen besuchen, und zwar in forschender Absicht, hat mit einem solchen Turn, genauer dem ‚material turn‘, zu tun. Eingefordert wird eine neue Hinwendung zur Welt der Dinge. Maßgeblich angestoßen von Archäologen und Ethnologen, geht es u. a. darum, ‚durch Dinge zu denken‘. Kritisiert und unterlaufen werden sollen mit dieser Devise das abendländische Denkmuster, das Geist von Materie scheidet und der daran gekoppelte hermeneutische Zwangsreflex, Dinge nur als Container von Zeichen, Symbol, Idee, Repräsentation, Bedeutung gelten zu lassen. Die Religionswissenschaft, die fachliche Identität lange Zeit aus ihrer Expertise über ‚das Heilige‘ schöpfte und ‚das Profane‘ geflissentlich übergang, kannte sich zwar gut aus in der Welt der Ideen und Symbole. Doch aufgrund dieser systematischen Entmaterialisierung des Gegenstandes entwickelte sich kein Interesse

für die objektivierte Seite von Religion. Im Zuge der bereits erwähnten Neuorientierung des Faches wächst das Interesse an gelebter Religion. Die Einsicht macht sich breit, dass Religion nur in materialisierter Form existieren kann. Ohne Architektur, Ritualgerät, Räucherwerk, Gewänder, Götterbilder oder Geld kann eine Religion weder kognitiv noch emotional überzeugen.

Diese Einsicht mag banal erscheinen, für das Selbstbild und die Orientierung der Religionswissenschaft ist sie es keineswegs. Die Abkehr von der Fixierung auf Transzendenzkategorien und mystische Erfahrung hin zu Dingen und den damit verbundenen Praktiken, lässt ‚aisthesis‘, sinnlich-körperliche Wahrnehmung von Religion zu einer Schlüsselkategorie empirischer und theoretischer Forschung werden. In diesem Sinne entwickelt sich die Religionsästhetik zu einer integrativen und impulsgebenden Disziplin innerhalb der Religionswissenschaft, und nicht von ungefähr gehört *Material Religion – The Journal of Objects, Art, and Belief* (seit 2005)⁶ zu einer der erfolgreichsten neuen Fachzeitschriften der vergangenen 10 Jahre.

Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, was ReligionswissenschaftlerInnen in Museen bewegt. In Ausstellungsräumen spiegeln sich exemplarisch viele Themen, die die Religionswissenschaft seit einigen Jahren umtreiben: Körper, Wahrnehmung und Sinne, Bildlichkeit und Materialität, Repräsentation und Deutungsmacht, mediale Vermittlung von Religionen und Religion. Der Museumsraum wird zum Labor mit wechselndem Versuchsaufbau. Geboten ist hier die Möglichkeit, fachwissenschaftliches Wissen öffentlich zu machen, vor allem aber, Selbsterkenntnis zu befördern. Das Museum als öffentlicher Raum, verstanden auch als Arena streitbarer Auseinandersetzung, fordert ReligionswissenschaftlerInnen dazu auf, fachlich Stellung zu beziehen und diese begründet vorzutragen. Wenn es dabei gelingt, die fachinterne Reflexion über Gegenstand, Methoden und Theoriehorizonte nach außen zu vermitteln, ist man dem Ziel der Selbstaufklärung näher gekommen. Ohne die Ambition sowohl populäre wie fachwissenschaftliche Vorannahmen, Gewissheiten und An-

eignungsstrategien im Umgang mit Religion offenzulegen, ist Religionswissenschaft nicht zeitgemäß.

Die Ausstellung *Religion in Ex-Position* ist diesem Ziel der Selbstaufklärung verpflichtet. Im Mittelpunkt steht dabei keine bestimmte Religion, wie etwa Neuheidentum, Schamanismus oder Islam, auch keine umgrenzte Themenstellung, wie etwa Religion im Film. Es geht nicht darum, Faktenwissen aufzubereiten und museal zu präsentieren. Die gewählte Vorgabe ist anspruchsvoller. Die Idee ist, Einblicke in die Arbeit einer Wissenschaft zu bieten. Besucher sind eingeladen, ReligionswissenschaftlerInnen über die Schulter zu schauen und dabei zu lernen, wie wissenschaftliche Aussagen über den ‚Gegenstand‘ Religion entstehen. Gleichzeitig sollen Besucher befähigt werden, eigene Annahmen zu überprüfen und den öffentlichen Diskurs zu diesem Thema kritisch zu hinterfragen. Dieses Unterfangen ist mit dem Wagnis verbunden, Erwartungen zu enttäuschen. Erwartet werden Aussagen nach dem Schema: „Die Religionswissenschaft hat herausgefunden, dass ...“ Geliefert werden stattdessen jede Menge Fragen. Das mag auf den ersten Blick unbefriedigend sein. Doch genau hier liegt die Stärke des religionswissenschaftlichen Erkenntnisvorgangs. Über die Strategie des systematischen (Hinter-)Fragens werden Problemfelder identifiziert, Wissensfelder kartographiert und zudem Erkenntnismöglichkeiten und Grenzen der Religionswissenschaft transparent gemacht. Den Heidelberger Studierenden des Instituts für Religionswissenschaft ist für die Konzeption und Umsetzung der Ausstellung *Religion in Ex-Position* zu danken. Das Wagnis hat sich gelohnt.

1 <http://www.tut-ausstellung.com/de/muenchen/die-grosse-tutanachamun-erlebnis-ausstellung.html>.

2 <http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/hexenwahn/>.

3 Vgl. Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Kapitel 11.

4 Sloterdijk, Peter (2007): „Museum – Schule des Befremdens“, in: ders.: *Der ästhetische Imperativ: Schriften zur Kunst*, Hamburg, S. 369f.

5 Vgl. ebd.

6 <http://www.ingentaconnect.com/content/bloomsbury/mar>.

„Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“¹

Individuelle Religiosität in qualitativer Perspektive

Simone Heidbrink & Sinje Krause

*Das ist alles recht schön und gut;
Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
Nur mit ein bißchen andern Worten.
Margarete*

*Es sagen’s allerorten
Alle Herzen unter dem himmlischen Tage,
Jedes in seiner Sprache;
Warum nicht ich in der meinen?
Faust²*

Im hier zitierten Dialog zur religiösen Verfasstheit des Hauptprotagonisten Heinrich Faust, der sich im Anschluss an die allseits bekannte „Gretchenfrage“³ entspinnt, lässt Goethe⁴ Themen anklingen, die aktueller nicht sein könnten, wenn man die rezente religiöse Topographie Deutschlands in den Blick nimmt. Hier wird nämlich ein Sachverhalt auf den Punkt gebracht, der sich – als neues Forschungsparadigma der Religionswissenschaft – erst in den letzten 20 Jahren zu etablieren begann.

Während nämlich die Mitgliedszahlen etablierter religiöser Institutionen, insbesondere der großen christlichen Kirchen, dramatisch schrumpfen, ist Religion nach wie vor – ungebrochen – für viele (wenn nicht die meisten) Menschen ein Thema! Insofern kann keinesfalls vorschnell vom Verschwinden von Religion(en) oder gar einer allgemeinen Tendenz zum Atheismus gesprochen werden! Tatsächlich haben sich vor allem die soziokulturellen und institutionellen Kontexte von Religion geändert. Der schwindenden Bindung an religiöse Institutionen gegenüber steht eine zunehmende Individualisierung und Privatisierung religiöser Sinnstiftungsangebo-

te sowie deren Globalisierung und wachsende Marktorientierung.⁵

Die Religionsforschung reagiert auf diese Entwicklung mit einer folgenreichen Fokusverschiebung weg von einer systemischen und hin zu individuellen und personalen Perspektive auf Religion und Religiosität. Dieser Paradigmenwechsel wird insbesondere im Diskurs Heidelberger Religionswissenschaft als „Individualreligiosität“ bzw. „Religionsdynamik“ bezeichnet.⁶ Während die Religionsforschung lange Zeit (in Anlehnung an traditionelle christlich-theologische Zugangsweisen) Religionen als in sich geschlossene und kohärente Systeme verstanden und die Ansichten von Einzelnen als ‚implizit‘ oder ‚volksreligiös‘ abgetan oder sogar als ‚Ketzeri‘ verurteilt hatte, rückt nun der einzelne religiöse Mensch als ‚Akteur‘ in den Blickwinkel der Wissenschaft.⁷ Vermeintlich in sich geschlossene religiöse Systeme (etwa ‚die katholische Kirche‘) zerfallen, wenn man diesen Ansatz ernst nimmt und konsequent auch auf ‚religiöse Experten‘ und Funktionsträger anwendet, in eine Vielzahl von Einzelpositionen und -meinungen, die sich mitunter sogar widersprechen können.

Konsens kann in einem solchen Verständnis nur als Ergebnis akteursseitiger 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.“¹⁸

Insbesondere der Marktorientierung von Religion(en) kommt dabei eine wichtige Bedeutung zu. Der ‚Markt der Religionen‘⁹ hat nämlich – im Sinne eines großen ‚Weltanschauungs-Supermarkts‘ nach den Gesetzen von Angebot und Nachfrage – eine schier unüberschaubare Anzahl an religiösen Glaubensvorstellungen und -praktiken im Angebot (querbeet zwischen ‚Kirche‘¹⁰ und Populärkultur¹¹), aus denen Akteure nach ihren Wünschen und Bedürfnissen auswählen können. Was sie dabei in ihren ‚Einkaufskorb‘ legen, sind meist keine vollständigen Glaubens- ‚Systeme‘, sondern Elemente und Traditionsbausteine aus allen möglichen (mitunter aus dem Blickwinkel religiöser Spezialisten sogar sich widersprechenden) religiösen Kontexten, Zeiten und Kulturräumen. Diese Bausteine werden von den religiösen Akteuren dann in kreativer Eigenleistung zu subjektiv kohärenten Sinndeutungen zusammengefügt.

Rezente Religionswissenschaft untersucht also individuelle Rezeptions-, Konstruktions-, Transfer- und Synthetisierungsprozesse religiöser Inhalte und Überzeugungen. Religionsforscher versuchen zu rekonstruieren und nachzuzeichnen, welche religiösen Elemente und Versatzstücke sich einzelne

Akteure aus dem Angebot des ‚religiösen Marktes‘ auswählen, wie sie diese verstehen und interpretieren, wie sie sie in ihre Lebenswirklichkeit übertragen, integrieren und sinnvoll miteinander verbinden. Das Ergebnis ist eine Art religiöses „Patchwork“¹², welches die Akteure in einem Vorgang kreativen ‚Sinnbastelns‘¹³ zusammenfügen. Die Soziologen Ronald Hitzler und Anne Honer sprechen in diesem Zusammenhang von Akteuren als ‚Bastelexistenzen‘, die sie wie folgt charakterisieren:

„Das individuelle Sinnbasteln des individualisierten Menschen hat – gelingenderweise – folglich stets etwas von einem Patchwork bzw. von einer Collage, von jenem ästhetisch-technischen Verfahren also, diverse Sujets zu einem neuen Assoziationsraum zusammenzuschließen. Es ist die mehr oder weniger – meist weniger – originelle Verarbeitung von vorgefertigten Sinn-Elementen zu einem Sinn-Ganzen, das unter anderem und vor allem das eigene Dasein ‚erklärt‘.“¹⁴

Die Metapher des ‚Bastelns‘ ist – in Abgrenzung zum geplanten(re)n und reflektiert(er)en Vorgang des ‚Konstruierens‘ – hier ganz bewusst gewählt und wird von letzterem wie folgt abgegrenzt:

„‚Basteln‘ (...) meint ein Gelegenheitstun aus quasi ‚privaten‘ Motiven, ein durchaus zwischen Dilettantismus und Genialität changierendes Werkeln und Wirken. Sinnbasteleien im hier gemeinten Verstande bezeichnen mithin all jene kleinen, alltäglichen Unternehmungen des individualisierten Menschen, unter, zwischen und am Rande der großen gesellschaftlichen Weltdeutungsprozeduren – und im ständigen, entsprechend den je subjektiven Relevanzen oft ganz selektiven Rekurs auf diese – sein eigenes Leben zu bewältigen. Der Sinnbastler ist mithin ein Akteur, ‚der zumeist Mittel verwendet, die im Vergleich zu denen des Fachmannes abwegig sind‘, der aber gleichwohl über eine hohe pragmatische Kompetenz im Bewältigen problematischer Situationen verfügt; kurz: der sich typischerweise zu helfen weiß. Er handelt in aller Regel (bei weitem) nicht so syste-

matisch, so reflektiert, so konzeptionell wie ein professioneller Sinn-Konstrukteur, d. h. wie ein Erzeuger, Bewahrer, Verteidiger großer symbolischer Sinnwelten. Aber er weiß typischerweise z. B. über die je aktuellen Lebenssinn- und Lebensstil-Angebote – insbesondere qua Medien – im großen und ganzen Bescheid; gut genug jedenfalls, um tun zu können, wozu er ohnehin gezwungen ist: zwischen den Angeboten zu wählen, sich sein individuelles (...) Lebensstil-Paket zusammenzustellen bzw. sich zwischen den vor- und zuhandenen Alternativen (stets: bis auf weiteres) zugunsten einer Sinn-Heimat zu entscheiden.“¹⁵

Diese ‚Sinnbasteleien‘ sind zu keiner Zeit festgefügt und unveränderlich, sondern fluide Konstruktionen, die bei Bedarf jederzeit aufgebrochen und modifiziert werden können. Die Religionsforscher Winfried Gebhardt, Martin Engelbrecht und Christoph Bochinger prägten dafür die Metapher des „spirituellen Wanderers“¹⁶, der sich ‚auf seinem (religiösen / spirituellen) Weg‘ und eben (noch) nicht am Ziel befindet¹⁷.

„Der Weg des ‚Wanderers‘ führt also immer hin zu einer höheren, überindividuellen Wirklichkeit. Dementsprechend wird der ‚eigene Weg‘ auch eher als ein ‚Auffinden‘ und nie als subjektiver Konstruktionsvorgang bezeichnet, beschreibt also aus der subjektiven Sicht der Betroffenen keinen Bildungsprozess, sondern einen Prozess des ‚individuellen Reifens‘.“¹⁸

Der prozesshafte und fluide Charakter des „spirituellen Wanderers“, den Gebhardt, Engelbrecht und Bochinger, zum „Idealtypus spätmoderner Religiosität“¹⁹ postulieren, deckt sich mit den Ergebnissen rezenter Identitätsforschung. Diese widmet sich zunehmend der Frage, wie sich Akteure in ihrem Selbstverständnis in einer sich stetig wandelnden Welt versichern, es schaffen, sich im Spannungsfeld von Enttraditionalisierung, dem Aufbrechen soziokultureller Normierungen und der Vielzahl von Wahlmöglichkeiten zu verorten und für sich selbst dabei Sinn und Kohärenz zu entwerfen.²⁰ Dabei wird von der Idee, es gäbe einen festen Wesenskern, der sich im Laufe des Lebens bzw. im Zuge des Erwachsenwerdens

herausbildet, Abstand genommen zugunsten der Annahme, Identitätsbildung, -arbeit und -management dauere die gesamte Lebenszeit an.²¹

„Schon eigene Alltagserfahrungen stützten die Vermutung, dass von den einzelnen Personen eine hohe Eigenleistung bei diesem Prozess der konstruktiven Selbstverortung zu erbringen ist. Sie müssen Erfahrungsfragmente in einen für sie sinnhaften Zusammenhang bringen. Diese individuelle Verknüpfungsarbeit nennen wir ‚Identitätsarbeit‘, und wir haben ihre Typik mit der Metapher vom ‚Patchwork‘ auszudrücken versucht. (...) Wir wollten mit ihm die Aufmerksamkeit auf die aktive und oft sehr kreative Eigenleistung der Subjekte bei der Arbeit an ihrer Identität richten. Das kann in seiner spezifischen Ästhetik farbig und bunt erscheinen, und einige dieser Produkte können Bewunderung und Faszination auslösen. Aber gerade dann interessiert die Frage nach dem Herstellungsprozess dieses Produkts. Mit welchen Identitätsmaterialien ist gearbeitet worden, und über welche Konstruktionsfähigkeiten verfügt ein Subjekt, das ein spezifisches Identitätspatchwork kreiert hat?“²²

Wie laufen nun in der Praxis individuelle Patchworkprozesse im Hinblick auf religiöse Identitätsbildung bzw. spirituelles Identitätsmanagement ab? Welche Überlegungen tragen bei Akteuren zur Konstruktion ihrer persönlichen Weltanschauung bei? Und welche konkreten Orte, Praktiken bzw. Gegenstände werden (quasi als ‚Katalysatoren‘) an den Schnittstellen zwischen Sinnstiftung und Lebenswelt benannt? Solche Erkenntnisse können nur mittels qualitativer Sozialforschung (etwa durch Interviews) erhoben werden und haben schon deshalb einen begrenzten Gültigkeitshorizont und keinen Anspruch auf Repräsentativität. Ungeachtet dessen lassen sich durch solche Befragungen spannende Rückschlüsse auf rezente Religiosität ziehen.

Im Kontext der Ausstellung *Religion in Ex-Position* wurden Akteure um die Leihgabe von Gegenständen gebeten, die für sie ‚religiöse‘ Bedeutung besitzen und nach den dazugehörigen Objektgeschichten, Zuschreibungen und der re-

ligiösen Selbstverortung befragt.²³ Einige der Befragungen werden im Folgenden wiedergegeben, um exemplarisch die große Bandbreite und Vielfalt religiöser Identitäten im Mikrokosmos der Ausstellungsmacher aufzuzeigen und gleichzeitig die (Selbst-)Reflexionsprozesse der Befragten zu verdeutlichen.²⁴

Anna T. (22), Architekturstudentin, evangelisch

Um was für einen Gegenstand handelt es sich?

Um die Broschüre eines Schulgottesdienstes, genauer gesagt, zum 150-jährigen Jubiläum der Hildegardisschule in Bingen. Und ein kleines Stückchen, eine kleine Scheibe von einem Ast.

Inwieweit hat dieser Gegenstand eine religiöse Bedeutung für Sie?

Ich finde gerade die Schulgottesdienste schön, das gemeinsame Singen und das Gefühl der Gemeinschaft als Schule, und dann gerade in so einer großen Kirche.

Wie würden Sie beschreiben, was Religion für Sie ist?

Also für mich persönlich im Alltag habe ich jetzt nicht so viel mit Religion zu tun, außer vielleicht in Gebeten zu Gott und wenn man das jetzt ein bisschen ausweitet mit Glücksbringern, so ein bisschen Aberglaube. Ich glaube, das ist für jeden unterschiedlich und das kann in unterschiedlichsten Arten und Weisen passieren. Ob man jetzt an einen Gott glaubt oder an Dinge oder an Personen.

Ines H. (39), selbständige Onlineshop- und Standbetreiberin auf Mittelaltermärkten, bekennt sich zu Asatru, einer rezenten neuheidnischen Strömung

Um was für einen Gegenstand handelt es sich?

Das ist ein Thorshammer, nachempfunden aus Salzteig. Normalerweise wird er als Anhänger getragen, aber diesen in Form von Salzteig kann man auch für religiöse Zwecke, zu Ritualen oder Festen und Feiern verwenden.

Inwieweit hat dieser Gegenstand eine religiöse Bedeutung für Sie?

Der Thorshammer an sich ist das Symbol für das germanische Heidentum schlechthin. Es hat sich aus der Steinzeit heraus von einer Donarkeule entwickelt. Bis in der Bronzezeit war es ein Axtamulett und ab der Eisenzeit wurde es als Thorshammer getragen und ist Symbol des Gottes Thor, der die Menschen vor den chaotischen, zerstörerischen Kräften der Riesen schützt. Es symbolisiert die Verbundenheit mit den Göttern, dass sie uns Menschen schützen und sie schenken dem Träger Fruchtbarkeit und auch den Schutz der Götter.

Wie würden Sie beschreiben, was Religion für Sie ist?

Religion für mich ist im Grunde die Ausübung meiner persönlichen Lebensanschauung. Wie ich in der Gemeinschaft diese Religion ausübe, diesen germanischen Glauben, ist im Endeffekt das: Wir feiern, wir leben mit der Natur. Wir schützen die Natur, wir leben in der Natur, wir sind aus der Natur und wir sind mit der Natur eins. Das ist im Endeffekt unsere Form der religiösen Ausübung.

Merle Z. (34) Case Managerin, versteht ihre Weltanschauung als keltisch und gehört dem ‚Orden der schönen Eiche‘ an

Um was für einen Gegenstand handelt es sich?

Das ist ein Gegenstand, als Amulett gedacht, der von meinem Orden gemacht wurde, dem ‚Orden der schönen Eiche‘. Dieser Anhänger ist aus Holz von der schönen Eiche, einer Pyramideneiche, die Napoleon so bewundert hat, dass er dann von dieser Eiche Samen oder Eicheln genommen hat und die in ganz Europa hat pflanzen lassen. Und aus dem Holz dieser schönen Eiche habe ich einen Anhänger bekommen mit Ogham-Schrift beschriftet.

Inwieweit hat dieser Gegenstand eine religiöse Bedeutung für Sie?

Er verbindet mich mit der Eiche. Das heißt, wenn

ich die Leute aus meinem Orden, die ja über ganz Deutschland verteilt sind, nicht sehen kann, dann hab ich die Möglichkeit mir wenigstens den Anhänger anzusehen oder ihn zu tragen und weiß: Ich bin quasi auf spirituellem Weg mit den Leuten verbunden.

Wie würden Sie beschreiben, was Religion für Sie ist?

Religion kommt ja von dem Wort „religio“, „Rückbezug“ oder „Rückbesinnung auf Inneres“. Und ich denke, das trifft es eigentlich ganz gut. Also, dass man sein Heil oder sein Seelenheil nicht im ‚Außen‘ findet, zum Beispiel über Konsum, oder Ähnliches, sondern, dass man diese Kraft aus sich selbst heraus bekommt.

Roland G. (39), Diplompädagoge, Bildungsreferent, ist offiziell römisch-katholisch, bezeichnet sich selbst jedoch als alltagsreligiösen Agnostiker

Um was für einen Gegenstand handelt es sich?

Es ist ein Stoffbär mit einem St. Pauli-Logo auf dem Bauch und einem St. Pauli-Fan-Schal.

Inwieweit hat dieser Gegenstand eine religiöse Bedeutung für Sie?

Der Gegenstand hat für mich religiöse Bedeutung, weil er mich sehr an meine Fußballleidenschaft und Vereinsleidenschaft für den FC St. Pauli, erinnert. Ich habe ihn zum Beispiel auch meistens, wenn ich hier zu Hause sitze und Fußball höre, dabei in der Hand, weil ich mir davon verspreche (ich weiß nicht, irgendwie ist das so ein Aberglaube-Ding), wenn ich ihn in der Hand habe, dann gewinnt der FC St. Pauli. Meistens nicht, aber öfter, als wenn ich ihn nicht in der Hand habe .

Wie würden Sie beschreiben, was Religion für Sie ist?

Also es ist schwierig, das so in wenigen Sätzen zu tun, aber Religion ist auf jeden Fall etwas, das für mich etwas

mit Emotionalität zu tun hat. Ich glaube, dass es große Emotionen auslöst oder beinhaltet, aber auch etwas, das mit einer gewissen Art von Verbindlichkeit zu tun hat, also, etwas immer Wiederkehrendes. Nichts, was man einmal erlebt, einmal auslebt und sich dann wieder anderen Sachen zuwendet. Es hat etwas damit zu tun, was einen durch das ganze Leben dann irgendwie begleitet, auch wenn es vielleicht nicht wirklich präsent ist. Aber es gibt jetzt keinen Gott, an den ich glaube, also ich glaube eher an so etwas wie einen allgemeinen Sinn. Ich weiß nicht, ob es dafür ein Wort, einen Ausdruck gibt. Also es ist eher die Idee, so eine Idee des Lebens irgendwie. Ein Grundgedanke, eine Hintergrundidee ...

Volker Z. (55), Geologe, definiert sich als Mix aus vielen Religionen, evangelisch-lutherisch geprägt

Um was für einen Gegenstand handelt es sich?

Es ist ein Fundstück vom Strand, also Strandgut. Ein Teil von einer Wurzel, was so ein bisschen aussieht wie ein Hund.

Inwieweit hat dieser Gegenstand eine religiöse Bedeutung für Sie?

Inwieweit er religiöse Bedeutung hat, bin ich mir selber nicht ganz sicher. Beim Durchgehen der Sachen, die mich umgeben, fällt mir auf, dass alles damit zu tun hat, dass es entweder von mir geschaffen ist, von anderen Personen geschaffen ist und, dass es möglichst einfach ist. Dieser Gegenstand verkörpert Einfachheit, Natur, und gleichzeitig, da es ein Stück aus meiner Jugend ist, den ich ganz früh irgendwo am Strand gefunden habe, hat das etwas Vertrautes, hat etwas mit Aufbruch zu tun. Insofern also Sinnbild für viele Dinge, die mich hier so umgeben.

Wie würden Sie beschreiben, was Religion für Sie ist?

Das weiß ich nicht. Kann ich nicht. Weiß ich absolut nicht, beim besten Willen nicht. Religion ist immer

dann ein Thema für mich, wie wahrscheinlich für viele andere auch, wenn man in bestimmten Krisenzeiten ist und das Gefühl hat, man braucht noch etwas, was man sonst so nicht hat. Ansonsten, im normalen Alltag, ist der Fokus immer mehr auf einen selber gerichtet und dann hab ich das Gefühl, Religion ist etwas für andere.

Werner P. (66), beschreibt sich selbst als ‚Medienexperimenter‘, ‚Medienabenteurer‘ und rechnet sich keiner religiösen Verortung zu

Um was für einen Gegenstand handelt es sich?

Das ist Osterwasser. Seit ich Kind bin, geht es Ostermontag morgens zum Sonnenaufgang an eine Quelle und beim Sonnenaufgang wird das Wasser geschöpft. Bis das Wasser im Gefäß ist, darf man an dem Morgen nicht reden, sonst ist es ‚Babbelwasser‘. Meistens habe ich eine spezielle Flasche dafür, und meistens steht es das ganze Jahr nur herum. Es gibt aber Events, wo ich denke: „Au ja!“ Mal bei der ‚Taufe‘, also einer ‚nicht-christlichen Taufe‘ von Kindern von Freunden, wo das einfach nett war, wenn man da etwas Spezielles hat, was man da einsetzen kann.

Inwieweit hat dieser Gegenstand eine religiöse Bedeutung für Sie?

Ich benutze eben lieber den Begriff Spiritualität, weil für mich eine Religion ein in sich geschlossenes System ist, was andere ausschließt. Spiritualität erlebe ich auf eine Art, wenn es darum geht, in Situationen zu kommen, wo man sich wirklich wundern kann, wo man keine Erklärung findet für irgendwas im größeren Ganzen. Wo man sich aber trotzdem freut oder irgendwie Kraft daraus schöpft. Das hat für mich etwas Spirituelles. Und in diesem Falle weiß ich: Das ist ein Brauch, der ist ein paar hundert Jahre alt, da haben viele Menschen wirklich Kraft daraus geschöpft. Und auch ich, also wenn das Jahr um ist, und wir haben das ganze Jahr das Wasser nicht eingesetzt, nehme ich einen Schluck davon.

Wie würden Sie beschreiben, was Religion für Sie ist?

Das übersteigt meine Fähigkeiten, denn wenn es ins Spirituelle geht, ist es für mich eben keine Massenveranstaltung oder irgendein Chef, der oben sagt, was ich zu glauben habe oder zu machen habe, sondern es ist gerade die Umsetzung der sehr individuellen Herzenskräfte eines jeden Individuums.

So fragmentarisch die akteursseitigen Aussagen auch sein mögen – sie lassen dennoch Rückschlüsse auf religiöse Sinnstiftungsprozesse und Einblicke in deren Rezeptions- und Konstruktionsmechanismen zu. Die Bedeutung von Narration(en) und narrativen Mustern, die in den Objektgeschichten nur kurz anklagen, kann in diesem Kontext jedoch nicht genug betont werden. Der Sozialpsychologe Heiner Keupp etwa stellt den engen Zusammenhang von „Identität als Narrationsarbeit“²⁵ heraus, wonach Identitätsbildung vor allem durch das Mittel der Selbstnarration erreicht wird:

„Erzählend organisiert das Subjekt die Vielgestaltigkeit seines Erlebens in einen Verweisungszusammenhang. Die narrativen Strukturen sind keine Eigenschöpfung des Individuums, sondern im sozialen Kontext verankert und von ihm beeinflusst, so dass ihre Genese und ihre Veränderung in einem komplexen Prozess der Konstruktion sozialer Wirklichkeit stattfinden. Insofern präformieren sie die Art und Weise, in der eine Person sich erzählen kann, und damit auch ihr Verständnis von sich selbst.“²⁶

Im Folgenden wird die kurze Objektgeschichte um das „Osterwasser“ des oben bereits eingeführten Werner P. um eine autobiographische Erzählung²⁷ erweitert.

Werner P. ist Jahrgang 1948 und absolvierte eine Kochlehre „mit Auszeichnungen“. Anschließend war er nach eigenen Angaben „sieben Jahre Haschisch-Dealer“ in Heidelberg. Er schreibt und verlegt seit 1971 unter dem Namen „Die Grü-

ne Kraft“²⁸ Bücher und CDs, u. a. auch über Heidelberg. Von der Schallplattenkritik als ‚Pop-Archäologe‘ bezeichnet, dem Trinity-College Dublin als ‚Drug-Historian‘ geehrt und vom Chaos Computer Club zum Ehrenmitglied ernannt, lebt er seit Jahrzehnten „hinter den Bergen“ im Odenwald.²⁹

1948 weigerten sich die Pfarrer im katholischen Meschede im Sauerland, ‚so ein Kind‘ zu taufen: Meine Mutter war evangelisch. Also wurde ich auch zum ‚Protestanten‘, dem einzigen in der ländlichen Grundschule. Dienstags und freitags kam der Pfarrer als Religionslehrer an die Schule.

Ich musste während jener Stunden im Flur stehen und erfuhr irgendwann, dass er meinen Mitschülern predigte: „Wenn ihr brav seid, kommt ihr in den Himmel. Der da hat keine Chance ...“ Das prägte mich. Bis heute lehne ich organisierte Religionen (wie auch Nationen) ab. Grund: sie basieren beide auf Ausschluss aller anderen Menschen.

Warum so ein Fake-Fest wie Weihnachten feiern (Jesus kam doch im März zur Welt), wenn man auch das wahre Lichtfest, die Wintersonnenwende, die längste Nacht des Jahres feiern kann? Denn diese wurde und wird weltweit überall begangen. Dazu braucht es keine Priester. Ein voller Mond scheint (nicht nur mir) überall auf der Erde ... und überall gab und gibt es Menschen, die ihn zu einem Feier-Grund erklären. Dabei kann im Kreis um ein Lagerfeuer mehr ‚Frömmigkeit‘ entstehen, als bei der sonntagmorgendlichen Kirchenpflichtübung inkl. Steuerpflicht.

Ich habe in diesem Leben viel Zeit im Wald verbracht, viel Erkenntnisse durch Psychedelika erlangt und einige Anstöße durch die Begegnung mit besonderen Menschen, wie z. B. traditionellen Hopi-Indianern bekommen. Seit gut 30 Jahren sitzen wir zu jedem vollen Mond im Freundeskreis, oft am Lagerfeuer. Da heben sich manchmal Zeit & Raum auf und man fühlt sich Allen und ALLEM näher ... ein durchaus spirituelles Erleben.

Vor 43 Jahren schrieben wir in den ersten Ausgaben der Publikation Der Grüne Zweig über unsere Ziele: „Unser Ziel ist eher das Himmelreich denn das Schlaraffenland.“ Kollegen nannten ihre Blätter ‚Underground Presse‘, wir behaupteten schmunzelnd, im ‚Overground‘ zu wirken. Der Grüne Zweig³⁰ 71 hieß „Gebete für meine Freunde“ von Rainer Sieber. Rainer hatte anfangs der 70er schon eine Weile in Japan in Zen-Klöstern ‚gesessen‘, gründete in der Marstallstraße das erste Teehaus mit vegetarischer und makrobiotischer Kost – damals der Einstieg in die heutige Naturkost. In seinen humorvollen Gebeten schimmerten immer wieder Weisheiten wie diese durch:

*Ich habe alles
was ich brauche
und
was ich nicht
brauche.
„Was machst Du denn
mit dem, was Du
nicht brauchst?“
„Ich ergänze es ständig ...“*

Seit meiner Kindheit geht es an jedem Ostermontag schweigend zu einer Quelle, um dort etwas Osterwasser abzuzapfen. Besonderes Wasser, das im Laufe des Jahres für Kindstaufen oder andere Ereignisse eingesetzt wird.

Die Spielregeln: Man geht vor Sonnenaufgang stumm zu einer Quelle, wo man zum Sonnenaufgang Wasser schöpft. Keinesfalls darf man vorher sprechen, denn dann wird aus dem Wasser ‚Babbelwasser‘. Nicht einfach, wenn man an der Quelle übernachtet und dann kurz vor Sonnenaufgang der Förster erscheint ... Das Ganze ist eine gute Übung, sich des natürlichen Jahreslaufes bewusst zu bleiben. ‚Mein‘ Osterwasser schöpfe ich aus einer bestimmten, wundervollen Quelle im Odenwald, an der Menschen schon vor langen Zeiten eine Auszeit aus der alltäglichen Hektik nahmen. Irgendwann erbauten dort die

Christen gar eine Kapelle, aber die verfiel wieder ... während die Quelle noch heute sprudelt.

P.S.: Ich habe in der Tat die ganze Bibel gelesen. Das Ergebnis: Ich bastelte aus lauter Bibel-Zitaten ‚Das Böse Bibel-Buch – Sex, Horror & Drogen in der Bibel‘ ...

Die Religionswissenschaftlerin Nadja Miczek weist darauf hin, dass insbesondere biographische Erzählungen Anknüpfungspunkte für die Erforschung der Prozesse und Dynamiken in den Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität bieten.³¹ Dazu führt sie aus:

„Es wird nicht nur deutlich, mit welchen religiösen und rituellen Elementen die Akteure umgehen, sondern oft finden sich auch Begründungen, wie und warum genau diese Elemente ausgewählt und verwendet werden. Neben Rezeptionslinien, die hier mehr oder weniger sichtbar werden können, sind es vor allem Positionierungsprozesse um Autorität und Handlungsmacht, die sich in den Erzählungen nachvollziehen lassen.“³²

Nadja Miczek bezieht ihre Aussagen hauptsächlich auf das von ihr erforschte Material, das vor allem narrative Interviews mit religiösen Webseitenbetreibern aus dem christlich-esoterischen Spektrum umfasst.

Fasst man die Aussagen jedoch weiter, lassen sich auch die ‚großen‘ Narrative der institutionellen Religionen bzw. der dazugehörigen Funktionsträger und ‚religiösen Experten‘ unter diesem Topos verorten, die (wie oben ausgeführt) im Sinne des Forschungsparadigmas einer akteurszentrierten Religionsforschung ebenfalls ihre religiöse Disposition konstruieren und aushandeln. Die Brisanz, die ein solcher Blick etwa auf den derzeitigen Papst beinhalten würde, liegt dabei auf der Hand und bietet spannende Möglichkeiten für zukünftige Religionsforschung.

Ob man durch die ‚Brille‘ der akteurszentrierten Religionsforschung nun religiöse Experten oder religiöse ‚Laien‘ betrachtet (die selbstverständlich gleichzeitig ‚Experten‘ für

ihre ganz persönliche Weltanschauung sind): Es zeigt sich immer wieder, dass die „Gretchenfrage“ bis heute (vielleicht sogar: gerade heute) ihre Aktualität und Bedeutung nicht eingebüßt hat.

Und so geben wir die Frage zurück an Sie, lieber Leser: „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“

1 Goethe, Johann Wolfgang von (1808): *Faust I*, Vers 3415, online verfügbar unter: http://de.wikisource.org/wiki/Faust_-_Der_Trag%C3%B6die_erster_Teil.

2 Ebd., Vers 3459-3465.

3 Die „Gretchenfrage“ bezieht sich auf die Frage von Margarethe bzw. „Gretchen“ an den Hauptprotagonisten Heinrich Faust nach seiner religiösen Disposition. Sie wurde mehrfach auch von Religionswissenschaftlern im Kontext rezenter Religiosität aufgegriffen, z. B. Blume, Michael (2008): „Gretchenfrage – Werden religiöse Frauen unterschätzt? Religiosität und Sexuelle Selektion“, online verfügbar unter: <http://www.scilogs.de/naturdes-glaubens/gretchenfrage-sind-religi-se-frauen-dumm/>.

4 *Faust. Eine Tragödie, Faust. Der Tragödie erster Teil* oder auch nur kurz: *Faust I* von Johann Wolfgang von Goethe wurde 1808 veröffentlicht und gilt als eines der bedeutendsten und meistzitierten Werke der deutschen Literatur.

5 Vgl. z. B. Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt / New York, S. 15 ff.

6 Für eine Unterscheidung sowie Abgrenzung der Positionen vgl. 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. 36f.

7 Vgl. Ahn, Gregor (2006): *Individualreligiosität*. Konzeptpapier im Kontext der Tagung Individualreligiosität und Ritualistik II, 9.-12. November 2006, Heidelberg. Unveröffentlichtes Skript, 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.

8 Heidbrink, Simone, Miczek, Nadja & Radde-Antweiler, Kerstin (2007): *Das Konzept „Individualreligiosität“*. Nicht veröffentlichtes Konzeptpapier, zitiert in ebd., S. 37.

9 Zum religiösen Markt vgl. z. B. Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*, München.

10 Den Einfluss von ‚Kirche(n)‘, kirchlicher Verortung und christlichen Sinnstiftungsangeboten haben u. a. Gebhardt, Engelbrecht und Bochinger nachgewiesen. Vgl. Gebhardt, Winfried, Engelbrecht, Martin & Bochinger, Christoph (2005): „Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 05/2, S. 133-151.

11 Die populärkulturellen Einflüsse auf rezente Religiosität sowohl inhaltlich als auch strukturell (etwa im Hinblick auf mediale Verbreitungsstrategien) hat Hubert Knoblauch untersucht. Vgl. Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt / New York, S. 193 ff.

12 Der Begriff des „Patchwork“ bzw. lässt sich ursprünglich auf den US-amerikanischen Religionssoziologen Robert Wuthnow zurückführen, der den wachsenden religiösen Pluralismus und individuelle religiöse Konstruktionsprozesse in den USA seit den 1960er Jahren untersucht und dafür den Begriff „patchwork religion“ prägte. Denselben Sachverhalt in Europa bezeichnete der französische Sozialwissenschaftler Danièle Hervieu-Léger als „bricolage“ (frz. „basteln“). Vgl. Berger, Peter (2001): „Postscript“, in: Linda Woodhead, Paul Heelas & David Martin (Hg.): *Peter Berger and the Study of Religion*, London / New York, S. 194. Beide Begriffe werden seitdem für die Beschreibung religiöser Individualisierungs- und Subjektivierungstendenzen in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen benutzt.

13 Vgl. Hitzler, Ronald & Honer, Anne (1994): „Bastelexistenz: über subjektive Konsequenzen der Individualisierung“, in: Ulrich Beck & Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): *Risikante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt, S. 310.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Gebhardt, Winfried, Engelbrecht, Martin & Bochsinger, Christoph (2005): „Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 05/2, S. 142.

17 Ebd., S. 145.

18 Ebd., S. 144.

19 Ebd.

20 Keupp, Heiner et al. (Hg.): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek bei Hamburg, S. 9.

21 Vgl. ebd., S. 76ff.

22 Ebd., S. 9f.

23 Die Interviews wurden von Sinje Krause im Mai 2014 durchgeführt und aufgezeichnet. Die Leihgeber haben der (anonymisierten) Veröffentlichung ihrer Aussagen zugestimmt.

24 Es muss betont werden, dass die Befragung ausschließlich zum Sammeln von religionsbiographischen Fragmenten und Objektgeschichten durchgeführt wurde und deshalb nicht den Kriterien einer qualitativen Studie standhalten muss oder möchte. Die Ergebnisse, insbesondere die Verbindung von Religionsbiographie mit Objektgeschichten, erachten die Autorinnen jedoch als interessante und vielsagende Illustration der im Vorfeld diskutierten Thesen.

25 Keupp, Heiner et al. (Hg.): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek bei Hamburg, S. 207ff.

26 Ebd., S. 208.

27 Quelle: E-Mail von Werner P. vom 08. Juli 2014. Aufgrund der im Folgenden zu lesenden Angaben ist die Identität von Werner P. erkennbar. Dies geschah in Absprache und im Sinne des Interviewpartners und betrifft im Kontext der o.g. Interviews ausschließlich seine Person.

28 <http://www.gruenekraft.com/>.

29 Quelle: E-Mail von Werner P. vom 31. August 2014.

30 http://www.gruenekraft.com/grne-zweig-c-1_2.html.

31 Vgl. Miczek, Nadja (2013): *Biographie, Ritual und Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität*, Bielefeld.

32 Ebd., S. 92.

Wie können wir Religionen beschreiben?

Ansätze und Begrifflichkeiten der Religionswissenschaft

Leonardo Ruland

In religionswissenschaftlichen Arbeiten werden Begriffe verwendet und thematisiert, die scheinbar selbstverständlich religiöse Vorkommnisse und Elemente beschreiben. Es wirkt, als gäbe es bestimmte Begriffe, die auf jede Religion und Religionen zu jeder Zeit angewendet werden können. Doch „Grundbegriffe“ in der Religionswissenschaft sind nicht selbstverständlich gegeben. Bedeutungen und Begriffe werden innerhalb der Diskursfelder ausgehandelt. Begriffe bleiben auf in unterschiedlichen zeitlichen und geographischen Kontexten nicht zwingend gleich in ihrer Bedeutung. Was bedeutet das?

Zunächst zum Begriff des Diskurses: Er wurde geprägt durch den französischen Philosophen Michel Foucault (1926-1984), der damit sprachliche Sinnzusammenhänge meinte. Diskursfelder sind Bereiche von Zusammenhängen und Erklärungen, die von jeweils bestimmten Gruppen verwendet werden. Diskurse untersucht Foucault vor allem um zu ermitteln, wer die „Macht“ besitzt den Diskurs zu modifizieren. In diesem Verständnis ist impliziert, dass Diskurse verändert werden; dementsprechend sind auch Begriffe und Bedeutungen, die innerhalb eines Diskurses gebraucht werden, veränderbar. So können in unterschiedlichen Diskursen gleiche Begriffe verschiedene Bedeutungen haben. Zum Beispiel der Begriff „pagan“. In einem frühchristlichen Verständnis dient der Begriff zur Unterscheidung von Christen, die aus dem Judentum konvertiert sind im Gegensatz zu Konvertiten aus anderen Religionen. In neueren christlichen Diskursen dient der Begriff vor allem der Abgrenzung von christlichen zu allen anderen Religionen. Im Neuheidentum wiederum bezeichnet man damit vermeintliche germanische und keltische Religionen. Selbst der Begriff „Diskurs“ an sich hat bei genauem Hinsehen leicht unterschiedliche

Bedeutungen in den wissenschaftlichen Disziplinen der Philosophie, Soziologie und Religionswissenschaft.

Es wird im religionswissenschaftlichen Diskurs ausgehandelt, wem Autorität beigemessen wird, den Begriffen ihre Bedeutung zuzuweisen. Bestimmt der Akteur mit seinem persönlichen Verständnis und Sprachgebrauch, wovon Wissenschaftler sprechen? Ist es der Wissenschaftler, der festlegt in welchen Kategorien Aussagen der Akteure beschrieben werden? Ein Religionswissenschaftler benötigt Fingerspitzengefühl, um eine kohärente Terminologie zu entwickeln, ohne einerseits Akteure durch persönliche Einschätzungen zu übergehen oder andererseits sich den Diskursen der Akteure in ihrer Programmatik zu unterwerfen. Zur Illustration soll auf den „Sekten“-Begriff verwiesen werden. Bei Betrachtung der Diskurse, in denen dieser Verwendung findet, wird deutlich, dass der Begriff „Sekte“ hauptsächlich eine diffamierende Fremdbezeichnung ist. Würde man den Begriff als analytische Kategorie übernehmen, transportierte man damit schnell ein Verständnis von einer sich abhebenden ‚außergewöhnlichen‘ religiösen Gruppe.

Ziel der Religionswissenschaft wie sie in Heidelberg gelehrt wird, ist die Realisierung einer kulturwissenschaftliche Beschreibung (möglichst) ohne Vorannahmen (sowohl von Seiten der Wissenschaftler als auch der Akteure) auf das ‚Subjekt‘ / ‚Objekt‘ der Forschung zu projizieren. Am Beispiel eines Exponats der Ausstellung *Religion in Ex-Position* werden im Folgenden die Begriffe diskutiert, mit denen Religionswissenschaftler arbeiten, vor dem Hintergrund ihrer Verbindlichkeit bzw. Beliebigkeit.

Eingrenzung des Themenfelds

Das Exponat „Religion heute: Anschauungssache – Anschauungsobjekt“ thematisiert eines der Diskursfelder, mit dem sich die Religionswissenschaft auseinandersetzt. Es besteht aus zwei Tafeln und diversen Beschriftungen, die beliebig angebracht werden können. Es stehen zwei Überschriften zur Auswahl: „VERALTET“ und „AKTUELL“. Insgesamt 54 Beschriftungen können platziert werden. Sie bilden zum einen eine begrenzte Auswahl an Begriffen, die von Akteuren im Kontext von Religionen gebraucht werden sowie mathematische Zeichen, die diese logisch verbinden können. Den Tafeln ist ein Booklet beigelegt, das eine Auswahl an religionskritischen bzw. religionsbejahenden Aussagen verschiedener bekannter Akteure aus Philosophie, Theologie, Evolutionsbiologie und Populärkultur aus verschiedenen zeitlichen und lokalen Kontexten wiedergibt. Die kontroversen Äußerungen dienen der Illustration der Vielfalt von Meinungen, die über Religionen kursieren.

Rudimentär wird durch das Exponat ein Diskursfeld dargestellt. In diesem Feld werden Begriffe einer bestimmten Auswahl durch Ausstellungsbesucher als Akteure in verschie-

denen individuellen Kontexten genutzt. Es entstehen, wandeln sich und verschwinden Formationen von Begriffen. Dem Religionsforscher bieten sich zwei Standpunkte der Betrachtung an, die religionswissenschaftlich relevant sind: Beschreibung und Erklärung. Religionswissenschaftler sind an der Beschreibung von Akteurspositionen interessiert, ohne selbst in diesen Prozess einzugreifen. Welche Formationen sich auf den Tafeln bilden, wird als Aushandlungsergebnis innerhalb eines Diskurses (in diesem Fall des Diskurses von Ausstellungsbesuchern, die mit dem Exponat interagieren) angesehen und analysiert. Um Inhalte zu ermitteln würde ein Kulturwissenschaftler Aussagen von Akteuren als Zuschreibungen verstehen, um herauszufinden, wie diese speziellen Begriffe verwenden und definieren. Die gängigste Methode der Datenerhebung wäre hierbei ein Interview. Der zweite Standpunkt beinhaltet die erklärende Interpretation der oben erläuterten Akteursperspektive. Es handelt sich somit um den analytischen Arbeitsschritt der tiefergehenden inhaltlichen Einordnung. Dazu gehört es u. a., Erklärungen für die Begriffs-Formationen auf den Tafeln zu ermitteln sowie die diesen zugrundeliegenden Motive und



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Abb. 1: Es können einzelne Statements auf den Tafeln zusammengestellt werden.

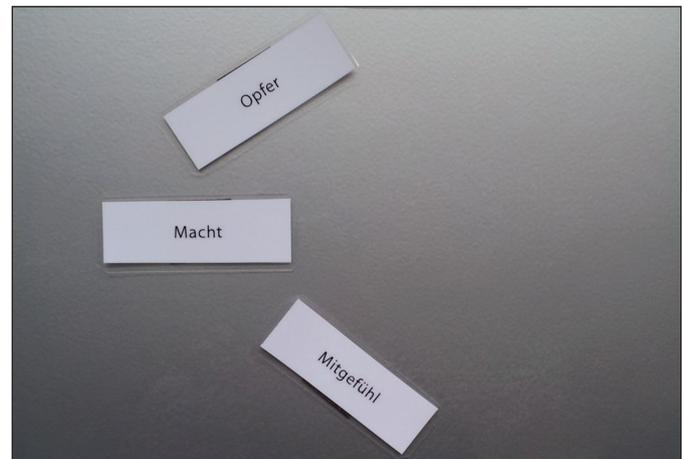


Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Abb. 2: Verschiedene Begriffe wurden in lose Beziehung zueinander gesetzt.

Bedeutungszuweisungen zu identifizieren. Als Akteure interpretieren und beeinflussen Ausstellungsbesucher den Inhalt der Tafeln, bilden neue Formationen oder erklären bestehende.

Die zur Verfügung stehenden Begriffe stellen zunächst ‚leere Signifikanten‘ dar. Zur Erklärung: Von ‚Signifikanten‘ sprach zunächst der Schweizer Linguist Ferdinand de Saussure (1857-1913) in seinem Konzept der Semiotik¹. Er verstand darunter die phonetische Bezeichnung eines bestimmten Inhaltes. Das Konzept der ‚reinen‘, bzw. ‚leeren‘ Signifikanten stammt von dem französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan (1901-1981), der davon ausging, dass ein ‚Signifikant‘ erst dann eine Bedeutung erhält, wenn ihm diese zugeschrieben wird. Ohne Zuschreibung ist ein ‚Signifikant‘ ohne Bedeutung, also ‚leer‘. Ein ‚leerer Signifikant‘ ist also eine Bezeichnung für etwas, das (beliebig) mit Inhalt gefüllt werden

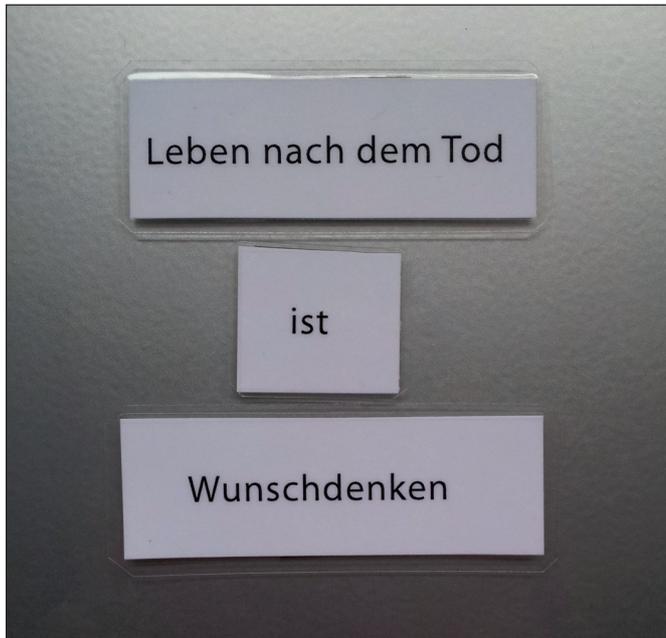


Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

kann. Am Exponat werden die auf den Tafeln befindlichen Beschriftungen in keiner Weise erklärt; so stehen sie zunächst als ‚leere Signifikanten‘ im Raum. In welcher Bedeutung die Begriffe gebraucht werden,² hängt von den Akteuren und ihren Interpretationen selbst ab.

Um eine möglichst wertneutrale Beschreibung zu leisten, ist der Forscher verpflichtet, das eigene Vorgehen kritisch zu reflektieren, um (möglichst) keine persönlichen Sinnstrukturen in die Beschreibung zu legen. Wenn z. B. ein Akteur den Genuss des morgendlichen Kaffees als ‚spirituelle Erfahrung‘ beschreibt und der Wissenschaftler daraus das Kaffeetrinken als religiöses Ritual des Akteurs ableitet, dann müsste klar dargelegt werden, welche Aussagen der Akteur tatsächlich macht und weshalb man diese mit dem Konzept des ‚religiösen Rituals‘ verbinden kann. Wenn der Akteur selbst nicht von einem ‚Ritual‘ spricht, müsste der Wissenschaftler reflek-

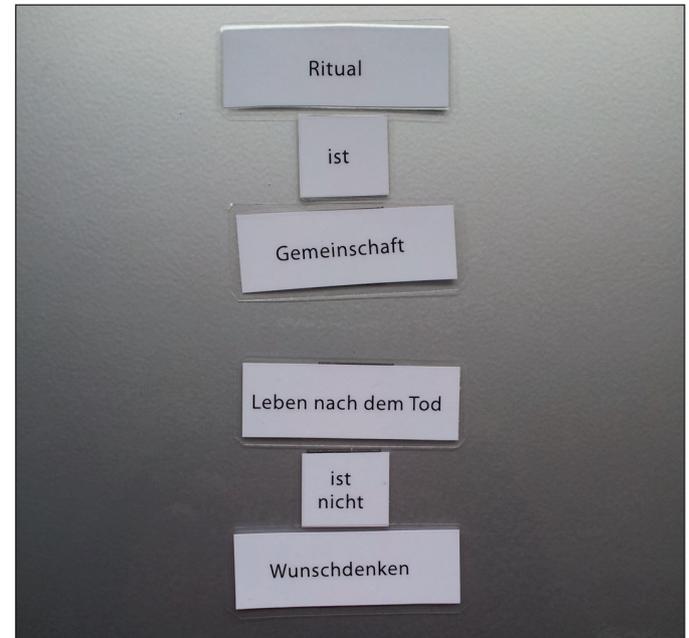


Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Abb. 3 & 4: Die Aussage „Leben nach dem Tod ist Wunschdenken“ wurde von einem Ausstellungsbesucher gebildet und später von einem anderen Besucher modifiziert.

tieren, inwiefern der Begriff ‚Ritual‘ die passende Bezeichnung sei. Religionswissenschaftlich werden Bedeutungen weder inhaltlich hergeleitet noch kritisiert. Es wird auf Zuschreibungen, also Erklärungen und Erklärungsmuster der Akteure, verwiesen.

Doch wenn zehn verschiedene Akteure zehn verschiedene Definitionen von einem ‚Ritual‘ haben – hat der Begriff dann überhaupt noch einen Wert? Oder kommt es gar nicht darauf an, was der einzelne Akteur darunter versteht, sondern vielmehr darauf, welche Motive der Wissenschaftler identifiziert? Spricht der Religionswissenschaftler vielleicht nur deshalb von einem Ritual, weil der Akteur Handlungen mit religiösen Motiven verbindet? Auf Grundlage einer akteurszentrierten Untersuchung ist fraglich, ob eine einheitliche Sprache mit fest definierten Begriffen dem Gegenstand der Religionswissenschaft überhaupt angemessen ist.

Religionswissenschaftliche Sprache

Die Religionswissenschaft versteht sich heute als Kulturwissenschaft. Mit diesem Verständnis kommt der Anspruch, beschreibend, nicht erklärend, zu arbeiten. Eine Religionswissenschaft, die Religionen inhaltlich erklären wollte, würde in gewisser Weise eine Deutungshoheit über religiöse Inhalte beanspruchen. Eine solche Vorgehensweise kennzeichnet theologische Disziplinen. Ein Religionswissenschaftler, der beispielsweise die innerreligiösen Funktionen von Gottesdiensten erklären würde, hätte damit seinen Fachbereich verlassen.

Die Religionswissenschaft ist zwar als eine Subdisziplin der Theologie entstanden. Im Zuge der kulturwissenschaftlichen Wenden des 20. Jh. veränderten sich dann aber die zuvor meist theologisch ausgerichteten Herangehensweisen massiv. Eingeleitet durch die linguistische Wende, welche Sprache und Kommunikation in den Fokus kultur- und sozialwissenschaftlicher Betrachtungen stellte, wurden mehrere kulturwissenschaftliche Vorannahmen erneuert. Es stellte sich das Bewusstsein ein, dass individuelle Meinungen ge-

genüber systematisierten und dominanten Strömungen nicht weniger Gewicht haben. Das Christentum ist seitdem nicht mehr notwendigerweise Ausgangspunkt religionswissenschaftlicher Beobachtungen. Aus kirchlich-christlichem Kontext entstandene Kategorien, Konzepte und Bezeichnungen werden kritisch betrachtet und aufgearbeitet, da sie dem Beobachtungsgegenstand anderer Religionen und christlicher Spielarten nicht unbedingt gerecht werden.

Ebenso stehen mit Blick auf die Kritik an der Religionsphänomenologie universale Kategorien auf einem sich zunehmend auflösenden Posten. Der Religionsphänomenologe Gerardus van der Leeuw (1890-1950) ging beispielsweise davon aus, dass historische Formen von Religionen die Folgen eines zugrundeliegenden universalen religiösen Konzepts seien. Durch die Annahme eines solchen Konzepts kommt es allerdings zu jener Problematik, die im einleitenden Absatz angesprochen wurde: Ein solches universales religiöses Kategoriensystem ist an sich ein theologisches Konzept, das eine allgemein geltende ‚Meta-‘ oder ‚Weltreligion‘ hinter den historischen Erscheinungsformen unterstellt. Zudem legt es die Vermutung nahe, dass ähnliche Konzepte auf gemeinsame zugrundeliegende ‚Essenzen‘ zurückzuführen seien. Man geht zur Zeit davon aus, dass auch als ‚identisch‘ aufgefasste Elemente einer Religion auf vollkommen unterschiedliche Weise entstanden sein, erklärt, gelebt und tradiert werden können. Dass Religionen und religiöse Konzepte Aushandlungsergebnisse zwischen Menschen sind, dass diese Ergebnisse sich historisch entwickeln, ist mit der Vorgehensweise der Religionsphänomenologie nicht zu vereinbaren. Eine Beschreibung wäre insofern nicht erfolgreich, da sie keine ‚wertneutrale‘ Analyse des Gegenstandes darstellen würde, sondern vielmehr ein ‚Implantat‘ des gewählten Konzeptes der ‚Meta-Religion‘ und ihrer Vorannahmen. Damit können universale Kategorien, die vermeintlich in allen Religionen auftauchen, nicht empirisch verwendet werden. Wie sollte man als Religionswissenschaftler nun vorgehen? Auf der einen Seite will man die Ebenen, auf denen Akteu-

re kommunizieren, möglichst genau wiedergeben. – Das bedeutet, Begriffe im Sinne der Akteure verständlich zu machen, wobei einige Begriffe von Akteur zu Akteur unterschiedliche Bedeutungen erhalten können. Auf der anderen Seite will man eine verbindliche Terminologie in der Religionswissenschaft aufrechterhalten, ohne jedoch mit jeder neuen Analyse ein komplett neues Sprachsystem zu erschaffen. Folgende Strategien wären denkbar:

Zum einen könnte man Begriffe, welche die Akteure verwenden, einfach weiter benutzen. Am Exponat wird dies deutlich, indem der Fundus an Begriffen, der von Akteuren verwendet wird, nicht verändert wird. Zu Unschärfen in der Beschreibung kommt es dann, wenn mehrere Akteure mit unterschiedlichen Interpretationen zur Analyse herangezogen werden. Genauso können gemeinsame religiöse Inhalte durch individuelle Vorstellungen modifiziert werden. Auch werden einige Begriffe von Akteuren vollkommen beliebig verwendet. Das alles ist in der Religionswissenschaft nicht überraschend. Eine Beschreibung, die auf dem Sprachgebrauch von Akteuren basiert, muss also eine gewisse sprachliche Unschärfe akzeptieren, ist aber insofern ‚sicher‘, als keine Interpretation seitens des Wissenschaftlers einfließt.

Eine zweite Möglichkeit wäre, religiöse Konzepte auf einen spezifischen Aspekt zu reduzieren, welcher im Zentrum der Analyse steht. Ein deskriptiver Ersatzbegriff, wie etwa „Gegenwelt“ anstelle von „Paradies“, „Himmel“ oder „Unterwelt“.³ Die Bedeutung der Begriffe wird ermittelt, indem Elemente aus dem Bedeutungshorizont der vorherigen Begriffe gelöst und paraphrasiert werden. Diese Methode stellt Konzepte auf einer (weitgehend) ‚wertneutralen‘ Basis gegenüber. Durch kritische Reflexion wird vermieden, Vorstellungen aus bestimmten Religionen in andere hinein zu interpretieren oder Vergleichenes als prinzipiell ähnlich zu stilisieren. Der Wert ist, dass sowohl Polemiken als auch innerreligiöse Konzepte damit auf der Akteurebene zurückgelassen werden.

In der Religionswissenschaft werden Religionen nicht mehr als einheitliche zusammenhängende Konzepte („monoli-

thische Blöcke“) verstanden, sondern in individuellen und lokalen Zusammenhängen betrachtet. Es besteht die Auffassung, dass religiöse Inhalte auf Grundlage individueller Interaktionen innerhalb eines Diskursfelds netzwerkartig (ab)gebildet werden. Die Begrifflichkeiten innerhalb der Deutungspraktiken und -angebote sind entsprechend fluide. Sie wandeln sich mit den Inhalten, die Akteure mit den Begriffen verbinden – dies sind Zuschreibungen. Auch zentrale religiöse Autoritäten werden als Akteure innerhalb von Diskursen verstanden, die innerhalb dieses Diskursfelds wirken. Um in der Beschreibung nicht zeitlich und lokal ‚hinterherzuhinken‘, bedarf die Religionswissenschaft eines flexiblen Sprachverständnisses, welches die von Akteuren verwendeten Semantiken akkurat katalogisieren kann. Eine Terminologie, die sich dem Verständnis der Akteure anpasst, bedeutet in diesem Sinn kein Fehlen von Verbindlichkeit innerhalb der Religionswissenschaft, sondern stellt eine Stärke dar, die auf maximales Verständnis gegenwärtiger religiöser Strömungen ausgerichtet ist.

1 Im Jahr 1916 postum aufgezeichnet als *Cours de linguistique générale*, in deutscher Übersetzung erschienen: Bally Charles (Hg.) (2001): *Ferdinand de Saussure. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin. Semiotik bezeichnet die systematische Analyse von Zeichen, u. a. in Bezug auf Wahrnehmung und Verständnis.

2 Der Theologe und Religionswissenschaftler Andreas Nehring hat den von Jacques Lacan geprägten und von Ernesto Laclau in diskurstheoretischer Hinsicht und in Bezug auf die Konstruktion sozialer Identitäten weiter entwickelten Terminus „leerer Signifikant“ in seiner Analyse religiöser Gewalt aufgegriffen und für die rezente Religionsforschung fruchtbar gemacht. Vgl. Nehring, Andreas (2006): „Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung: Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung, in: Friedrich Schweitzer (Hg.): *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie*, Gütersloh, S. 809-821. Auch Michael Bergunder greift den Begriff des „(leeren) Signifikanten“ auf und bindet ihn in seine Diskussion zum Religionsbegriff ein (vgl. Bergunder, Michael (2011): „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 1/2, S. 3-55).

3 Vgl. Ahn, Gregor (1997): „Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5/1, S. 41-58 und Stolz, Fritz (1993): „Paradiese und Gegenwelten“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1/1, S. 5-24.

Vom Problem einer Religionsdefinition

– oder: Die religionswissenschaftliche Version der ‚Quadratur des Kreises‘

Daniel Helbig

Exkurs:

Wissen Sie eigentlich, wie groß Ihre Wohnung ist? Also jetzt nicht so ‚Pi mal Daumen‘, so ungefähr, so circa. Nein, das meine ich nicht. Wissen Sie, wie groß Ihre Wohnung ganz genau ist? Also, wenn Sie jetzt hergehen mit Ihrem Zollstock, die Wände abmessen, schön gründlich, und dann aber an das denken, was da noch so ist: Löcher in der Wand, also kleine Biegungen, Beulen, Dellen kurzum: ‚Kleinvieh macht nämlich auch Mist‘ – dann werden Sie doch in Ihrem Vorhaben, es jetzt aber exakt wissen zu wollen, noch einmal genauer messen müssen. Aber, Sie ahnen bereits, wo das Problem liegt: Diesmal werden kleinere Löcher, kleinere Beulen, kleinere Dellen und kleinere Ecken als zuvor übrig bleiben. Sie verstehen: Dieses ‚Genauer-Nachmessen‘ kann man so lange wiederholen, wie es das Universum erlaubt, aber man wird zu keinem endgültigen Ergebnis kommen.

Zurück zum Thema: Wie verbindet sich das da oben mit Religionswissenschaft?

Folgendermaßen: Die Annäherung an ein Ziel, das niemals abschließend erreicht werden kann, das Ausglätten von Beulen und Dellen und die Wahl des passenden Maßstabs und Zollstocks in meiner Vorgehensweise, das alles ist ziemlich genau das, was den Religionswissenschaftler allgemein auf Trapp hält. Grundsätzlich steht es vor allem aber sinnbildlich für die Suche nach der Antwort auf die Kernfragen der Religionswissenschaft: Was ist eigentlich Religion? Was gehört dazu und was nicht? Das sind sie, die Fragen, denen die Religionswissenschaft einen beträchtlichen Teil ihrer Aufmerk-

samkeit zukommen lässt, sie hin und wieder teilweise zu beantworten versucht und diese Antworten dann meistens – das hat Tradition – bald schon wieder komplett umwirft.

Also: Was ist Religion?

1. Versuch:

Ein naheliegender Ansatz, generell irgendetwas zu bestimmen, ist es, eine Art Checkliste zu erstellen. Was meine ich damit und was bedeutet das für meine Religionsdefinition? Nun, ich überlege mir zunächst einmal, was auf jeden Fall eine Religion ist, etwa ‚das‘ Christentum oder ‚der‘ Islam oder auch der Fußballverein FC St. Pauli. Dann schaue ich mir an, in welchen charakteristischen Punkten sich diese „Religionen“ überschneiden und sammle alle diese auf meiner Checkliste.

Frei heraus wähle ich für meine Liste z. B.:

- „Religion muss etwas mit Gott/Göttern zu tun haben.“
- „Es muss gebetet werden.“
- „Es muss so etwas wie eine Kirche geben.“
- ...

Anschließend kann ich immer dann, wenn mich jemand fragt ‚Ist das Religion?‘ meine Liste zücken, vergleichen, abhaken, oder mit dem Kopf schütteln, falls keine oder zu wenige Punkte übereinstimmen. Heraus kommt dabei übrigens eine sog. „Arbeitsdefinition“, also in der Form: „Religion ist dies oder jenes, Punkt.“ Und eben genau mit diesem „Punkt“ deuten sie sich schon an, die ‚grauen Wolken‘, die sich über dieser Herangehensweise zusammenzubrauen scheinen.

Denn, wer sagt mir, dass ich die ‚richtigen‘ Punkte auf meiner Liste habe? SchlieÙe ich nicht vielleicht irgendetwas aus, das eigentlich Religion ist oder zähle ich vielleicht zu viel hinzu? Noch einmal anders ausgedrückt: Ist das Stadion von St. Pauli eine Kirche? Die bloÙe Bestimmung von Religion anhand ausgewählter Charakteristika ist also problematisch!

2. Versuch:

Der zweite Ansatz ist auf den ersten Blick sogar noch pragmatischer als der vorrangegangene: Einfach ausgedrückt lautet er in etwa: „Religion ist dann, wenn einer sagt: ‚Das ist Religion‘.“

Was hat das zu bedeuten? In der Religionswissenschaft generell geht es immer um den Akteur (also um einen Menschen), der etwas tut, konkret: etwas Religiöses. Im Klartext heißt das: Wann immer man sich auf irgendeine Weise religiös betätigt – sei es im Rahmen der eigenen religiösen Praxis, sei es man bezieht zu einem religiösen Thema Stellung – dann muss man damit rechnen, hier in Heidelberg und anderswo, auf den ‚Schirm‘ der Religionswissenschaft zu geraten. Überspitzt formuliert: Dem Akteur kommt eine ganz zentrale Bedeutung zu, nämlich die, der ‚groÙe Dominostein‘ zu sein, der den Forschungsapparat der Religionswissenschaft mit seinem Tun und Wirken erst ‚los stößt‘. Wenn ein Akteur also sagt: „Das ist Religion“, dann muss das in jedem Fall ernst genommen werden, dann ‚blinken die Lämpchen auf dem Schirm auf‘, dann gibt es etwas zu tun für die Religionswissenschaft!

Und trotzdem reicht die Aussage: „Das ist Religion“ nicht aus. Warum? Wenn jemand auf eine schwarze Wand zeigt und sagt sie sei weiß, so liegt er falsch – und zwar ziemlich eindeutig. Bei der Sache mit der Religion ist es meistens (nun ja) nicht so eindeutig, aber das darf trotzdem nicht davon abhalten, zumindest eine gewisse ‚Wertung‘ vorzunehmen: Behauptet Max Mustermann aus Musterhausen felsenfest, seine linke Socke sei seine Religion, so bleibt dem Religionswissenschaftler immer noch die Frage: „Warum“? Es ist

tatsächlich sogar äußerst wichtig, dass er nachfragt und anschließend vielleicht (berechtigte?) Zweifel erhebt. – Die Sache mit der „Selbstdefinierung“ von Religion ist nämlich gefährlich: Stellen Sie sich vor Ihr Nachbar würde es zu seiner Religion erklären, Ihnen jeden Morgen die Zeitung zu stibitzen und dann auf sein Grundrecht der Religionsfreiheit pochen!

3. Versuch:

Also, was tun? Im Grunde haben Sie zwei Möglichkeiten: Für die erste brauchen Sie einen ‚groÙen‘ Namen und eine ‚gewählte‘ Sprache. Ich erkläre: Man definiere Religion so wohlklingend, verschmitzt und tiefsinnig, dass es die eigene Definition irgendwann einmal irgendwo in die Öffentlichkeit schafft. Der entsprechende Name verschafft dabei entsprechend Gewicht. Schleiermachers „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“¹ wäre so ein Fall oder Rudolf Ottos „Begegnung mit dem Numinosen“² oder auch Kurt Tucholskys berühmtes Zitat:

„Der Mensch hat zwei Beine und zwei Überzeugungen: eine, wenns ihm gut geht, und eine, wenns ihm schlecht geht. Die letztere heißt Religion.“³

Die zweite Möglichkeit ist diejenige, die in der Wissenschaft und an den Universitäten ‚en vogue‘ ist. – Nicht gerade überraschend, ist es eine Mixtur der vorherigen: Zunächst einmal wird grob eine Checkliste erstellt, die dann die Grundlage für den Umgang mit Aussagen religiöser Menschen bildet: Weichen diese so stark von den gewählten Religionscharakteristika ab, so kommt wieder die Frage: „Warum soll das Religion sein?“ ins Spiel. Umgekehrt ergänzen die Akteursaussagen ständig meine Liste. So entsteht ein fortwährender Austausch zwischen Theorie und realem Bezug – zwischen Checkliste und ‚religiös Getanem‘. Die beiden Seiten spielen sich also den ‚Begriffsball‘ hin und her und wieder zurück – man kann dies als eine Art ‚doppelgleisige‘ Arbeit mit dem

Religionsbegriff bezeichnen⁴, dessen Charakteristika vorläufig und fluide bleiben und bei Bedarf angepasst werden können; man spricht dabei von einer heuristischen Arbeitsdefinition. Der erste Teil einer solchen doppelgleisigen Religionsdefinition, also die Checkliste, könnte z. B. so aussehen:

Der Begriff Religion bezeichnet soziale Praktiken, die geleitet sind von der Annahme übermenschlicher Instanzen und denen ein Heilsversprechen zugeschrieben wird. Dabei kann es sich um diesseitiges wie jenseitiges Heil handeln.⁵

Entscheidend bei dieser Herangehensweise ist, dass die entstehenden Religionsdefinitionen wandelbar sind. Sie verändern sich stetig (abhängig vom Akteur und dem untersuchenden Religionswissenschaftler) und sind somit niemals endgültig in Stein gemeißelt. Und gerade deshalb bleibt am Ende wieder der Anfang: Das Annähern an ein Ziel, welches uns die ‚Karotte‘ immer ganz dicht ‚unter die Nase hält‘. Aber zubeißen ... zubeißen lässt es uns nie!

1 Vgl. Schleiermacher, Friedrich Daniel (1799): *Reden über die Religionen. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, S. 53, online verfügbar unter: <https://archive.org/stream/berdiereligion00schl#page/52/mode/2up>.

2 Vgl. Otto, Rudolf (1997) [1917]: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München. Rudolf Otto bezieht sich dabei auf Schleiermachers Idee des „Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit“ (vgl. Schleiermacher, Friedrich Daniel (21897) [1821/22]: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Halle, §4, S. 13 ff., online verfügbar unter <https://archive.org/stream/derchristlichegl12schl#page/n29/mode/2up>) und geht davon aus, dass der (religiöse) Mensch in der Lage ist, „das Heilige“ als Gefühlseindruck wahrzunehmen: „Wir werden dieses hier versuchen in Bezug auf die eigentümliche Kategorie des Heiligen. Etwas als ‚heilig‘ erkennen und anerkennen ist in erster Linie eine eigentümliche Bewertung die so nur auf religiösem Gebiete vorkommt. Sie greift zwar alsbald auf anderes, z. B. auf die Ethik, über aber sie entspringt nicht selber aus anderem. Sie hat als solche ein völlig artbesonderes Moment in sich, das sich dem Rationalen im oben angenommenen Sinne entzieht (...) sofern es begrifflicher Erfassung völlig unzugänglich ist“ (Otto 1997, S. 5).

3 Tucholsky, Kurt (1931): „Der Mensch“, in: *Die Weltbühne*, 16. Juni 1931, S. 889f., online verfügbar unter: <http://www.glanzundelend.de/konstanteseiten/tucholskyuebersicht.htm>.

4 Vgl. Prohl, Inken (2012): *Materiale Religion*, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin / Boston, S. 379.

5 Eine solche heuristische Arbeitsdefinition wird beispielsweise häufig von Inken Prohl am Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg verwendet. Vgl. dazu z. B. ebd.

Der Dialog

Warum der *FC St. Pauli* Religion sein kann

Sinje Krause

Es ist Dienstagnachmittag. Mona, Studentin der Germanistik und Anglistik im 3. Semester, schlappt wie immer zu dieser Zeit planlos umher. Diese ätzende Stunde zwischen dem Poe- und dem Kafka-Seminar! Man könnte die Zeit natürlich sinnvoll nutzen. Aber Mona war schließlich nicht ‚man‘ und tut lieber...nichts.

Sie landet am Universitätsplatz und schaut sich um. Nix passiert hier. Alles wie immer. Langsam tritt sie an wuselnden Menschenmassen, die gerade den Bus verlassen, vorbei. Bei einer kleinen Bäckerei angekommen, ist sie kurz davor, sich aus Langeweile eine Brezel zu holen. Dann befindet sie den ganzen Laden aber für zu teuer, was sie dennoch oft nicht davon abgehalten hat, sich ein Pizzateil zu kaufen, um sich dann wieder über den Preis aufzuregen.

Sie schlurft also weiter. In ihren Shorts, den braunen Chucks und dem schwarzen T-Shirt, auf dem ein Totenschädel mit gekreuzten Knochen abgebildet ist und unter dem in fetten weißen Buchstaben „St. Pauli“ zu lesen ist, fühlt sie sich gerade richtig gekleidet, um zu schlappen, zu schlurfen und zu trotten. „Was soll'n das sein?“ geht ihr durch den Kopf, als sie schon aus der Entfernung gelb-schwarzes Baustellenband im Schaufenster eines Ladenlokals neben der Mensa sieht. Von einem Moment auf den nächsten werden ihre Augen immer größer: Durch das Glas hindurch sieht sie einen kleinen St. Pauli Fan-Teddybären.

Um dem Spiegeln der Scheibe vorzubeugen, geht sie nah und näher an die Scheibe heran, so nah, dass ihre Nase gegen das Fenster stößt. „Wie geil ist das denn!?“ denkt sie, „Eine Pauli-Ausstellung oder was?!“ Doch die Ernüchterung lässt nicht lange auf sich warten. Unter dem Bären, der sich in einer Glasvitrine befindet, sind noch zwei andere Gegenstände zu erkennen. Bei dem einen handelt es sich ohne Fra-

ge um ein Stück Holz. Der andere sieht aus wie ein großes umgedrehtes „T“ aus Ton. „Na toll“, grummelt Mona in ihren imaginären Bart und schaut sich das ganze Arrangement noch einmal genauer an. Da sind also diese drei Gegenstände mit kleinen Zettelchen, die davor liegen. Vermutlich beschreiben sie, um was es sich handelt. Weiter im Raum steht eine zweite Glasvitrine, die sie allerdings nicht richtig erkennen kann. Sie löst sich von „ihrem“ Bären und geht ein paar Schritte weiter.

Das ganze Fenster ist mit diesem Baustellenband behängt und von der Decke baumelt ein schwarzer Rahmen. Darin befindet sich ein längerer Text auf gelbem Hintergrund. „Baustelle Religionswissenschaft“ lautet die Überschrift. Das genügt Mona, um sich wieder aufzuregen. Und das kann sie durch jahrelange Übung relativ gut. „Boah... Religion“, geht es ihr durch den Kopf. „Jetzt versuchen die Theologen schon mit allen Mitteln die Leute wieder in die Kirche zu kriegen. St. Pauli-Bär und Kirche ... ich glaub es hackt!“ Mona stampft los. Sie sieht es einfach nicht ein, dass IHR über alles geliebter Fußball-Verein so verschandelt wird. Der arme Bär! Sie muss ihn einfach aus den Fängen der Kirche befreien, zur Not auch mit Gewalt! Dann fällt ihr ein, dass Gewalt keine Lösung ist, und sie stampft schon gemächlicher. „Erst mal über die Sache reden“, denkt sie sich und tritt in den Raum ein.

Lina langweilt sich. Jetzt läuft „ihre“ Ausstellung schon seit ein paar Tagen und immer, wenn sie vorbei schaut, ist kein Besucher da. Sie steht vor einem Exponat, spielt mit ihrem Smartphone herum und überlegt, in ein paar Minuten wieder aufzubrechen. Immer wieder bleiben Leute vor dem Fenster stehen und gucken hinein, ohne sich dann letztendlich zu trauen, einfach mal herein zu kommen. Deprimierend. Da! Schon wieder! Ein grimmig dreinschauendes Mädchen, das die Glasvitrine inspiziert.

Das erste, was Mona auffällt, als sie den Raum betritt, ist ein weißer Sockel, auf welchem eine durchsichtige Tombola-Kugel steht. In ihr befinden sich lauter gelbe Überraschungsei-Hülsen. Gelb, passend zur restlichen Farbgebung in dem Raum. Als Mona zwei Schritte weiter geht, wird sie plötzlich von der Seite angegrinst und mit einem freudigen „Hallo!“ begrüßt. Die Begrüßung fällt fast zu euphorisch aus, als hätte das Mädchen, das da vor ihr steht, nur auf sie gewartet. „Soll ich dich ein wenig herum führen?“ fragt das Mädels, das ungefähr im gleichen Alter wie Mona sein dürfte. „Eh. Ne, danke.“ antwortet Mona. „Ich wollte nur was loswerden. Also zum St. Pauli-Bären.“ „Das trifft sich gut! Das ist mein Exponat!“. „Oh je,“, fängt Mona an „also, ich will dir ja nicht zu nahe treten, also, aber...ich find's ziemlich krass, dass ihr hier im Grunde mit allen Mitteln versucht wieder junge Leute in die Kirche zu locken. Und da ich halt St. Pauli-Fan bin, konnte ich da nicht einfach dran vorbei gehen, ohne mal tief durchzuatmen.“

Das Mädchen aus der Ausstellung sieht irritiert aus. Vielleicht auch geschockt. Oder genervt. Oder einfach alles auf einmal. Wir...sind...keine...Theologen!“ antwortet sie. Jetzt ist Mona genervt. „Ja, dann halt Religionswissenschaften, hab' ich schon irgendwo gelesen, aber das ist doch nur ein anderes Wort für Theologie!“ Monas Gesprächspartnerin scheint sich innerlich wieder gefangen zu haben und sagt mit monotoner Stimme einfach nur „Nein!“

Mona ist schon wieder genervt. Verschaukeln lässt sie sich jetzt nicht! Aber bevor sie anfangen kann, los zu wettern, ergreift die andere Seite doch nochmals das Wort. „Das denken immer so viele, dass ‚Rewi‘ und ‚Theo‘ dasselbe sind. Ist aber nicht so. Religionswissenschaft, also Singular, die Wissenschaft, kann man als Kulturwissenschaft verstehen. Stell dir vor: eine Mischung aus Soziologie, Geschichte, Sprachtheorie und vielem mehr, und das alles mit Bezug auf Religion.“

Mona ist ganz still. Was ihr Verein jetzt mit Religion zu tun hat, hat sie immer noch nicht erfahren. Will sie aber! Also bohrt sie nach. „Ok, sorry, wusst' ich echt nicht. Dachte, ihr habt was mit der Kirche am Hut, und dagegen bin ich etwas

allergisch. Aber wieso steht da denn der Bär nun? Ich meine, Religion ist ja, wenn die Leute an Gott oder Götter glauben. So wie Muslime, Hindus und Christen halt, oder nicht?“

„Ich würd' dir ja schon gern eine Führung durch die ganze Ausstellung geben, aber dann versuch' ich es mal nur anhand meines Exponats zu erklären. Das, was du nämlich gerade gesagt hast, also was Religion ist, das ist ja nicht allgemeingültig. Das ist eine Definition, die du aufgestellt hast. Vielleicht gibt es viele, die das genauso sehen wie du, aber ich wette mit dir, es gibt auch sehr viele Menschen, die dir da widersprechen würden. Es gibt unendlich viele Religionsdefinitionen. Da vorne in der Tombola hättest du am Anfang zum Beispiel eine ziehen können. Wer sagt welche Definition richtig ist und wer nicht? Gibt es richtig oder falsch denn überhaupt? Ja, gibt es! Aber immer nur für bestimmte Menschen. Verstehst du, was ich meine?“

Mona nickt langsam. „Und hier in meinem Exponat sind ja mehrere Gegenstände ausgestellt. Hinter jedem Gegenstand steckt ein Mensch, der den Gegenstand mit Religion oder Religiosität in Verbindung gebracht hat. Der Gegenstand soll den Besucher, also dich, ja auch zum Nachdenken anregen. Hat ja bisher gut geklappt!“ Monas Beine werden schwer, sodass sie sich auf eines der gelben Sitzkissen auf der Heizung fallen lässt.

Lina triumphiert. Sie liebt diesen Moment, in dem dem Gegenüber die Kinnlade runter fällt, weil das kleine Weltbild der Person mal eben kurz zerstört wurde. Mona scheint genau die Richtige für einen kleinen Disput zu sein.

„Für mich ist St. Pauli keine Religion“ grummelt Mona. „Für dich vielleicht nicht, aber für andere. Und wenn du von deinem Religion = Kirche-Gedanken mal kurz weg kommen würdest, fändest du das Konzept Fußball als Religion vielleicht gar nicht so abwegig. Wir haben hier neben der Vitrine noch eine kleine Lautsprecherbox, auf der jeder Leihgeber eines Objektes auf die Fragen ‚Um was für einen Gegenstand handelt es sich? Inwieweit hat dieser Gegenstand eine religiöse Bedeutung für Sie?‘ und ‚Wie würden Sie beschreiben, was Religion für Sie ist?‘ antwortet. Willst du dir, bevor ich

weiter erzähle einfach mal das Interview mit Roland, also dem Teddy-Leihgeber, anhören?“

Mona nickt und bejaht. Sie ist gespannt, wie sich der St. Pauli-Fan anhört und was er so zu sagen hat. Die Ausstellungsmacherin, von der Mona immer noch nicht den Namen weiß, drückt ein paar Mal an der kleinen Lautsprecherbox herum, die auf einer mit Stoff bespannten Ablage an der Wand festgeklebt ist und eine tiefe Stimme mit leicht rheinhessischem Dialekt ertönt.

Lina setzt sich neben die Besucherin, von der sie ebenfalls immer noch nicht weiß, wie sie heißt. Jetzt unterhalten sie sich schon so lange, dass eine kleine Vorstellungsrunde eigentlich mal angesagt wäre. Wobei „unterhalten“ vielleicht fast etwas übertrieben ist. „Eigentlich führe ich nur Monologe“, denkt Lina bei sich. Aber wenn ich eine ganze Disziplin erklären soll, muss das Gegenüber halt auch mal kurz zuhören können. Und ganz uninteressiert scheint das Mädchen ja schließlich nicht zu sein.

„Ich nehme alles zurück“, gibt Mona kleinlaut zu und zieht dabei die Schultern entschuldigend hoch. „Ich heiße übrigens Lina“, erwidert das Mädchen von der Ausstellung. „Ich Mona. Also, der Typ mit dem Bären sagt, für ihn sei Religion was mit Verbindlichkeit, dann passt das natürlich auf Fußballfans. Aber auch nur die richtigen! Die, die ihrem Verein treu bleiben und nicht, nur weil er eine schlechte Phase hat, zu einem anderen wechseln! Wie ich diese Leute hasse!“

Das Mädchen, das sich eben als Lina vorgestellt hat, grinst. „Na ja...ich bohr' jetzt nicht weiter in der Wunde, ich könnte jetzt sagen: ‚Auch das ist nur deine eigene Definition von Fans und der, der die Vereine je nach Spielleistung wechselt, würde das anders sehen...‘, aber ich lasse das.“ „Du bist doof“, lacht Mona, und auch Lina grinst. „Aber klar“, sagt Mona, „irgendwie ist dann wohl alles Definitionssache, was? Jetzt raff' ich auch, warum da ‚ne Wurzel oder ein Glas Wasser in der Vitrine steht. Es kann vermutlich noch so absurd oder fernab vom Mainstream sein: Wenn der Besitzer sagt, für ihn habe das was mit Religion zu tun, dann ist es für euch interessant, richtig?“ „Richtig!“ strahlt Lina „Soll ich dir

noch unser Fremdwort dazu aufdrücken?“ „Her damit“, lacht Mona. „Diskursiver Ansatz. Religion ist das, was Akteure, also die Menschen, sagen, was Religion sei. Also geht es um Bedeutungszuschreibungen und Konstrukte. Das wird dann wiedergegeben und in Zusammenhänge gesetzt. So kann man im Grunde alles untersuchen. Viele meiner Kommilitonen beschäftigen sich mit Ritualen in Computerspielen, mit Serien, Filmen oder sowas.“

„Ernsthaft jetzt? Krass! Ich studiere das Falsche, glaub ich!“ „Na ja, das ist es ja nicht nur, es gibt auch noch andere Themen, die für manch einen trockener klingen. Aber sowas gibt es ja überall.“ „Wem sagst du das... aber was macht ihr, wenn euch jemand fragt, ob dies oder jenes eine Religion ist, also so fürs Fernsehen zum Beispiel? Da könnt ihr ja nicht eure Theorie auspacken, oder?“

Lina starrt etwas ins Leere bei der Frage. Mona hat da das Problem ziemlich gut auf den Punkt getroffen. „Hmmm...“, brummt sie „man kann auch noch auf eine andere Weise Religionswissenschaft betreiben. Dafür nimmt man sich eine Definition, die einem am ehesten zusagt, oder man bastelt selbst eine, und wendet die vorläufig an, um arbeiten zu können. Aber vielleicht sollte man dieses Diskurs-Ding einfach salonfähiger machen. Bisher ist das noch nicht so catchy.“

„Aber“, fragt Mona weiter, die immer mehr Interesse zu entwickeln scheint, „im Schulunterricht heißt es ja ‚Religionsunterricht‘, und da haben wir ja auch gelernt was Religion ist oder eben sein kann, und was es so für Weltreligionen gibt und so... Wieso ist das so anders von dem, was ihr hier ausstellt?“ „Weil das Theologen sind, die da unterrichten. Und jetzt sind wir wieder am Anfang unseres Gesprächs. Sowas wie Religionswissenschaft in Schulen wäre halt echt super. Zumindest ein, zwei Jahre. Aber vielleicht sind wir ja mal soweit.“

„Das wäre glaub ich ganz cool“, nickte Mona zustimmend. „Aber ich hab noch eine letzte Frage...“. „Schieß los!“ „Soweit ich das verstanden habe, sind das irgendwie Bekannte, deren Gegenstände du hier ausgestellt hast. Geht dadurch nicht irgendwie die Neutralität flöten?“ „Nee, nicht wirklich.“

Neutralität ist eh nur ein Ideal, das es nicht gibt. Siehst du da vorne die Spiegel? Die sollen versinnbildlichen, dass der Wissenschaftler sich immer selbst reflektieren sollte. Klar ist er immer auch Akteur, wie wir es ja immer nennen. Und wenn man davon ausgeht, dass es keine Neutralität gibt, kann hier auch nichts verfälscht werden, wenn alles offenliegt. Ob ich jetzt mit jemandem, den ich kenne, ein Interview führe oder mit jemandem, den ich nicht kenne, dem aber vielleicht meine Kleidung gerade nicht passt, oder was auch immer, ist eigentlich egal, solange die Methoden einzusehen sind. Und natürlich führe ich durch meine Auswahl der Leihgeber das Exponat in eine gewisse Richtung, aber das ist nicht zu verhindern. Und solange so coole Gespräche wie mit dir daraus hervor gehen, kann ich mich nicht beklagen.“

Mona resümiert: „Ich habe also heute gelernt, dass es nicht Religionswissenschaften, sondern Religionswissenschaft heißt. Dass es sich dabei nicht um Theologie handelt. Dass es zwei Ansätze gibt, Religion zu erforschen: Einmal werden die Leute gefragt, was für sie Religion ist. Und das andere Mal nimmt man sich eine Definition und arbeitet mit der. Man muss sich als Forscher immer auf die eigenen Finger gucken. Neutralität gibt es sowieso nicht und St. Pauli kann Religion sein, was eigentlich ziemlich cool ist. Soviel Input in so kurzer Zeit. Uff.“

Jetzt ist es wieder Lina, die lacht. Jetzt haben wir die ganze Zeit über mein Fach geredet, aber was studierst du eigentlich?“ „Germanistik und Anglistik“, gibt Mona zum Besten. „Allerdings bin ich erst im zweiten Semester...und ich bin noch jung...und das hier hat mir gerade echt gut gefallen. Auch wenn ich glaube, dass das nur ein Bruchteil war.“ „Ich gebe dir bei Zeiten einfach nochmal eine ganze Führung und dann überlegst du dir das nochmal genau.“

„So wird's gemacht! Ich muss jetzt nämlich echt schon los. Kafka wartet auf mich. Ein bisschen leichte Kost nach deinem Vortrag, haha! Also danke nochmal, ich freu' mich schon, mich gleich im Seminar zu melden und zu sagen: ‚Das ist doch nur Ihre Interpretation! Ich hab' eine ganz andere, die genauso richtig ist!‘“

Religion im Überraschungs-Ei

Ausstellungsinterpretationen

Susanne Claußen

Kapseln? Pillen? Oder High-Tech-Glückskekse? Was sind die kleinen gelben Hüllen, aus denen Spruchbänder quillen, die auf Flyern und Plakaten zu sehen sind? Spätestens beim Betreten der Ausstellung wird klar: Es sind Überraschung-Eier. Es geht in der Ausstellung natürlich nicht um Ü-Eier, sondern um Religionsdefinitionen und ihre überraschende Vielzahl. Die Ausstellung ist überaus sehenswert und kurzweilig. Sie bietet einen tollen Überblick über Religionswissenschaft einst und heute und ist gerade in ihren Details sehr informativ. Aber neben allem religionswissenschaftlichem Inhalt gefielen mir auch die Überraschung-Eier. Ebenso die Brillen und die Absperrbänder, die im Ausstellungsraum mehrfach zu sehen waren, die beiden anderen optischen Leitmotive der Ausstellung. Ihnen und den Überraschungseiern seien ein paar interpretierende Anmerkungen gewidmet.

Was machen die Ü-Eier in der Ausstellung? Sie gliedern den Ausstellungsbesuch. Dem Eingang gegenüber steht ein durchsichtiger Behälter auf einem Sockel, der die Eier enthält. Sie sind mit den unterschiedlichsten Religionsdefinitionen und Aussagen über Religion, Wahrheit, Moral und Glaube gefüllt. Ein Text fordert auf, zuzugreifen, und das Ü-Ei als Begleiter durch die Ausstellung mitzunehmen: „Ziehen Sie Ihr ‚Los‘! Es soll Sie (im Wortsinne) durch die Ausstellung begleiten. Am Ende des Raumes finden Sie zwei schwarze Pinnwände. Dort bitten wir Sie um Ihre Meinung zu der Definition aus der Lostrommel sowie um Ihre eigene Religionsdefinition (...).“ Man kann das Ü-Ei also am Ende wieder in den Ausstellungskreislauf einspeisen. Das funktioniert offenbar sehr gut. Neben dem schönen Satz „Engel sind auch nur Geflügel“ las ich bei meinem Besuch viel inhaltliche Auseinandersetzung mit den vorgegebenen Religionsdefinitionen: Kritik und Zustimmung zu den Zitaten sowie eigene Definitionen.

Inhalt und Verpackung, Religionsdefinition und gelbe Kapsel gehen hierbei eine enge Verbindung ein. Die kleinen gelben Dinger waren früher (als die Ausstellungsbesucherin ein Kind war) mit einem vierteiligen Bastelinhalt gefüllt, der dann die Regale im Kinderzimmer schmückte und heute in Internet-Börsen gehandelt wird. Öffnen, tüfteln, zusammensetzen und ausstellen: Das war der Handlungsablauf bei den Überraschungseiern (die Schokolade war ja nur Beigabe). Analog gehen die Kurator_innen und Besucher_innen in der Ausstellung vor: öffnen, explorieren, konstruieren, ausstellen. Bricolage als kulturelle Technik. Hier auch als demokratische Technik, denn die Kurator_innen schreiben: „Ihre Definition ist ebenso interessant wie die bekannter Denker! Reden Sie mit.“ Funktioniert das in der Ausstellung gut, weil uns das Ü-Ei den Handlungsablauf schon vorgibt? Weil jede_r an die Emotionen anknüpft, an die Freude, die das Ü-Ei auslöst? Wer führt hier eigentlich Regie?

Das Ü-Ei öffnen, tüfteln und das fertige Produkt ausstellen – in der Ausstellung ist die Reihenfolge verändert: Das Ausstellen ist das Erforschen, in gewisser Weise produziert auch hier das Tüfteln den Gegenstand, aber die Metaphern wollen wir nicht überstrapazieren. Dennoch: In der Ausstellung wird ‚Religion‘ offengelegt, exploriert, gebastelt und erforscht – aber vorsichtig. Behutsam. Sex, Gewalt, Krieg, Fundamentalismen kommen hier nicht vor, sind auch nicht Thema der Ausstellung, die nicht Religionen ausstellen will, sondern die Erforschung derselben. Dazu eine Überlegung zum zweiten optischen Leitmotiv, den Absperrbändern.

Als Ausstellungsraum wurde ein Platz im Triplex-Gebäude zur Verfügung gestellt, das am Universitätsplatz in Heidelberg Zentrum liegt, gegenüber den großen Hörsaalgebäuden. Mittendrin – und ein Provisorium. Der zunächst

angedachte Platz stand kurzfristig nicht zur Verfügung, weshalb dem Ausstellungsteam der Raum im EG des Triplex angeboten wurde. Die Kuratorinnen meinten im Gespräch, sie hätten dann aus der Not eine Tugend gemacht und den Baustellencharakter des Raumes durch Farbakzente und Absperrbänder noch hervorgehoben. Der Baustellencharakter passt ihrer Meinung nach zum experimentellen Habitus der Religionswissenschaft und zur Leitfrage der Ausstellung: „Wie können wir Religion(en) untersuchen?“ Ja, wie geht denn das? Muss man Religion(en) unter die Lupe nehmen, abtasten, aufschlitzen und in Formaldehyd legen? Zählen, vermessen, durchleuchten? Die Ausstellung holt sie erstmal in den Blick, und dann sperrt sie sie ab. „Halt, nicht bewegen!“ signalisiert das Schwarz-Gelb der Absperrbänder. Die Absperrbänder sind schwarz-gelb, nicht weiß-rot. Weiß-Rot ist das autoritative Verbot „Stop!“ ohne Begründung. Schwarz-gelb hingegen, die internationalere Kombination, kennt man nicht nur vom Flughafen, sondern auch von Wespen und anderen giftigen Tieren. Das Verbot ist gleichzeitig eine Warnung: „Stop, Gefahr!“ Ich nehme an, das schwarz-gelbe Absperrband wurde ausgewählt, weil es besser zur Farbe der Überraschungseier passt. Denn diese waren schon als Element ausgewählt, ehe der Raum festgelegt worden war. Dennoch besteht die Möglichkeit, die schwarz-gelben Absperrbänder auch als Warnung zu interpretieren. Religionswissenschaft ist ja nicht nur Wortspielerei (auch wenn in der Ausstellung sehr schöne Wortspielereien möglich sind!). Zwar wurden die besonders kontroversen Themen (Fundamentalismen, Feindbilder, Ängste,...) in der Ausstellung ausgespart, aber dennoch weiß jede_r Religionswissenschaftler_in wie ‚gefährlich‘ das Thema Religion ist. Man muss ja gar nicht an die aktuellen Kriege denken; religiöse Themen und vor allem auch die religionswissenschaftliche Position zu vielen Themen können jeden beliebigen Party-Small-Talk in einen richtigen Streit verwandeln. Eine Warnung ist da durchaus angebracht.

Die religionswissenschaftliche Position ... was ist die Frage danach anderes als eine Abwandlung der Leitfrage für die

Ausstellung, wie sie die Kuratorinnen formulierten: „Wie können wir Religion erforschen?“ Die sitzende Position wird mit Friedrich Max Müllers Lehnstuhl abgehakt. Im Rest der Ausstellung muss man am Ausstellungsgeschehen teilnehmen – akteurszentriert, partizipatorisch und multiperspektivisch. Immer wieder wird in der Ausstellung die gleichzeitige Gültigkeit verschiedener Positionen betont (den Gelehrten-Lehnstuhl ausgenommen). Aber wie gültig ist dann die jeweilige Position? Ich weiß schon, damit nähern wir uns Wahrheitsfragen, und dann wird es schnell schlüpfrig. Aber die Brillen verlangen noch nach ein paar Assoziationen. Sie hängen und liegen so frei im Raum, dass sie einfach interpretiert werden müssen. Bei den Brillen handelt sich um ein paar Inszenierungen von jeweils mehreren Brillen, die auf einem Gestell liegen bzw. von der Decke hängen, die keinen direkten Bezug zu den gezeigten Objekten und Texten haben und die auch mit keiner direkten Handlungsaufforderung versehen sind, die die Interpretationsmöglichkeiten lenken würde. Nein, sie sind recht frei. Verkörpern sie nun die Freiheit, die eine multiperspektivische, akteurszentrierte Forschung ermöglicht? Oder sind sie eine Verkörperung der Sichtbehinderung, die jeder wissenschaftlichen Position eigen ist? Sind sie die ‚sprichwörtlichen‘ Brillen, die man selbst nur nicht mehr wahrnimmt, die aber jede Sichtweise färben? Akteurszentriert weitergedacht, kann man sowohl die Freiheit als auch die Beschränkung in ihnen sehen. Und das ist gut so. Die Ausstellung kann den/die Besucher_in wirklich zum Nachdenken bringen, und nebenbei ist sie eine großartige Idee, wie man Religionswissenschaft popularisiert. Mein Resümee lautet also: Die Überraschung ist gelungen! Ich bin auf das nächste religionswissenschaftliche Ü-Ei gespannt!

Der Markt der Religionen

Hartmut Zinser

Seit einigen Jahrzehnten hat sich neben den großen Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften ein Markt der Religionen herausgebildet. Von einem Markt kann man sprechen, da auf diesem formell freie Anbieter ihre Angebote gegen Bezahlung anbieten und sich ebenso formell freie Käufer einfinden, die diese Angebote erwerben. Diesen Markt konnte man lange Zeit am besten auf den sog. Esoterik-Messen und in entsprechenden Zeitschriften beobachten; inzwischen haben sich die Angebote in das Internet verlagert. Offeriert werden (neo-)schamanistische Seancen, buddhistische Meditationen, tantrische Kulte, Einweihungen in die Geheimnisse des Tarot, Yoga-Kurse, Reisen zu den heiligen Stätten der Religionen, aber ebenso Devotionalia und Utensilia von fast allen Religionen und ebenso Kultveranstaltungen und besonders Heilungs- und Gesundheitsangebote, aber auch Wellness, Kruzifixe, Mandalas, Heiligenbilder, Räucherstäbchen, tibetische Klangschalen, Gebetsmühlen, sog. heilige Steine für Steintherapien oder als Glücksbringer, Buddha-Statuen. Kurz, es werden Objekte und Veranstaltungen aus praktisch allen Religionen und ihrer Geschichte angeboten. Diese Angebote werden von einem zahlungswilligen Publikum auch gekauft. Meist kann man die Gegenstände und Kultveranstaltungen in verschiedenen Ausführungen, Messing, Silber, Kupfer oder sogar Gold in entsprechenden Preislagen erwerben oder preisgünstig in Holz- und Plastikausführungen. Die Händler und Veranstaltungsleiter bieten in der Regel nicht nur Objekte und Kulte einer religiösen Tradition an, sondern zugleich solche aus mehreren Religionen, sodass man in den Bücherregalen der Kunden nicht nur Buddha-Statuen, sondern auch Statuen von Shiva und von Göttern, Geistern, Engeln, Heiligen und Helden von den Religionen der ganzen Welt finden kann. Ein besonderes Gewicht scheint allerdings auf den asiatischen Traditionen

zu liegen wie ebenso auf den Kulturen und Vorstellungen der vorindustriellen Gesellschaften¹ meist außereuropäischer Herkunft, seltener der germanischen Religion. Auch antike religiöse Vorstellungen und Götter sind eher seltener vertreten, wenn man von Isis oder Diana absieht.

Die Angebote sowohl der Objekte wie der häufig „Seminare“ genannten Kultveranstaltungen, in denen in die Vorstellungen und Praktiken dieser Religionen einzuführen versprochen wird, wechseln etwas mit den Moden. Manches verschwindet aus dem Angebot, anderes wird wieder hervorgeholt, wenn sich dafür ein Käufer findet. Der Anspruch doch wohl der meisten Religionen auf Einzigartigkeit, Absolutheit und (religiöser) Wahrheit wird durch die Vermittlung auf einem Markt praktisch aufgelöst. Das beliebige Nebeneinander der Devotionalia, Symbole, Kraftträger und, was sonst noch alles in einem Laden, auf einem Markt angeboten wird, wie ebenso ein entsprechendes Käuferverhalten setzt eine jede Religion in ihrem Anspruch herab, macht sie alle auf dem Markt gleich und, wenn man das Händler- und Kundengebaren analysiert, auch gleichgültig. Der Markt scheint schließlich das Streben mancher Religionswissenschaftler wie Friedrich Heiler und Rudolf Otto nach einer „Synthese der Religionen“² zu verwirklichen. Allerdings nicht, indem ein angenommener Kern aller verschiedenen religiösen Erfahrungen, wie es dort behauptet wird, in einem identischen „Heiligen“ oder „Numinosen“, sondern dessen Verkäuflichkeit sich herausstellt.

Nun würden wohl die meisten Religionswissenschaftler, wie auch die Anhänger der Religionen selber, die Gleichsetzung ihrer Symbole auf einem Markt abweisen, da die von allen Religionen geforderte Verbindlichkeit, Absolutheit und Wahrheit nicht gegeben ist. Offizielle Amtsträger dieser Religionen finden sich deshalb auch eher sehr selten auf die-

sem Markt³. Religiöse Gemeinschaften mit solidarischem und moralischem Charakter bilden sich durch die Kunden und Händler nicht; Verbindlichkeit wird eher vermieden. Die Käufer verhalten sich wie ein Publikum bei einem Konzertbesuch oder wie Kunden bei einem Arzt oder Rechtsanwalt, die in je bestimmten Situationen als Spezialisten konsultiert werden. Mit den anderen Kunden bildet sich keine solidarische und moralische Gemeinschaft, mit der Durkheim⁴ Religion bestimmt hatte, heraus. Religion war in vormodernen Gesellschaften kein Gegenstand eines Marktes, auch wenn sich z. B. im römischen Kaiserreich ein solcher anbahnte. Ein Markt entfaltete sich, als man entdeckte, dass die Religionsfreiheit nicht nur das Recht auf eine freie Wahl zwischen den Konfessionen (und später Religionen oder auch keine) bedeutete, sondern auch die Freiheit, eine Religion anzubieten. Die Privatisierung und Individualisierung von Religion, die es sicher immer in der privaten Ausgestaltung der Kulte und Lehren gegeben hat, hat die Möglichkeiten einer individuellen Gestaltung der Religion noch verstärkt. Religionsfreiheit gibt jedem zugleich auch das Recht, an mehreren Religionen, ihren Kulturen und Vorstellungen sich zu beteiligen. Dies steht in deutlichem Widerspruch zu den monotheistischen Religionen Europas, die in dogmatisch, von Synoden beschlossenen Grundsätzen dessen, was geglaubt werden muss, und dessen, wie ein Kultus auszuführen ist, um des von der Religion versprochenen Heils und der Ewigkeit teilhaftig werden zu können, festgelegt hat. Die Religionsfreiheit ermöglicht es jedem einzelnen, sich seine Glaubensvorstellungen und seine kultischen Handlungen selber zusammenzustellen. Nur gegenüber den Amtsträgern versuchen die Kirchen noch ihre lehrmäßigen Positionen durchzusetzen. Das „normale“ Mitglied bleibt, wenn es keinen öffentlichen Anstoß erregt, meist unbehelligt, schon weil die Kirchen sich über weitere Austritte sorgen.

Ein Markt der Religionen löst den absoluten Anspruch jeder dort verhandelten Religion auf, deshalb haben die großen Religionsgemeinschaften eine Käuflichkeit der religiösen Gnadengaben und Heilsversprechungen immer abgelehnt.

Schon im Neuen Testament wird der Versuch von Simon Magus durch Geld die göttliche Gabe kaufen zu können, abgewiesen: „Dein Geld fahre mit Dir ins Verderben, weil du gemeint hast, die Gabe Gottes durch Geld erkaufen zu können“ (Apg 8, 20). Nur durch ein Leben entsprechend den Geboten Gottes und Christi kann man das ewige Leben erringen, nicht durch Geldzahlungen. Selbst beim Ablasshandel wurde offiziell das Verständnis einer Käuflichkeit der Sündenvergebung und des Seelenheils vermieden.

Nun führt die Vermittlung von Religion auf und durch einen Markt zu einer Reihe von Veränderungen. Zunächst wird der absolute Anspruch jeder einzelnen Religion aufgelöst, wenn man zwischen den verschiedenen Absoluta wählen kann. Ein Absolutes, das man wählen kann oder eben auch nicht, ist in seinem absoluten Anspruch ganz praktisch herabgesetzt, indem es zum Gegenstand von persönlicher Willkür gemacht wird. Damit verlieren die Religionen zugleich ihre Verbindlichkeit und mit dieser die soziale Bestätigung ihrer Lehre und Rituale. Ob ein Markt der Religionen in der Lage ist, moralische und solidarische Gemeinschaften zustande zu bringen, wie es allen Religionen in der Geschichte bisher gelungen war, ist doch sehr zweifelhaft. Damit aber erodieren die moralischen Normen der Religionen, zwischen diesen kann man dann situativ wählen. Auch vor dem eigenen Gewissen können dann alle, vielleicht von den religiösen Lehren abgewiesenen Handlungen legitimiert werden. Die von den Religionen verkündeten Normen verlieren ihre Gültigkeit und eine für alle gültige Moralität muss anders begründet werden. Religion verwandelt sich dabei aus einer allgemeinen und öffentlichen Angelegenheit in eine individuelle und private. Viele, nicht alle Menschen brauchen aber für ihr Selbstbewusstsein eine soziale Bestätigung ihrer Glaubensvorstellungen und Handlungen. Ob sie eine solche auf dem Markt der Religionen erhalten können, bleibt ein Problem. Schließlich stellt sich die Frage, welche Rolle und Bedeutung die Religionswissenschaft in diesem Prozess der Entwicklung eines religiösen Marktes, der Vermarktung von Religi-

on bereits gespielt hat und wie sich in Zukunft Arbeit und Aufgabe der Religionswissenschaft entfalten werden. Sind wir vielleicht bereits die Marktforscher und Spezialisten des Marketings, die in Zukunft für die Absatzsteigerung konsultiert werden, oder auch die Wächter, Pädagogen und Advokaten des Verbraucherschutzes für den religiösen und weltanschaulichen Markt? Ich möchte dazu kurz und thesenhaft bemerken: Wenn Religionswissenschaft sich auf das reine Sammeln geschichtlicher Erscheinungen der Religionen, das philologische ausgefeilte Übersetzen von kultischen und religiösen Texten, das Anlegen von Archiven des Heiligen, die von Händlern und Kultführern wie auch von ihren Kunden abgerufen werden können, beschränkt, wird sie kaum von den Händlern und anderen Geschäftemachern des religiösen Marktes zu unterscheiden sein. Es wird für die Religionswissenschaft deshalb darauf ankommen, die in den Religionen dargestellten Reflexionen der Konflikte, Ängste, Bedürfnisse, Triebe und Möglichkeiten der Menschen zu bedenken und sich dessen zu erinnern, was diese transzendiert und die in den – vielleicht bisher unzulänglich dargestellten – Möglichkeiten des Menschen, das einfache, von Natur gegebene Dasein in kulturellen Schöpfungen in einem Jenseits von einer Abgleichung von Triebspannungen und mechanisch aufgefassten und abgeglichenen Bedürfnissen in Genuss und Freude zu verwandeln.

1 Diese werden mit dem wissenschaftlich obsoleten Ausdruck „Naturreligion“ bezeichnet.

2 Vgl. Heiler, Friedrich (1959): „Versuch einer Synthese der Religionen“, in: ders. (Hg.): *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart S. 877ff.

3 Manche allerdings scheinen sich auf diesem Wege Missionserfolge zu versprechen.

4 Vgl. Durkheim, Émile (1967): „Zur Definition religiöser Phänomene (1898)“, dt. in: J. Matthes (Hg.): *Religion und Gesellschaft*, Bd. 1, Reinbeck. Durkheim, Émile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M., S. 75.

„Heute im Angebot ...!“

Der ‚Markt der Religionen‘ aus religionssoziologischer Perspektive

Madeleine Brand, Carina Branković & Simone Heidbrink

„Jeder kann sich auf diesem Markt [der Religionen] bedienen und das, was er als seine religiösen Bedürfnisse betrachtet, zwischen Kunstgenuß und Sinnstiftung, Unterhaltung und Heilserwartung in wechselnden Angeboten erwerben.“¹

Religion als Supermarkt-Szenario? Religiöses ‚Heil‘ im Sonderangebot? Erlösung gegen Bares? Gibt es so etwas? Kann, ja, darf es so etwas geben?

Zusammenhänge zwischen Religion und Marktgeschehen sind lange bekannt und wurden bereits in den 1960er Jahren von Soziologen beschrieben.² Der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser knüpfte 1997 mit seinem Buch *Der Markt der Religionen*³ an diese Betrachtungen an und beschreibt Religion(en) unter marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten. Dabei geht er auch auf die Ressentiments ein, die eine Verbindung von ‚Glaube‘ und Wirtschaft insbesondere im Kontext der europäischen Geschichte mit sich bringt. Schließlich geht es beim Thema Religion für viele Menschen um ideelle, nicht um monetäre Werte! Zinser konstatiert:

*„Der Titel dieses Buches *Der Markt der Religionen* bedeutet für viele Anhänger von Religionen einen Skandal. Religion mit ihren Gnaden und Heilsgaben ist etwas Heiliges, das nicht durch Kauf und Verkauf erworben werden kann. Geschäfte mit Geld gelten als weltlich und tendenziell unmoralisch.“⁴*

Betrachtet man jedoch beispielsweise den Handel mit christlich-religiösen Gegenständen, wie Kreuzen, Rosenkränzen, Heiligenfiguren u. ä., wird die absolute Tabuisierung von religiösen Märkten aufgebrochen. Nimmt man dann den blühenden Handel mit Reliquien im Christentum des Mittelal-

ters oder gar den Ablasshandel mit in den Fokus, so wandelt sich das Bild hin zu einem durchaus aktiven Marktgeschehen, welches bereits seit langer Zeit kontinuierlich fortbesteht. Für die rezente religiöse Topographie Europas und der USA ist insofern die Metapher des „Markts der Religionen“ im Sinne eines Supermarkt-Szenarios für Elemente und Versatzstücke verschiedenster Sinnstiftungssysteme und Glaubensvorstellungen durchaus passend.

„Es entsteht ein Sinn-Markt, eine Art kultureller ‚Supermarkt‘ für Weltdeutungsangebote aller Art (und auch zuzusagen mehr oder weniger jeglicher Preislage).“⁵

Um diesen religiösen Markt adäquat beschreiben zu können, müssen zunächst die Rahmenbedingungen abgesteckt werden.

Im ökonomischen Sinn bezeichnet ein Markt die Zusammenführung von Angebot und Nachfrage im Hinblick auf Waren und Dienstleistungen. In einem solchen sozio-ökonomischen Gebilde bestimmen die Verkäufer das Güterangebot und die Käufer die Nachfrage. Voraussetzung für das Funktionieren eines solchen Marktes sind Konkurrenz und Wettbewerb. Man geht idealtypisch davon aus, dass sich alle Marktteilnehmer so verhalten, dass sie den größtmöglichen Nutzen aus dem Marktgeschehen ziehen. Das Handeln innerhalb eines Marktes beruht nach marktsoziologischen Annahmen jedoch nicht nur auf der Gewinnmaximierung auf Anbieter- und Nutzenmaximierung auf der Konsumenten-seite, sondern beinhaltet auch eine weitere Dimension, welche der Soziologe Max Weber als „subjektive Rationalität“⁶ bezeichnete. Demnach handeln die Marktteilnehmer nicht

nur „zweckrational“ (also im Hinblick auf den möglichen materiellen Gewinn), sondern agieren auch „wertrational“ im Kontext ihrer persönlichen subjektiven Ideale und Werte (und hier haben dann auch religiöse Vorstellungen und Annahmen ihren Platz), die nicht notwendigerweise marktwirtschaftliche Vorteile beinhalten müssen.⁷

Ein religiöser Markt umfasst jedoch noch einige über die Marktwirtschaft hinausgehende Voraussetzungen, damit er funktionieren kann. Von zentraler Bedeutung ist hierbei die viel diskutierte These der Säkularisierung, die davon ausgeht, dass die Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft kontinuierlich abnimmt. Dieser stetige Prozess geht nach Annahme vieler Wissenschaftler mit dem Bedeutungsverlust von Religion einerseits und einer Ausdifferenzierung und Privatisierung von Religion andererseits einher.⁸ Obwohl Säkularisierungstendenzen bereits im 19. Jh. beschrieben worden waren⁹, wurde die Diskussion um den Bedeutungsverlust von Religion insbesondere durch kirchensoziologische Studien in der Nachkriegszeit¹⁰ angefacht und popularisiert. Dabei wurden häufig die „Entkirchlichung“ und die schrumpfenden Zahlen von Kirchgängern und Gläubigen thematisiert.¹¹

Auch wenn die religiösen Institutionen immer weniger Mitglieder aufweisen, kann jedoch keineswegs von einem vollständigen Verschwinden von Religion(en) und Religiosität ausgegangen werden, weshalb neuerdings oft auch von einer *Rückkehr des Religiösen*¹² gesprochen wird. Nach Meinung des Religionssoziologen Hubert Knoblauch liegt vielmehr eine zunehmende Ausdifferenzierung religiöser Landschaften vor, die zu einer Ausbreitung von populärkulturellen religiösen Formen sowie neuen Formen konfessionsunabhängiger Sinnstiftungsangeboten geführt hat.¹³ Betrachtet man die Situation in Mitteleuropa, geht der Mitgliederschwund etablierter Kirchen mit einem kontinuierlichen Verlust klerikaler Geltungsansprüche und Zuständigkeitsbereiche einher.

„Gerade die europäische Religionsgeschichte zeichnet sich ja durch mehrere Auseinandersetzungen aus, nach denen kirchliche Vertreter und Auffassungen ihren Geltungsanspruch aufgeben mussten: Schon der mittelalterliche Investiturstreit hatte die Auseinandersetzungen zwischen der Religion und der Politik deutlich gemacht, der im entschiedenen Laizismus der französischen Republik mündete. Der berühmte Fall des Galileo bildet das populärste Ereignis, das die ‚Freiheit der Wissenschaft‘ gegen die Religion symbolisiert.“¹⁴

Die Differenzierung von Religion entspricht also einer wachsenden Eigenständigkeit von Lebensbereichen, auf die religiöse Organisationen keinen Einfluss (mehr) haben und die sich umgekehrt auch nicht mehr religiös legitimieren (lassen).

„Das Recht bedarf keiner Berufung mehr auf göttliche Instanzen, auch die Wissenschaft kommt ohne religiöse Legitimationen aus – was vielfach sogar für die universitäre Theologie gilt, die sich zunehmend als ‚Religious Studies‘ versteht, um international forschen zu können. Die Weigerung der europäischen Staatsoberhäupter, ‚Gott‘ in der prospektiven europäischen Verfassung überhaupt zu erwähnen, zeigt sehr deutlich, dass sich auch in der Politik und im Recht bestenfalls noch letzte Spuren religiöser Legitimationen finden, während etwa in den Vereinigten Staaten eine ‚Zivilreligion‘ noch durch jeden Staatsakt schimmert.“¹⁵

Religiöse Institutionen stehen hierzulande neben ‚weltlichen‘ und sind diesen in vielen Bereichen gleichgestellt oder untergeordnet. Jedoch ist beispielsweise die Trennung zwischen Kirche und Staat nicht absolut, was sich etwa in der besonderen staatlichen Anerkennung religiöser Gemeinschaften (z. B. als Körperschaften des öffentlichen Rechts) oder dem staatlichen Einzug der Kirchensteuer niederschlägt. Dies korreliert mit der öffentlichen Wahrnehmung von Religion, welche im Populärdiskurs oft mit ‚Kirche‘ gleichgesetzt wird.

„(Die) herausgehobene Stellung der kirchlichen Religion sollte immer bedacht werden, wenn man zu erklären versucht, warum gerade in Deutschland ‚Religion‘ und ‚Kirche‘ selbst in der Religionsforschung häufig gleichgesetzt werden.“¹⁶

Während die Ausdifferenzierung von Religion vor allem die Veränderungen auf der Ebene religiöser Institutionen beschreibt, so findet Säkularisierung auch auf individueller Ebene statt und zeigt sich dort als zunehmende Privatisierung und Individualisierung auf dem Gebiet religiöser Sinn-suche. Die zivile Gesellschaft mit ihrer Trennung von Staat und Kirche verweist Religion in den Bereich der individuellen Entscheidung und macht sie somit zur ‚Privatsache‘. Der Religionssoziologe Thomas Luckmann spricht in diesem Zusammenhang von „unsichtbarer Religion“, die nicht mehr notwendigerweise an institutionelle Zugehörigkeiten gebunden ist und vor allem die Religiosität Einzelner in den Fokus nimmt (und somit ‚unsichtbar‘ im privaten Bereich bleibt).¹⁷ Voraussetzung dafür, dass Einzelne sich frei für diese oder jene Glaubensvorstellung entscheiden können, ist die Individualisierung der Gesellschaft. Darunter versteht man einen „Prozess der zunehmenden Selbstbestimmung des Individuums und seiner gleichzeitig abnehmenden Fremdbestimmung durch äußere gesellschaftliche Instanzen und Faktoren.“¹⁸

In einer individualisierten Gesellschaft können Einzelne aus einem großen Pool vorhandener Sinnstiftungsangebote innerhalb wie außerhalb etablierter religiöser Traditionen und Denominationen wählen, aus dem größere und kleinere Versatzstücke ausgewählt und neu kombiniert werden. Die Befreiung aus gesellschaftlichen Zwängen ist dabei jedoch durchaus ambivalent: Das Individuum hat die ‚Qual der Wahl‘ jenseits ehemals teilweise festgefügtter soziokultureller Orientierungsrahmen. Heutzutage ist der ‚religiöse Konsum‘ größtenteils eine Frage des Lebensstils im Sinne der persönlichen Identitätssuche und -findung. Die Soziologen Ronald Hitzler und Anne Honer sprechen in diesem Zusam-

menhang von „Bastelexistenzen“¹⁹, die wie folgt charakterisiert werden können:

„Das individuelle Sinnbasteln des individualisierten Menschen hat – gelingenderweise – folglich stets etwas von einem Patchwork bzw. von einer Collage, von jenem ästhetisch-technischen Verfahren also, diverse Sujets zu einem neuen Assoziationsraum zusammenzuschließen. Es ist die mehr oder weniger – meist weniger – originelle Verarbeitung von vorgefertigten Sinn-Elementen zu einem Sinn-Ganzen, das unter anderem und vor allem das eigene Dasein ‚erklärt‘.“²⁰

Hierbei gilt es zu beachten, dass die „Sinnbasteleien“²¹ nicht endgültig und statisch sein müssen, sondern fluide und dynamische Konstruktionen darstellen, die bei Bedarf verändert und angepasst werden können. Winfried Gebhardt, Martin Engelbrecht und Christoph Bochinger prägten dafür die Metapher des „spirituellen Wanderers“ als „Prototyp spätmoderner Religiosität“²²:

„Er zeichnet sich durch ein sehr hohes Interesse an religiösen und spirituellen Erfahrungen aus. Dieses Interesse führt ihn dazu, das breite Angebot spiritueller Lehren und Techniken, das in der ‚globalen Kultur‘ zur Verfügung steht, auf der Grundlage seiner christlichen Herkunftskultur ‚durchzutesten‘ und zwar mit dem Ziel, dasjenige zu finden, das seinen eigenen, individuellen Bedürfnissen am besten entspricht. Der Weg, der zu diesem Ziel führen soll, ist für ihn ein individueller Weg, deshalb geht er ihn in der Regel auch alleine. Bindungen geht er – wenn überhaupt – nur auf Zeit ein. Sein Verhältnis zu den ‚offiziellen‘ Amtskirchen ist ‚abgeklärt‘. Bieten die Kirchen ihm etwas an, das in den individuell zu gehenden Weg integrierbar erscheint, nimmt er das Angebot gerne wahr, ansonsten hält er freundliche, aber souveräne Distanz zu ihnen.“²³

Bei der Auswahl der religiösen Elemente auf dem ‚Markt der Religionen‘ spielen auch in konventionellen Marktsituationen auftretende Aspekte des Konsumverhaltens eine Rolle.

Die Akteure können sich gemäß ihrer Präferenzen, Wünsche und Bedürfnisse religiöse Vorstellungen, Gegenstände, Praktiken und Dienstleistungen aneignen und kombinieren. Religion(en) dient (dienen) in diesem Kontext weniger dem Streben nach nachtodlicher Erlösung als dem Streben nach diesseitigem ‚Heil‘ und Nutzen.²⁴ Die verschiedenen Angebote werden im Sinne der Kundenorientierung mithilfe medialer Marketingstrategien publik gemacht.

„Im Zusammenhang mit der Religion ist die Marktmetapher schon lange im Gebrauch. In jüngerer Zeit jedoch hat sie sich ihres metaphorischen Charakters entledigt. Selbst die Kirchen in Deutschland reden mittlerweile unverblümt von einem Markt der Religion, lassen sich von Betriebswirtschaftlern beraten und ziehen Marketing-Experten heran, die ihre Kampagnen gestalten.“²⁵

Der ‚religiöse Markt‘ steht somit in einem Spannungsverhältnis zwischen Angebot und Nachfrage, in dessen Zentrum kommunikative Prozesse auf individuellen, institutionellen und medialen Ebenen populärkultureller Kontexte stehen.²⁶ Und selbstverständlich gibt es auf dem ‚Markt der Religionen‘ auch Wettbewerb! Knoblauch resümiert:

„Die populäre Religion gründet auf dem Zusammenspiel von Öffentlichkeit, Markt und Medien – sie erschöpft sich aber nicht darin. Es handelt sich vielmehr um ein Kulturphänomen, das wir alle auch alltäglich erfahren – das Teil unserer Lebenswelt geworden ist. (...) Die Populärkultur wird zum wichtigsten Bindeglied zwischen den funktionalen Systemen, und sie ist deswegen auch das Medium, in dem die Religion kursiert, die die Leute interessiert.“²⁷

Falls Sie nun der Meinung sein sollten, der ‚religiöse Markt‘ habe mit Ihnen selbst dennoch nichts zu tun, dann überlegen Sie einmal:

Besuchen Sie regelmäßig oder ab und zu eine Kirche, eine Moschee, eine Synagoge oder einen Tempel? Lesen Sie Horoskope? Machen Sie Yoga oder meditieren Sie? Blättern Sie in Selbsthilferatgebern oder pflegen Sie Ihren Garten nach den Prinzipien der Mondzyklen? Klopfen Sie auf Holz oder vermeiden Sie es, unter Leitern hindurchzugehen? Feiern Sie Karneval oder Halloween, Ostern oder Weihnachten? Willkommen auf dem ‚Markt der Religionen‘!

1 Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*, München, S. 8.

2 Das Marktmodell eines religiösen Markts wurde zunächst in den 1960er Jahren vom Soziologen Peter L. Berger im Kontext der Säkularisierungsdebatte entwickelt, vgl. Berger, Peter L. (1963): „A Market Model for the Analysis of Ecumenicity“, in: *Social Research* 30, S. 77-93. Berger schließt sich dabei an Karl Mannheim an, vgl. Mannheim, Karl (1964): „Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen“, in: ders.: *Wissenssoziologie*, Berlin, S. 566-613. Das Marktmodell wurde im Folgenden nicht nur von Zinser, sondern auch von weiteren Religionsforschern aufgegriffen, z. B. Stark, Rodney & Finke, Roger (2000): *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley.

3 Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*, München.

4 Ebd., S. 7.

5 Hitzler, Ronald & Honer, Anne (1994): „Bastelexistenz: über subjektive Konsequenzen der Individualisierung“, in: Ulrich Beck & Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): *Riskante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt, S. 308.

6 Weber, Max (⁵1985): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, S. 4.

7 Vgl. ebd., S. 1-12.

8 Vgl. Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt, S. 16.

9 Vgl. ebd., S. 17.

10 Vgl. z. B. die quantitativen Erhebungen des Religionssoziologen Paul Zulehners zu Postmortalitätsvorstellungen von katholischen Kirchenbesuchern. Vgl. Zulehner, Paul M. (1992): „Wandlungen im Auferstehungsglauben und ihre Folgen“, in: Hermann Kochanek (Hg.): *Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben*, Freiburg / Basel / Wien, S. 196-222.

11 Vgl. Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt, S. 16f.

12 Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen.

13 Vgl. Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt.

14 Ebd., S. 18f.

15 Ebd., S. 21.

16 Ebd., S. 20.

17 Vgl. Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt. Neuere Studien und nicht zuletzt die Religionsforschung im Internet, die u. a. ein ‚Sprachrohr‘ für individuelle Glaubensvorstellungen ist, verweisen jedoch auch auf die ‚Sichtbarkeit‘ der ‚unsichtbaren Religion‘. Vgl. z. B. Knoblauch, Hubert (1997): „Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und religiöse Kommunikation“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5(2), S. 179-202 bzw. Bochsinger, Christoph, Engelbrecht, Martin & Gebhardt, Winfried (2009): *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart.

18 Pollack, Detlef & Pickel, Gert (1999): „Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 28/6, S. 467.

19 Hitzler, Ronald & Honer, Anne (1994): „Bastelexistenz: über subjektive Konsequenzen der Individualisierung“, in: Ulrich Beck & Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): *Riskante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt, S. 307.

20 Ebd., S. 310.

21 Ebd.

22 Gebhardt, Winfried, Engelbrecht, Martin & Bochsinger, Christoph (2005): „Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 05/2, S. 133-151.

23 Ebd., S. 143.

24 Vgl. Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt, S. 24.

25 Ebd., S. 227.

26 Ebd., S. 214.

27 Ebd., S. 236f.

Im „(Super-)Markt der Religionen“

Eşe Belc & Daniel Helbig

Stellen Sie sich einmal Folgendes vor: Es gibt einen „(Super-)Markt der Religionen“ mit einer Riesenauswahl von Objekten mit unterschiedlichen religiösen Traditionen. Von „Buddha-Keksen“, „Mekka-Cola“ über „Hindu-Schokolade“ und „Shiva-Äpfeln“ bis hin zu „Moses-Zitronen“ steht Konsumenten eine große Auswahl an Angeboten zur Verfügung. Natürlich gibt es auch Engelsfiguren, Jesus-Bilder, Traumfänger, Tarot-Karten und vieles mehr. Die Angebote im Supermarkt sind ein bunter Mix unterschiedlichster Religionen und religiöser Vorstellungen, die die ‚Kunden‘ nach ihren Wünschen in den Einkaufswagen legen, erwerben und miteinander kombinieren können.

„Jeder kann sich auf diesem Markt bedienen und das, was er als seine religiösen Bedürfnisse betrachtet, zwischen Kunstgenuss und Sinnstiftung, Unterhaltung und Heilserwartung in wechselnden Angeboten erwerben.“¹

Die Präsentation der einzelnen Produktgruppen kann ganz unterschiedlich ausfallen. Manchmal werden die ‚Produkte‘ nach der Farbe, Beschaffenheit, Inhalt oder ‚Packungsgröße‘ geordnet. Es gibt ausgeklügelte Verkaufssysteme, die auf Marketingstrategien mit moderner Technik setzen oder heimliche Mund-zu-Mund-Propaganda. Das Personal ist selbstverständlich super freundlich, motiviert und besitzt viel ‚Fachkompetenz‘ oder ist völlig gleichgültig, desinteressiert, abweisend oder nur auf den schnellen ‚Deal‘ aus. Vielleicht ist der Markt weiträumig, hell und bietet viel Platz zwischen den Regalen, sodass man auch bei Hochbetrieb mit seinem Einkaufswagen nie andere Kunden belästigt. Vielleicht ist er aber auch in einem schummrigen Häuschen, tief im Wald versteckt, nur Eingeweihten zugänglich und man muss den mürrischen Verkäufer erst mühsam überreden, seine ‚Waren‘ überhaupt abzutreten. In jedem Fall haben die

‚Konsumenten‘ die Möglichkeit, den „(Super-)Markt der Religionen“ mit einem persönlichen und passgenauen ‚Rundum-Wohlfühl-Paket‘ zu verlassen.

Marktmodell und Religionswissenschaft

Zugegeben: „Der Markt der Religionen“, mit dem sich die Religionswissenschaft beschäftigt, gastiert tendenziell nicht in Supermärkten und wirklich plastisch greifbar ist er auch nicht. Aber es gibt ihn trotzdem, zumindest als Modell, und er hat mit seinem realen Gegenstück so einiges gemeinsam. Der Berliner Religionswissenschaftler Hartmut Zinser veröffentlichte 1997 mit dem Buch *Der Markt der Religionen*² ein für Deutschland wegweisendes Beschreibungsmodell des „religiösen Marktes“. Zinser gebrauchte den Begriff „Markt“ sinnbildlich für ein ‚Podium‘ für Religionen, welches gleichsam den Umschlagplatz eines verwobenen Spieles zwischen Suchen und Gefundenwerden absteckt: Ihrerseits werben und suchen Religionsgemeinschaften neue Gläubige und umgekehrt werden sie von einem interessierten Publikum selbst gesucht.

Von besonderem Interesse für Religionswissenschaftler sind dabei zwei Erscheinungen: Zum einen wird es im Laufe des Markttagess zu den typischen Wechselwirkungen zwischen Angebot und Nachfrage kommen. Zum anderen können aber auch Rückschlüsse aus den stattfindenden Abläufen gezogen werden, die ihrerseits Aufschlüsse über Verhältnisse innerhalb des religiösen Umfeldes geben können.³

Angebot und Nachfrage auf dem religiösen Markt

Lassen Sie mich einen Schritt zurücktreten, vom Gedankenmodell zu dem, was es eigentlich beschreiben soll. Also: Was bedeutet Angebot, was bedeutet Nachfrage im Zusammenhang mit Religionen? Lassen Sie es uns erklären:

Angebot

Der Natur seiner Sache entsprechend, muss auf einem Markt etwas verkauft oder zumindest angeboten werden. Die Ware, mit der auf dem „Markt der Religionen“ gehandelt wird, ist – Sie ahnen es bereits – eine bestimmte Religion (oder Elemente und Versatzstücke wie Vorstellungen, Objekte oder Praktiken derselben): Nehmen wir beispielsweise die sog. „Zen-Meditation“, das aus Indien ‚importierte‘ Yoga oder die westliche astrologische Praxis der Zeitungshoroskope.

Die Anbieter auf dem „Markt der Religionen“ versuchen, ihre jeweilige Religion an den Mann oder die Frau, sprich ‚unters Volk‘ zu bringen – und hier könnte eigentlich schon Schluss sein mit dem Ganzen: Stellen Sie sich einmal vor, alle Religionen hätten unlängst alle beschlossen, fortan lieber unter sich bleiben zu wollen. Also Schranke runter, Klappen zu, es wird niemand mehr aufgenommen. Das wäre es dann gewesen mit dem Angebot und damit auch mit unserem Markt. Auf den Punkt gebracht: Elementare Voraussetzung für ein religiöses Angebot und somit auch Grundvoraussetzung für einen Markt ist der Umstand, dass sich Religionsgemeinschaften diesem Marktgeschehen öffnen, auch und gerade auf dem Gebiet der ‚Kundenakquise‘. Insbesondere die großen institutionalisierten Kirchen haben sich lange Zeit (vergeblich) der zunehmenden Marktorientierung widersetzt.⁴ Mit dem Eintritt in den „Markt der Religionen“ müssen sich darüber hinaus alle ‚Anbieter‘ ihren potentiellen ‚Kunden‘ ein Stück weit selbst offenbaren und bieten fortan Einblicke in ihre ‚Marketing-Strategien‘ wie Werbung, Motivation, Kundenmanagement, usw.

Nachfrage

Damit ein Markt funktionieren kann, muss es auch eine Nachfrage geben für die Waren, die er handelt. Außerdem muss die gesellschaftliche Struktur ein solches Marktgeschehen zulassen:

„Die Entstehung eines Marktes der Religion ist aber auch daran gebunden, dass der Markt zur allgemeinen Vermittlungsinstanz der sozialen Beziehungen der Menschen geworden ist, dem sich tendenziell niemand und nichts entziehen kann.“⁵

Aber wann ist das Interesse eines Kunden an einem Produkt grundlegend am größten? Dies ist normalerweise dann der Fall, wenn:

- der Käufer das Produkt selbst oder ein ähnliches noch nicht sein eigen nennt (das erste Auto) oder aber
- der Käufer sein eigenes Exemplar aus irgendeinem Grund ersetzen möchte (iPhone 5 gegen iPhone 6).

Im zweiten Fall geht es also darum, dass ich etwas austausche, das ich bereits ‚original‘ oder in ähnlicher Form habe. Gerade diese letzte Variante ist für das Auge des Religionswissenschaftlers mit Blick auf den „Markt der Religionen“ besonders interessant und stellt wohl den Regelfall dar. Davon ausgehend, dass die meisten Menschen in irgendeiner Form einen religiösen Hintergrund mit sich bringen, ist der ‚Käufer‘ offensichtlich dazu bereit und in der Lage, seinen Hintergrund abzulegen oder zumindest zu erweitern. Es ist charakteristisch für die moderne Religionsausübung, dass Menschen zwischen verschiedenen Religionsangeboten hin und her wechseln; Gebhardt, Engelbrecht und Bochinger sprechen hier vom „spirituellen Wanderer“ als „Prototyp spätmoderner Religiosität“.⁶

„Er zeichnet sich durch ein sehr hohes Interesse an religiösen und spirituellen Erfahrungen aus. Dieses Interesse führt ihn dazu, das breite Angebot spiritueller Lehren und Techniken, das in der ‚globalen Kultur‘ zur Verfügung steht, auf der Grundlage

seiner christlichen Herkunftskultur ‚durchzutesten‘ und zwar mit dem Ziel, dasjenige zu finden, das seinen eigenen, individuellen Bedürfnissen am besten entspricht.¹⁷

Es geht darum, dass Glaubensrichtungen vom Gläubigen danach gewählt werden, was ihm in seiner individuellen Lebenslage, zu einem bestimmten Zeitpunkt am besten passt. Verschieben sich die persönlichen Vorstellungen oder Bedürfnisse nach einiger Zeit, nimmt das unmittelbar Einfluss auf die Nachfrage, die vom Gläubigen an den Markt weitergegeben wird und er orientiert sich gegebenenfalls um. Religion wird danach gewählt, was mir – salopp formuliert – eben gerade ‚gelegen kommt‘.

Darüber hinaus können aus dem Vorhandensein „Der Markt der Religionen“ noch andere Rückschlüsse gezogen werden, so zum Beispiel: Schnell vergessen und trotzdem essentiell: Es muss in seinem Umfeld Religionsfreiheit geben.⁸ Oder etwas verzwickter: Eine bestehende und möglicherweise fortschreitende Distanzierung zu den alt eingebrachten, institutionellen Religionen, namentlich der Kirchen und ihrer gesellschaftlichen Stellung⁹: Ein Spaziergang durch die religiöse Landschaft wäre vor einigen hundert Jahren von der Öffentlichkeit wahrscheinlich kritischer wahrgenommen worden.

Fazit

Zu guter Letzt zurück zum „Markt der Religionen“. Lassen Sie uns ein anderes Bild als Analogie heranziehen: Stellen Sie sich einen typisch norddeutschen Fischmarkt vor. Die Buden stehen nebeneinander im Halbkreis aufgereiht am Wasser und es riecht nach Meer und Tier. Auf ihren Dächern haben die Stände Schilder, auf denen ihre Namen stehen. Die Händler wetteifern und wettschreien um die Gunst der Kundschaft – wer hier seinen Fisch verkaufen will, der muss sich darauf verstehen, interessierte Besucher anzulocken, zu umgarnen

und festzuhalten; wer hier Fisch verkaufen will, muss sich darauf verstehen, den Einzelnen aus dem Publikum zu fischen. Beim Evangelisten Markus heißt es in Kapitel 1, Vers 17:

„Und Jesus sprach zu ihnen: Folget mir nach; ich will euch zu Menschenfischern machen!“¹⁰

Die Behauptung, dass in dieser Überlieferung Jesus bereits die Intention zugeschrieben werden kann, dass der Fisch nicht nur an Land gezogen, sondern auch nach den Gesetzen des Marktes an den Mann bzw. die Frau gebracht werden muss, ist zugegebenermaßen etwas weit gegriffen.¹¹ Trotzdem: Es ist ein schönes Bild, was gut in die rezente religiöse Landschaft passt! Denn auch das Christentum musste sich schließlich dem Marktgeschehen öffnen:

„Im Zusammenhang mit der Religion ist die Marktmetapher schon lange im Gebrauch. In jüngerer Zeit jedoch hat sie sich ihres metaphorischen Charakters entledigt. Selbst die Kirchen in Deutschland reden mittlerweile unverblümt von einem Markt der Religion, lassen sich von Betriebswirtschaftlern beraten und ziehen Marketing-Experten heran, die ihre Kampagnen gestalten.“¹²

Ob Supermarkt oder Fischbude – die Grundbotschaft bleibt dieselbe: Willkommen auf dem „Markt der Religionen“!

1 Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*, München, S. 8.

2 Ebd.

3 Vgl. z. B. ebd., S. 29 ff.

4 Vgl. ebd., S. 31.

5 Vgl. ebd., S. 11.

6 Vgl. Gebhardt, Winfried, Engelbrecht, Martin & Bochinger, Christoph (2005): „Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 05/2, S. 142.

7 Ebd., S. 143.

8 Vgl. Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*, München, S. 15ff.

9 Vgl. ebd., S. 28f.

10 Lutherbibel (1912), online verfügbar unter: http://www.bibel-online.net/buch/luther_1912/markus/1/.

11 Letztlich darf nicht vergessen werden, dass es zwar bereits in der Antike (und möglicherweise auch davor) religiösen Pluralismus gab, wirkliche Religionsfreiheit (die ja eine der Grundvoraussetzung für einen religiösen Markt ist) jedoch eine Entwicklung der Neuzeit darstellt (vgl. Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*, München, S. 30f.). Von einer dezidierten Marktorientierung kann also tatsächlich erst seit dem Zeitalter der Moderne gesprochen werden (vgl. ebd., S. 11).

12 Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt, S. 24.

Branding Kabbala

Ein rotes Bändchen als religiöses Markenzeichen

Nicole Maria Bauer

Rote Bändchen

Egal, ob man durch den jüdischen Teil der Altstadt in Jerusalem läuft, die Klagemauer besucht, das vermeintliche Grab der biblischen Rahel¹ in Bethlehem besichtigt oder sich auf den Weg nach Safed in den Norden Israels begibt, überall werden kleine rote Bändchen angeboten. Gegen eine kleine Spende wird dieses um das Handgelenk geknüpft, während man mit einem hebräischen oder jiddischen Segenspruch wie „Mazel dir, Zai Gezunt“ („Viel Glück, bleib gesund“) gesegnet wird. Diese Bändchen tragen dort die unterschiedlichsten Menschen auf der Straße, wie Verkäufer im Supermarkt, Taxifahrer; selbst an den Handgelenken spielender Kinder kann man sie erkennen.

Aber nicht nur in Israel sieht man Menschen, die rote Bändchen um ihr Handgelenk tragen, auch anderenorts, selbst in Deutschland trifft man immer wieder auf Menschen, die ein rotes Bändchen, häufig einen roten Wollfaden oder Zwirn um ihr Handgelenk tragen.

Was hat das Tragen eines roten Bandes oder Bändchens nun mit religiöser Identität und Kabbala zu tun, jener jahrhundertealten jüdischen Tradition, die als ‚esoterische‘ und ‚mystische‘ Lehre des Judentums gilt?

Kabbala

Kabbala ist, kurz gesagt, jene genuin jüdische Tradition, die sich explizit mit geheimen und verborgenen Aspekten der jüdischen Schriften auseinandersetzt und als Sammelbegriff für unterschiedliche Schriften, Ideen und Praktiken gilt, die sich seit dem 13. Jh. in einem jüdischen Umfeld entwickelten

und bis heute in unterschiedlichen Teilen der Welt Verbreitung finden².

Im gegenwärtigen Judentum haben kabbalistische Ideen und Praktiken eine marginale Bedeutung. In bestimmten ultra-orthodoxen Kreisen des Judentums und insbesondere in sog. chassidischen³ Bewegungen nehmen kabbalistische Elemente bis heute jedoch einen zentralen Stellenwert ein. Während kabbalistisches Gedankengut seit der jüdischen Aufklärung, der Haskala, gerade im westeuropäischen Judentum von sehr randständiger Bedeutung ist, gelangten kabbalistische Ideen über die Adaption und Rezeption nicht-jüdischer Autoren wie des ‚Okkultisten‘ Eliphas Levi (1810-1875) oder der Mitbegründerin der Theosophischen Gesellschaft⁴ Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) auch außerhalb des Judentums zu Bekanntheit. Seit den 1970er Jahren finden diese im Zuge der sog. New Age Bewegung⁵ weitere Verbreitung. Seitdem entstehen sowohl außerhalb als auch innerhalb des Judentums unterschiedliche Gruppen und Organisationen⁶, die sich selbst als kabbalistisch bezeichnen.

Kabbalah Centre

Eine dieser Organisationen, die mittels Marketingstrategien und Werbekampagnen ein mittlerweile internationales Unternehmen aufgebaut hat ist das Kabbalah Centre⁷. Seine öffentliche Präsenz verdankt das Zentrum nicht zuletzt dem Interesse zahlreicher Prominenter, wie die Popsängerin Madonna, die sich im Kontext des „Kabbalah Centres“ Medienberichten folgend nun Esther⁸ nennt. Auch zahlreiche Hollywood-Schauspieler wie Demi Moore und Ashton Cut-

cher bekennen sich öffentlich zu den Lehren des „Kabbalah Centres“. Als materielles Erkennungszeichen ihrer religiösen Identität zeugt das rote Bändchen an ihren Armgelenken.

Das Kabbalah Centre ist eine religiöse Organisation, die in den 1970er Jahren von dem orthodoxen Juden Philip Berg (1929-2013) gegründet wurde, mit dem Ziel, säkulare Juden zu gewinnen, um diese wieder mit ihrer jüdischen Tradition vertraut zu machen. Berg, der sich als Nachfolger Yehuda Ashlags⁹ (1884-1954) begreift, eines bedeutenden Kabbalisten des 20. Jahrhunderts, konzipierte ein eigenes kabbalistisches Lehrkonzept. Er verknüpfte Ashlags Lehren mit „New Age“-Themen, Ideen und Praktiken und entwickelte eine stark vereinfachte Version von Kabbala, die auf ein breites Publikum zugeschnitten war.

Im Kontext des „Kabbalah Centres“ werden unterschiedliche kabbalistische Ideen rezipiert, transformiert und mit psychologischen und therapeutischen Ansätzen kombiniert. Zudem werden dort jüdische Fest- und Feiertage zelebriert und der Shabbat¹⁰ gehalten.

Das rote Bändchen als religiöses Markenzeichen

Das vielfältige Angebot des Kabbalah Centre reicht über Bücher, Kurse und Vorträge, die Teilnahme an jüdischen Festen oder am Shabbat bis hin zu kabbalistischem Wasser. Eines der bekanntesten Produkte des Zentrums ist jedoch ein roter Wollfaden („red string“).

Zusammen mit dem Buch *The Red String Book: The Power of Protection*, welches 2004 von Yehuda Berg, dem Sohn des Kabbalah Centre Gründers Philip Berg, herausgegeben wird, werden diese roten Wollfäden für 26 Dollar in den Bücherläden des Kabbalah Centre verkauft. Als materielles Zeichen der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft wird dieser von den Teilnehmern des Kabbalah Centre getragen und weist auf deren kabbalistisch-religiöse Identität hin.

Mehr als ein Zeichen der Zugehörigkeit der einzelnen Menschen zum Kabbalah Centre ist der „red string“ ein ‚religiöses

Markenzeichen‘ („faith brand“). Neben spezifischen Slogans, dem Markennamen Kabbalah Centre und dem Logo des Zentrums ist der „red string“ Teil der umfassenden Marketingstrategie dieser Organisation.¹¹ Um sich von anderen ähnlichen Organisation zu unterscheiden und sich als attraktive Ware am ‚religiösen Markt‘ gegenüber anderen durchzusetzen, bedarf es bestimmter Geschichten („stories“), die um das Produkt herum entwickelt werden.¹²

Geschichten, die um ein Produkt herum erzählt werden, verleihen diesem einen besonderen Status. Ein ‚profaner‘ Gegenstand wie ein roter Wollfaden wird so zu einem religiösen Markenzeichen, welches von bestimmten Menschen konsumiert wird, die sich mit diesen Geschichten identifizieren.

Welche Geschichten werden nun um den „red string“ des Kabbalah Centre erzählt, um diesen erfolgreich zu vermarkten?

Der Produktbeschreibung zufolge werden die Fäden am Grab der biblischen Rahel gesegnet, der als Erzmutter des jüdischen Volkes eine besondere Stellung beigemessen wird. Trägt man den „red string“ am linken Armgelenk, wird ihm eine besondere Schutzwirkung vor dem ‚bösen Blick‘ zugeschrieben. Auch was der ‚böse Blick‘ ist, wird erklärt: Dem Zohar, einer wichtigen kabbalistischen Schrift des 13. Jh. zufolge sind die Augen der Spiegel der Seele, weshalb über die Augen ‚Energie‘ transportiert werden könne. Vor negativer Energie wie hasserfüllten Blicken – kurz dem ‚bösen Blick‘ – schütze eben dieses rote Bändchen. Durch das Tragen dieses Bändchen entstehe, dem Text der Kabbalah Centre-Homepage folgend, ein Schutzschild, welches den Träger vor negativer Energie schütze.

Obwohl die Tradition des rituellen Knüpfens roter Wollfäden, wie sie im heutigen Israel vorzufinden ist, verhältnismäßig jung ist¹³, wird sie in diesem Kontext als eine besonders alte Tradition dargestellt, die biblischen Ursprungs sei. So heißt

es beispielsweise auf der englischsprachigen Homepage des Zentrums: „It is an ancient tradition to wind a Red String seven times around the tomb of Rachel, the great Matriarch.“¹⁴ Die Bedeutung der biblischen Rahel, der eine besondere Schutzfunktion zugeschrieben wird, wird ebenso in der ‚Ritualanleitung‘ deutlich, die dem „red string“ beigefügt ist: Während der Faden um das linke Handgelenk geknüpft wird, soll das „Ana Be K’oach“, ein altes jüdisches Gebet, rezitiert werden, welches die Schutzfunktion des roten Bändchens via Verbindung zur biblischen Mutter Rahel aktiviere. Wenngleich die Tradition des Tragens des roten Bändchens um das Handgelenk eine Erfindung der Gegenwart ist, knüpft das Kabbalah Centre hier an biblische Motive und jüdische Folklore an. Die Vorstellung des ‚bösen Blicks‘ taucht bereits in jüdischen Ritualen des Mittelalters auf. Amulette und Talismane sind in der mittelalterlichen Tradition besonders verbreitet. Insbesondere der Farbe Rot wird bei Amuletten eine magische Bedeutung zugeschrieben.¹⁵ Auch lassen sich mehrere Bibelstellen identifizieren, in denen ein roter Faden (hebräisch: „hut hashani“) in besonderer Weise zum Einsatz kommt. Beispielsweise schützt ein roter Faden am Fenster Rahab und ihre Familie bei der Eroberung von Jericho im Buch Josua vor dem sicheren Tod.¹⁶

Was zeichnet den „red string“ nun als religiöses Markenzeichen im Kabbalah Centre aus?

Dem simplen roten Wollfaden wird im Kontext des Kabbalah Centre eine komplexe Geschichte zugeschrieben. Er wird mit religiöser Bedeutung angereichert. Historische Belege dienen der Legitimation und verleihen der angekündigten Wirkung eine zusätzliche Ebene der Glaubhaftigkeit. Durch die rituelle Anwendung wird der „red string“ in den religiösen Gesamtkontext des Kabbalah Centre integriert und ein unverzichtbarer Bestandteil der religiösen Praxis. Indem er sichtbar am Handgelenk getragen wird, stellt er gleichzeitig

das sichtbare Zeichen der religiösen Identität der Akteure des Kabbalah Centre dar. Im Kabbalah Centre wird Kabbala ‚vermarktet‘; das Kabbalah Centre selbst wird zu einem „faith brand“, dessen spezifisches Markenzeichen der „red string“ darstellt.

1 Rahel wird in der *Tora* (Fünf Bücher Moses) im Buch „Bereshit“ (in der christlichen Rezeption entspricht dies dem Buch Genesis) erwähnt und stellt in der jüdischen Tradition als sog. Lieblingsfrau von Jakob und Mutter von Benjamin und Josef (Stammväter der Zwölf Stämme Israels) eine der vier Erzmütter Israels dar.

2 Kabbala ist keine einheitliche Lehre, sondern ein Sammelsurium an unterschiedlichen Schriften, die erstmals vom jüdischen Historiker Gershom Scholem (1897-1982) gesammelt, sortiert und 1957 als *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* veröffentlicht wurden. Scholem legte mit seinen religionsgeschichtlichen Forschungen den Grundstein für die Erforschung von Kabbala im 20. und 21. Jh. (vgl. Huss, Boaz (2005): „Ask No Questions. Gershom Scholem and the Study of Contemporary Jewish Mysticism“, in: *Modern Judaism* 25 (2), S. 141-158).

3 Zum Chassidismus zählen unterschiedliche Bewegungen, die sich seit dem 18. Jh. ausgehend von Osteuropa weltweit ausbreiteten. Die unterschiedlichen Gruppierungen beziehen sich meist auf Israel Ben Elieza (1700-1760), auch bekannt unter Baal Schem Tow („Meister des guten Namens“), dem die Gründerrolle des Chassidismus zugeschrieben wird. Gerade kabbalistische Ideen und Praktiken stehen im Zentrum dieser Bewegungen, die heute vor allem in den USA und in Israel vorzufinden sind (vgl. Rosenthal, Gilbert S. & Homolka, Walter (2006): *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, Bergisch Gladbach, S. 176f.).

4 Hierbei handelt es sich um eine 1875 in New York gegründete Gesellschaft, die sich u. a. der Erforschung von Okkultismus und Kabbala widmete.

5 Vgl. Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement*, Oxford.

6 Beispielsweise die Gruppen „Benei Baruch“ (vgl. <http://www.kabbalah.info/de/de/>), „Chabad“ (vgl. <http://www.de.chabad.org/>), „Jewish Renewal Movement“ (vgl. Lerner, Michael (1995): *Jewish Renewal: A Path to Healing and Transformation*, New York).

7 Vgl. <http://kabbalah.com>.

8 Vgl. <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/madonna-in-israel-der-oeffentliche-glaube-des-superstars-esther-1180038.html> bzw. http://www.focus.de/panorama/boulevard/pop-queen-esther-madonna-zu-welt-tournee-auftakt-in-israel_aid_758803.html.

9 Yehuda Ashlag wuchs in einer chassidischen Familie in Polen auf und wurde mit 19 Jahren zum Rabbiner ordiniert. Er entwickelte die Lehren des bekannten Kabbalisten Isaak Luria (1534-1572) weiter und verband sie mit marxistischer Ideologie

sowie chassidischen Ideen und Praktiken seiner Heimat (vgl. Myers, Jody Elizabeth (2007): *Kabbalah and the Spiritual Quest. Religion, Health, and Healing*, Westport, S. 30).

10 Der Shabbat ist ein jüdischer Ruhetag, der eine zentrale Stellung in der jüdischen Tradition einnimmt.

11 Vgl. Einstein, Mara (2008): *Brands of Faith*, London, S. xi.

12 Vgl. Twitchell, James B. (2005): *Branded Nation. The Marketing of Megachurch, College Inc., and Museumworld*, New York.

13 Die israelische Volkskundlerin Elly Teman, zeigt u. a. auf, dass die Tradition des Tragens roter Bändchen, Wollfäden etc., die im gegenwärtigen Israel weite Verbreitung findet, sich erst seit den 1980er Jahren zu einem Massenphänomen entwickelt hat. Vgl. Teman, Elly (2008): „The Red String: The Cultural History of a Jewish Folk Symbol“, in: Simon J. Bronner (Hg.): *Jewishness: Expression, Identity, and Representation*, Oxford / Portland, S. 29-56.

14 The red string/Living Wisdom, <http://livingwisdom.kabbalah.com/red-string>.

15 Vgl. Trachtenberg, Joshua (2004): *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Philadelphia, S. 132ff.

16 Vgl. Josua 2,18-21.

„Martial Arts“, Medien und Materiale Religion

Kampfkunst als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung

Esther Berg

Prolog: Ein Judo-Gürtel, schwarz

Ein Judo-Gürtel – rein praktisch betrachtet dient er dazu, die Jacke eines Judoanzugs zusammenzuhalten. Jedoch erschöpft sich die Bedeutung eines solchen Gürtels für die meisten praktizierenden ‚Judoka‘ nicht in seiner praktischen Funktion. Eingeweihte können an der Farbe des Gürtels den Trainingsgrad eines Judoka ablesen, d.h. seinen jeweiligen Stand der Ausbildung. Neunzehn verschiedene solcher Trainingsgrade gibt es. Die ersten vierzehn Trainingsgrade kann sich ein Judoka selbst erwerben, indem er im Rahmen einer Prüfung die ‚meisterhafte‘ Beherrschung der für den jeweiligen Grad vorgesehenen Techniken unter Beweis stellt. Die letzten fünf und damit höchsten Grade können jedoch nicht mehr im Rahmen solcher Prüfungen erworben werden; sie werden nur noch verliehen. Diese höchsten Trainingsgrade dienen dann auch nicht mehr vorrangig dazu, den Trainingsstand eines Judoka zu kommunizieren, sondern dazu, das Lebenswerk eines Judo-‚Meisters‘ zu würdigen. Denn Kanô Jigorô (1860-1938), der ‚Erfinder‘ des „sanften Weges“ (jûdô), verstand seine Kampfkunst nicht nur als Mittel zur körperlichen Ertüchtigung oder Selbstverteidigung, sondern auch als eine Lebensphilosophie. Er sah seine Kampfkunst als ein Mittel, den Menschen in seiner Gesamtheit von Körper und Geist zu einem besseren Menschen erziehen. Er bezeichnete seine Kampfkunst als „Praxis der Selbstverwirklichung“. Für viele Judoka stellt die Ausübung ihrer Kampfkunst deshalb eine Möglichkeit dar, sich selbst und die eigene Persönlichkeit zu entfalten und zu entwickeln.

Kampfkunst als ‚Selbstverwirklichung‘ und als ‚verkörpertes Wissen‘

Hintergrund für ein solches Verständnis von Kampfkunst als Praxis der ‚Selbstverwirklichung‘ ist die Annahme, dass sich die jeweiligen Bewegungsabläufe nicht nur als ‚Kampftechniken‘ oder sportliche Übungen praktizieren lassen. Vielmehr lassen sich diese Bewegungsabläufe auch in Wissen darüber übersetzen, wie sich ein (übendes) Individuum – mittels der Praxis von Kampfkunst – im Alltag ‚selbstverwirklichen‘ kann. So stellt die Sozialanthropologin Tamara Kohn in ihrer Arbeit zu Aikido fest, dass Praktizierende die grundlegenden ‚Prinzipien‘ dieser japanischen Kampfkunst durch beständiges Wiederholen der Bewegungsabläufe im Training verinnerlichen und dabei gleichzeitig davon ausgehen, dass in diesen Bewegungsabläufen eine Art ‚Lebensweisheit‘ steckt, die sich auch außerhalb des Trainings und im Alltag anwenden lässt.¹ Aus religions- und kulturwissenschaftlicher Perspektive lassen sich solche Kampfkunst-Techniken deshalb als Praktiken verstehen, bei denen ein bestimmtes ‚Wissen‘ sowohl verkörpert als auch ‚performativ‘ zur Anwendung gebracht wird und das sowohl im eigentlichen Training, ‚auf der Matte‘ als auch, übersetzt in Lebensweisheiten und -philosophie, im Alltag.

Gleichzeitig betont eine religions- und kulturwissenschaftliche Perspektive, dass es sich bei einem solchen Verständnis von Kampfkunst als Praxis der ‚Selbstverwirklichung‘ und als ‚verkörpertes Wissen‘ nicht um ‚wahre‘, ‚authentische‘ oder ‚eigentliche‘ Bedeutungen von Kampfkunst handelt, die im Gegensatz stehen zu einer Praxis von Kampfkunst als ‚reinem Sport‘, Fitness oder Selbstverteidigung. Aus re-

ligions- und kulturwissenschaftlicher Perspektive wird jedes Verständnis von Kampfkunst als diskursive Zuschreibungen an eine solche Kampfkunst-Praxis verstanden. Damit wird jede Form von Bedeutungszuschreibung an sich erklärungsbedürftig. – Wie verstehen Praktizierende ihre Kampfkunst und wieso verstehen sie sie genau so und nicht anders? Oder anders formuliert: Jedes Verständnis von Kampfkunst ist das Produkt ganz spezifischer historischer und soziokultureller Kontexte, geht also aus einem ganz bestimmten Kontext hervor. Und so hat auch das hier vorgestellte Verständnis von Kampfkunst als ‚Praxis der Selbstverwirklichung‘ und als ‚verkörpertes Wissen‘ seine ganz eigene Geschichte, die lohnt, rekonstruiert zu werden.²

Kampfkunst als ‚religiöse Praxis in Bewegung‘

Doch nicht immer geht es bei der Praxis von Kampfkunst um die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit oder die Erziehung zu einem besseren Leben. Ein Blick auf das Beispiel des sog. ‚Shaolin Kung Fu‘ offenbart noch eine andere religionswissenschaftlich interessante Dimension von Kampfkunst. Die internationale Verbreitung dieser ursprünglich aus China stammenden Kampfkunst ist untrennbar mit dem Namen des Schauspielers und ‚Kampfkünstlers‘ Bruce Lee (1940-1973) verbunden, dessen Film- und Fernsehauftritte in den 1970er Jahren eine regelrechte ‚Kung Fu-Begeisterung‘ auslösten und die internationale Verbreitung von Kung Fu begleiteten. Mit dieser internationalen Verbreitung entstanden ab den 1970er Jahren weltweit unzählige sog. Kung Fu-Schulen und Kampfsport-Zentren. Ein Beispiel für ein solches Zentrum ist der chan-buddhistische Shaolin Tempel in Berlin³. Im Gegensatz zu anderen Kung Fu-Schulen und Kampfsport-Zentren, die in der Präsentation und Praxis von Kung Fu weitgehend bis völlig auf religiöse Marker verzichten, handelt es sich beim Shaolin Tempel in Berlin – wie der Name schon andeutet – um ein dezidiert religiöses Umfeld, innerhalb dessen die Präsentation des Shaolin

Kung Fu deshalb auch mit religiösen Vorstellungen aus dem chan-buddhistischen Kontext verbunden wird. Diese religiöse Kontextualisierung oder Einbettung beginnt bereits bei der Konstruktion der Herkunft des Shaolin Kung Fu: Es soll von dem buddhistischen Mönch Bodhidharma (ca. 440-528), dem angeblichen Begründer des Chan- oder Zen-Buddhismus, erfunden worden sein.

In Kontext des Chan-Buddhismus schreibt der derzeitige Abt des ‚Shaolin Tempel Deutschland‘ dem Shaolin Kung Fu eine ganz spezifische Funktion zu: Er versteht das Shaolin Kung Fu als Ergänzung zu anderen chan-buddhistischen Praktiken, wie z. B. der Sutren-Rezitation, die er als ein „Sich-in-Ruhe-Befinden“ beschreibt. Demgegenüber zeichne sich die Praxis von Shaolin Kung Fu durch ein „In-Bewegung-Sein“ aus. Beide Zustände werden von ihm als notwendige komplementäre Elemente für ein ‚harmonisches Ganzes‘ verstanden. Darüber hinaus geht der Abt davon aus, dass chan-buddhistische Überzeugungen eine Auswirkung auf die Praxis des Shaolin Kung Fu haben. Auch wenn die Praxis am Shaolin Tempel in Berlin kein Bekenntnis zu diesen buddhistischen Lehren voraussetzt, so werden diese doch als ein entscheidender Bestandteil eben jener Praxis angesehen. Shaolin Kung Fu ohne diesen chan-buddhistischen Hintergrund wird deshalb als eine zwar mögliche, aber doch nicht ‚ganz vollständige‘ oder ‚ganz harmonische‘ Praxis verstanden. Ähnlich wie im Beispiel des Judo zu Anfang dieses Artikels, wird ein solches chan-buddhistisches Hintergrundwissen als ein notwendiger Schlüssel zur Entzifferung eines in der Praxis von Shaolin Kung Fu erfahrenen ‚verkörperten Wissens‘ verstanden. Eine der entscheidenden Formeln im Kontext dieses buddhistischen Verständnisses von Kung Fu lautet z. B., dass die Praxis des Shaolin Kung Fu nicht das Kämpfen zum Ziel habe, sondern die Ausübung des buddhistischen Prinzips der „Barmherzigkeit“.⁴

In Anlehnung an die Religionswissenschaftlerin Inken Prohl lässt sich Kampfkunst wie im Beispiel des Shaolin Kung Fu als eine Praxis verstehen, durch die bestimmte, von den Praktizierenden angenommene „religiöse Wahrheiten, Heilsver-

sprechen und Prinzipien“ für diese sinnlich erfahrbar und umsetzbar werden, wobei die „Sinne als Gewähr von Sinn“⁵ fungieren. Durch diese sinnliche Erfahrbarkeit erhalten solche „religiöse Wahrheiten, Heilsversprechen und Prinzipien“, die sonst meist als dem menschlichen Verständnis entzogen verstanden werden, eine „Aura der Faktizität“⁶; sie werden für die Praktizierenden ‚wirklich‘ und ‚real‘.

Diese theoretische Perspektive, die danach fragt, „wie Religion sich auf materialer Ebene ereignet“ und für religiöse Akteure sinnlich erfahrbar wird und die Inken Prohl als „Materiale Religion“ bezeichnet, spielt für die Erforschung des wechselseitigen Zusammenspiels von religiösen Bedeutungszuschreibungen und Körperpraktiken – und damit auch für die Erforschung von Kampfkunst – eine entscheidende Rolle.⁷

Kampfkunst im Zeitalter digitaler Medien

Seit dem kometenhaften Aufstieg von Bruce Lee ist unser Verständnis von Kampfkunst nicht mehr von jenen Bildern und Erzählungen zu trennen, die wir aus Film und Fernsehen kennen. Auch die Idee von Kampfkunst als Möglichkeit der ‚Selbstverwirklichung‘ ist untrennbar mit der Figur des Bruce Lee verbunden; so formulierte er in einem Interview:

„Selbstverwirklichung ist es, worauf es ankommt. Und meine Botschaft an die Menschen ist, dass sie, wie ich hoffe, nach Selbstverwirklichung streben und nicht danach, irgendein ‚Image‘ von sich selbst zu pflegen.“⁸

Bruce Lee selbst war einer der zentralen Wegbereiter für die Verbreitung des Verständnisses von Kampfkunst als ‚Praxis der Selbstverwirklichung‘. Er kann dabei als eine Art ‚Gravitationszentrum‘ eines ganzen ‚diskursiven Universums‘ verstanden werden, bestehend aus TV-Sendungen, Filmen, Büchern, Accessoires, Merchandise und unzähligen anderen Objekten, in denen und durch die ein Verständnis von Kampfkunst als ‚Praxis der Selbstverwirklichung‘ material verankert und verbreitet wurde. Damit wird am Beispiel von

Bruce Lee und seiner Idee von Kampfkunst deutlich, dass Kampfkünste und ihre medialen Repräsentationen in einer unauflöselichen Wechselbeziehung zueinander stehen und sich gegenseitig beeinflussen. Es ist daher kaum möglich, Vorstellungen von Kampfkunst zu erforschen, ohne ihre medialen Repräsentationen, die Bilder, die wir aus Film, Fernsehen, Internet, Büchern etc. von ihnen haben, zumindest mit zu bedenken. Die Beziehung von Körperpraktiken, religiösen Bedeutungszuschreibungen und Medien ist religionswissenschaftlich hochrelevant.⁹

Ein religions- und kulturwissenschaftliches Feld der Martial Arts-Studien

In ihrem 2011 erschienenen programmatischen Sammelband *Martial Arts as Embodied Knowledge. Asian Traditions in a Transnational World* rufen die Herausgeber Douglas S. Farrer und John Whalen-Bridge die Etablierung eines kulturwissenschaftlichen Feldes der Martial Arts-Studien aus. Im deutschsprachigen Raum beginnt sich ein derartiges Forschungsfeld gerade erst zu etablieren. Bislang gehörte eine überwältigende Mehrheit der Publikationen zum Thema Martial Arts in den Bereich der Populärliteratur oder enthielten Trainingsanleitungen.¹⁰ Innerhalb der Wissenschaft haben sich bislang vor allem Studien aus den Sportwissenschaften, der Psychologie oder Medizin mit den psychophysiologischen und sozialen Auswirkungen von Martial Arts-Training auseinandergesetzt. Im Zentrum standen dabei Fragen nach den gesundheitlichen und präventiven Folgen bestimmter Trainingsroutinen oder wie sich die Praxis von Martial Arts auf die Gewaltbereitschaft im Allgemeinen oder das Heranwachsen von Jugendlichen im Speziellen auswirkt. In den Kulturwissenschaften entstanden erst ab den 1970er und 1980er Jahren erste Veröffentlichungen zum Thema. Doch bis in die Gegenwart hinein sind diese Studien durch zwei Eigenarten gekennzeichnet, die auch die Etablierung als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld beeinflussen.

Zum einen wird die meiste Forschung im Bereich der Martial Arts-Studien bislang von sog. ‚forschenden Praktizierenden‘ durchgeführt, d.h., von Forschern, die selber im Feld der Kampfkünste aktiv sind. Ein Umstand, der, so Douglas S. Farrer und John Whalen-Bridge, im Idealfall zu einer fruchtbaren Synthese von Praxis und theoriegeleiteter Forschung führen kann.¹¹ Gleichzeitig hat diese Konstellation aber auch zur Folge, dass das Thema von nicht-involvierten Kulturwissenschaftlern zumeist übersehen wurde. Zusätzlich mangelte es Wissenschaftlern innerhalb der Martial Arts-Studien bislang an wissenschaftlich anerkannten Medien zur Publikation ihrer Forschungsergebnisse.¹² Diese Eigenarten des Forschungsfeldes haben zur Folge, dass Martial Arts-Studien bislang kaum als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld innerhalb der Wissenschaft anerkannt werden. Dennoch entstanden ab den 2000er Jahren zahlreiche Publikationen, die den Graben zwischen einer skeptischen Wissenschaft und den Martial Arts-Studien zu überbrücken wussten und sich mit Themen an den Schnittstellen von Macht, Körper, Genderrollen und Subjektkonzeptionen, Kolonialismus und Nationalismus, Kampf und Performanz sowie Religionen auseinandersetzen.¹³ Diese Arbeiten sind die sprichwörtlichen ‚Riesen‘, auf deren Schultern dieser Aufsatz steht, der sich mit Martial Arts im Wechselspiel von Medien und Materialer Religion beschäftigt.

1 Vgl. Kohn, Tamara (2010): „Bowling onto the Mat: Discourses of Change through Martial Arts Practice“, in: Simon Coleman & dies. (Hg.): *The Discipline of Leisure. Embodying Cultures of „Recreation“*, New York/ Oxford, S. 171-187, hier S. 175.

2 Siehe hierzu Berg, Esther & Prohl, Inken (2014): „„Become your Best“: On the Construction of Martial Arts as Means of Self-Actualization and Self-Improvement“, in: *JOMEK Journal* (Martial Arts Studies) 5, online verfügbar unter: http://www.cardiff.ac.uk/jomek/jomecjournal/5-june2014/Berg_Prohl.pdf.

3 <http://www.shaolin-tempel.eu/>.

4 Originalzitat auf der Homepage: „Die Shaolin Mönche lernen und lehren Kung-Fu jedoch nicht um zu kämpfen, sondern um das buddhistische Prinzip der Barmherzigkeit zu befolgen.“ Siehe <http://www.shaolin-tempel.eu/shaolin/index.php/de/die-kuenste-der-shaolin/shaolin-kungfu>.

5 Prohl, Inken (2004): „Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel Zen-buddhistischer Praktiken in Deutschland“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55/4, S. 291-299, hier S. 293.

6 Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt, S. 48.

7 Vgl. Prohl, Inken (2012): „Materiale Religion“, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin, S. 377-388.

8 Little, John (Hg.) (1997): *Bruce Lee: Words of the Dragon. Interviews 1958-1973*, Boston/ Tokyo, S. 143, Übersetzung E.B.

9 Vgl. Stolow, Jeremy (2005): „Religion and/as Media“, in: *Theory Culture Society* 22, S. 119-145.

10 Vgl. Green, Thomas A. (2003): „Martial Arts in the Modern World: Introduction“, in: ders. & Svinth, Joseph R. (Hg.): *Martial Arts in the Modern World*, Westport / London, S. xi-xiii, hier S. xi sowie Farrer, Douglas S. & Whalen-Bridge, John (2011): „Introduction“, in: dies. (Hg.): *Martial Arts as Embodied Knowledge. Asian Traditions in a Transnational World*, Albany, S. 1-25, hier S. 6-8.

11 Ebd., S. 7.

12 Vgl. ebd. sowie Svinth, Joseph (2011): „Editorial: Summer 2011“, in: *InYo. The Journal of Alternative Perspectives on the Martial Arts and Sciences* 11(1), S. 3-4, online verfügbar unter: <http://ejmas.com>.

13 Vgl. Farrer, Douglas S. & Whalen-Bridge, John (2011): „Introduction“, in: dies. (Hg.): *Martial Arts as Embodied Knowledge. Asian Traditions in a Transnational World*, Albany, S. 1-25, hier S. 9.

„Ich finde die Bibel komisch, weil: things go always wrong darin, ein wahres Bild unserer Existenz.“¹

Zu George Taboris Konstruktionen ausgewählter biblischer Erzählungen und Ereignisse in *Die Goldberg-Variationen* (1991)

Carina Branković

„Ich finde die Bibel komisch, weil: things go always wrong darin, ein wahres Bild unserer Existenz. Der Einzige Gott, beileibe kein furchteinflößender Geist, ist ein Clown, der von Buster Keaton gespielt werden müsste, wie er von Genesis 1/1 bis zum Ende herumrennt, die Dinge zu organisieren versucht, und immer misslingt es, alles geht schief; er hat etwas sehr Deutsches an sich, nach Gesetz und Ordnung schreiend, voll großer Ideen und Konzeptionen, die an der Realität zerschmettern, inmitten eines Chaos von Menschen, die nicht hören wollen, unaufhörlich ihre Unvollkommenheit beklagen, die doch nur ein Widerschein der seinen ist.“²

George Tabori wurde 1914 in Budapest geboren und verstarb 2007 in Berlin. Der jüdische Autor, der neben Romanen und Dramen auch Drehbücher verfasste, ferner als Übersetzer, Theaterdirektor und Schauspieler tätig war, lebte über 20 Jahre in den USA, bevor er Ende der 1960er / Anfang der 1970er Jahre im deutschsprachigen Raum zu verorten ist.³ Zahlreiche seiner Dramen sind durch Rezeptionen von Textelementen aus verschiedensten Diskursen gekennzeichnet, die von ihm in einen neuen Kontext gestellt werden, eine lebendige ‚Vielstimmigkeit‘ erzeugen und dem Leser bzw. dem Zuschauer neue Assoziationsräume eröffnen. Dem Einsatz von religiösen und rituellen Elementen und Anspielungen kommt dabei eine zentrale Rolle zu. Insbesondere ausgewählte Geschehnisse und Narrative aus der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament erscheinen dabei für den

Autor von großem Interesse, wie das folgende Beispiel *Die Goldberg-Variationen* – 1991 uraufgeführt im Wiener Akademietheater – zeigt.

Ausschnitte aus biblischen Szenen und Erzählungen finden sich hier in gänzlich neuer Interpretation und in der Vermischung sowie sprunghaften Überblendung verschiedener Ebenen wieder: Eine erste Ebene zeigt sich in der Aufführungssituation der *Goldberg-Variationen* und damit in einer ‚Theater auf dem Theater-Konstruktion‘. Im Stadttheater von Jerusalem wird unter der Anleitung des ‚gottgleichen‘ Regisseurs Mr. Jay (hier klingt der Gottesname Jahwe an) ein neues Stück geprobt. Die ‚dramatischsten‘ Erzählungen und Ereignisse der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments sollen auf die Bühne gebracht werden. Die einzelnen Szenen auf dieser Ebene der Probensituation reichen in verdichteter Form von der Schöpfungsgeschichte über den Brudermord Abels durch Kain, die Vertreibung aus dem Paradies, den Tanz um das Goldene Kalb, Moses und die Zehn Gebote, die Jona-Geschichte, die Opferung Isaaks bis hin zur Kreuzigung Jesu.⁴ Doch wie es auf der Bühne so oft der Fall ist: Nicht alles verläuft bei der In-Szene-Setzung der biblischen Narrative und Ereignisse reibungslos, Einiges geht schief, komische und tragische Elemente, Slapstick, Ironisierungen, aber auch demaskierende Momente reichen die Hand. Goldberg, der Assistent des Regisseurs Mr. Jay und die zweite Hauptfigur des Stücks, ist für alles zuständig und verantwortlich und muss verschiedenste Rollen übernehmen. An Goldberg

wird auch eine weitere Ebene des Dramas ersichtlich gemacht: die Präsenz des Holocausts⁵, der durch direkte und indirekte Anspielungen angesprochen und mit den anderen Ebenen verknüpft wird. Zudem tauchen als weitere Figuren verschiedene Schauspieler auf, eine Bühnenbildnerin, eine Putzfrau und die Hell's Angels, die als Statisten fungieren und vielfach einsetzbar sind. Der Titel des Dramas verweist zum einen auf das Werk von Johann Sebastian Bach, das auch im Stück explizit anklingt.⁶ Zum anderen könnte auch auf die Vielzahl von Variationen als literarisches Prinzip sowie die Variationen des Goldberg, der viele Rollen übernimmt und Haltungen erprobt, geschlossen werden.

Die Verflechtung von Welt und Bühne, Calderóns barockes *El Gran Teatro del Mundo* (1645), *Das große Welttheater*, mögen einem des weiteren spontan in den Sinn kommen; bei Taboris Konstruktionen der ausgewählten biblischen Szenen in den *Goldberg-Variationen* wohnt man jedoch vielmehr einer komödiantischen Version des *Theatrum Mundi* mit zahlreichen Improvisationen und Diskussionen bei.⁸ Mr. Jay zeigt in seiner Rolle als ‚Gott‘ komische, parodierende, man ist fast versucht zu sagen ‚menschliche‘ Züge, die auch religionskritisch gelesen werden können. Festgefügte Bilder der biblischen Erzählungen und Szenen – verbunden mit der Annahme, dass sie den Rezipienten bekannt sein könnten – werden von Tabori in einen neuen Zusammenhang gebracht und dekonstruiert. Auf der Bühne wird diskutiert, szenisch ausprobiert und variiert – Mr. Jay agiert auf der Ebene der Probensituation als ‚Gott‘ mal launisch, mal rechthaberisch, gibt die falschen Kommandos und erscheint so auch als eine fehlerhaft menschliche ‚Gottfigur‘. Das Motto des Dramas könnte dabei kurz und knapp lauten: So ist das Leben, es geht immer etwas schief, in der Bibel wie auf der Bühne. Goldberg hingegen hält fest: „Scheitern, immer scheitern, wieder scheitern, besser scheitern.“⁹ Tabori selbst nimmt auf dieses positive Verständnis des Scheiterns in einem Gespräch über das Stück Bezug und formuliert eine Parallelisierung von Theater und Bibel, spitzt sie auf das Mo-

ment des Scheiterns hin zu und charakterisiert die Mensch-Gott-Beziehung wie folgt:

„Ich glaub‘, der zweite Satz in diesem Stück ist: Es wird schon schief gehen, ja. Und ich hab‘ aus Erfahrung gemerkt, dass im Theater (...) Sachen schief [gehen], und wenn du die Bibel liest, dort geht ja auch alles schief. (...) Und, also, das Schief gehen, das Scheitern (...), das ist übrigens [et]was, [das] von Beckett kommt, finde ich realistisch für einen Künstler, wie auch eigentlich, (...) hat [es] etwas mit Religion zu tun. Der Mensch ist zu[m] Scheitern verurteilt, nicht? Er ist nicht Gott. (...) Meine Zweifel waren immer da, dass dieser Anspruch, den Gott zu spielen, (...) zu[m] Scheitern verurteilt [ist]. Und, ich meine, dass der königliche Weg zur Weisheit wäre, das zu akzeptieren.“¹⁰

Die letzten Szenen der *Goldberg-Variationen* stehen im Zeichen einer von Tabori neu konstruierten Kreuzigungsszenarie.¹¹ Gegen Ende des Stücks soll die Kreuzigung geprobt werden. Mr. Jay erklärt den genauen Ablauf und verwendet dabei narrative Elemente aus dem Passionsbericht (Mk 15), die in die ‚Theater auf dem Theater-Situation‘ eingesetzt werden. Goldberg, der in der Probensituation und in dem Markieren der Szene für den ‚Jungen, der noch kommen wird‘¹² am Kreuz mehr widerwillig als zugeneigt einspringt, übernimmt mehr und mehr die Rolle von Jesus, führt ein Zwiegespräch mit Mr. Jay / ‚Gott‘ bis die Szene 19 wie folgt endet:

GOLDBERG Sie sind grausam.

MR. JAY Gerecht. Nur gerecht. Nicht grausam. Erst gestern [A]bend habe ich den Herrn gefragt: Warum lässt Du den Jungen so leiden? Weißt du, was Er geantwortet hat? Was macht ein netter jüdischer Junge an einem Kreuz? Also weiter im Takt. Zu Raamah Vorsicht mit der Lanze. Nimmt sie Vor gar nicht langer Zeit in Mexiko gab es echte Passionsspiele. Jedes Jahr wurde ein Dorfjunge ausgesucht. Sie nagelten ihn ans Kreuz und ließen ihn dort zwei Tage oder länger hängen. Dann brachen

sie ihm die Beine und schnitten ihm die Füße ab. Das war auch geschmacklos. Er sticht mit der Lanze in Goldbergs Leber.

GOLDBERG schreit Eli, Eli, lama asabthani?

Donner, Blitz, Blackout¹³

Nach der ‚Kreuzigung‘ von Goldberg kehrt dieser in der letzten Szene *Die Neunte Stunde* auf die Bühne zurück. Mr. Jay „sitzt am Boden in einer Blutlache und spielt mit Goldbergs Schuhen“¹⁴ und rekapituliert das Leben Goldbergs mit Anklängen an das Narrativ zum Leben Jesu, bis Goldberg zurückkommt (in Anspielung auf die Erzählung von der Auferstehung Jesu in Mk 16,1ff.). Dieser verweist Mr. Jay letztlich bestimmt hinter die Bühne:

GOLDBERG Mein Platz ist hier, alter Mann. Dein Platz ist hinter der Bühne. (...) ¹⁵

Anschließend gibt Goldberg die „Bühne frei“¹⁶ und das Stück endet mit seinen Worten:

GOLDBERG Also, noch mal von vorn. Vorhang.

Der Bühnenvorhang hebt sich, dann senkt sich der Saalvorhang.

Ende¹⁷

Die *Goldberg-Variationen* können ohne Mr. Jays ‚Lenken der Geschehnisse‘ im Einklang mit der Philosophie des Scheiterns und des Neubeginns fortfahren. Der Kreislauf des Theaters (das bei Tabori von der Welt nicht zu trennen ist) kann ohne göttliche Instanz fortbestehen.

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive sind Taboris komplexe Rezeptions- und Konstruktionsvorgänge der Dramatisierung ausgewählter Szenen aus der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments am Beispiel von den *Gold-*

berg-Variationen hoch spannend zu untersuchen: Welche Elemente der biblischen Prätexte werden von dem Autor ausgewählt, angeeignet und in einen neuen (dramatischen) Kontext gesetzt? Welche Funktionen übernehmen sie? Welche weiteren Formen der Sinnzuschreibungen entstehen bei diesem Vorgang? Lassen sich bei der Betrachtung von Taboris „Verwandlung der Schrift in Spiel“¹⁸ religionskritische Sichtweisen herausstellen?

Festzuhalten ist, dass die Rezeptionstätigkeit Taboris die Rezeption seines Dramentextes bei den Lesern und Zuschauern mit lenkt, er also mit seinen dramatischen Konstruktionen aktiv Denkanstöße und neue Lesarten in veränderten Kontexten anbietet.

1 Tabori, George (1981): „Unterammerngau oder Die guten Deutschen“, in: ders.: *Unterammerngau oder Die guten Deutschen*, Frankfurt, S. 26.

2 Ebd., S. 26f.

3 Taboris Theaterwerk widmet sich insbesondere der Frage des Theaters nach dem Holocaust und möglichen Erinnerungsformen in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. Während Tabori selbst im Londoner Exil überleben konnte, wurde ein Großteil seiner Familie in Auschwitz ermordet.

4 Das Drama gliedert sich in 19 Szenen und in die letzte Szene, die in Anlehnung an Mk 15,33f. *Die Neunte Stunde* heißt.

5 Der Begriff Holocaust „stellt eine Transliteration aus dem Griechischen [dar und] ist (...) ein biblischer Terminus“ (Heil, Johannes (2002): „Holocaust“, in: Benz, Wolfgang (Hg.): *Lexikon des Holocaust*, München, S. 100), der in der griechischen Bibelübersetzung der Septuaginta und in der lateinischen Bibelversion der Vulgata das „Brandopfer“ (z. B. Gen 22,2) bezeichnet. „Im Zusammenhang der nationalsozialistischen Judenverfolgung begegnet der Begriff erstmalig zur Kennzeichnung der deutschen Verbrechen an den Juden 1943 in einer Rede von Sir Herbert Samuel vor dem englischen Oberhaus und dann wieder 1944 in Morris Cohens Buch ‚Legal Claims against Germany‘“ (ebd., S. 101). Heil hält abschließend fest: „Zwischenzeitlich hat sich ungeachtet aller berechtigter Hinweise auf die Problematik des Gebrauchs – schon in Gen 22 bezeichnet H[olocaust] gerade keinen Mord, sondern die zum Treuebeweis geforderte und durch göttlichen Eingriff abgewendete Opferung Isaaks – der Begriff verfestigt“ (ebd.).

6 Tabori, George (1994): „Die Goldberg-Variationen“, in: ders.: *Theaterstücke II*, Frankfurt, S. 292: „Musik: Johann Sebastian Bach ‚Goldberg-Variationen‘, BWV 988, gespielt von Glenn Gould (1955).“

- 7 *Das Große Welttheater* (1645) ist ein Mysterienspiel des spanischen Dichters Pedro Calderón de la Barca (1600-1681).
- 8 Vgl. ausführlich Klotz, Volker (2013): „George Tabori“, in: *Sprache im technischen Zeitalter* 207, S. 383-387.
- 9 Tabori, George (1994): „Die Goldberg-Variationen“, in: ders.: *Theaterstücke II*, Frankfurt, S. 295.
- 10 Tabori, George (1992): Filmbericht *Taboris Goldberg-Variationen* mit George Tabori und Alfred Hrdlicka, Wien, 21. Juni 1991, R: Norbert Beilharz, ZDF.
- 11 Vgl. Tabori, George (1994): „Die Goldberg-Variationen“, in: ders.: *Theaterstücke II*, Frankfurt, S. 340-343. Vgl. auch den Mitschnitt der Szenen (Ausschnitt) unter <https://www.youtube.com/watch?v=YyvmNc8zMQ>.
- 12 Vgl. Tabori, George (1994): „Die Goldberg-Variationen“, in: ders.: *Theaterstücke II*, Frankfurt, S. 341.
- 13 Ebd., S. 343. Goldbergs Ausruf „Eli, Eli, lama asabthani?“ lässt sich mit „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ übersetzen und stammt aus Mk 15,34 bzw. Mt 27,46.
- 14 Ebd., S. 344. Die zurück gebliebenen Schuhe von Goldberg verweisen symbolisch zudem auf die Ebene des Holocausts.
- 15 Ebd., S. 346.
- 16 Ebd.
- 17 Ebd.
- 18 Peters, Sibylle (1997): „Die Verwandlung der Schrift in Spiel. George Taboris Metaphysik des Theaters: *Die Goldberg-Variationen*“, in: Bayerdörfer, Hans-Peter/Schönert, Jörg (Hg.): *Theater gegen das Vergessen. Bühnenarbeit und Drama bei George Tabori*, Tübingen, S. 270-282.

Hölzerne Bausteine, Heilige Klötze

Online-Werbung als religionswissenschaftliches Untersuchungsfeld

Silke Hasper & Christiane Widmann

„Schlicht“, „reduziert“, „für Puristen“. „Hölzerne Bausteine“, eine „Figurengruppe“. Eine „pffiffige Idee“. Und dabei doch „vertraut“, mit hohem Wiedererkennungswert. Das Produkt, das mit diesen Attributen auf dem Internet-Verkaufsportale *Amazon.de* beworben wird: eine (nicht ganz so) klassische Weihnachtskrippe, designt von Oliver Fabel für das Label *Corpus Delicti*. Sie belegt auf *Amazon.de* Platz 6 der Top-100-Bestsellerliste in der Kategorie „Tischkrippen“.¹ Ochse, Esel, Maria und Josef, Jesus, ein Schaf, ein Hirte, drei Könige – viele zentrale Figuren der biblischen Weihnachtsgeschichte, alles rechteckige Holzklötzchen. Es handelt sich um die Krippe, die u. a. Teil des Exponats „Gedankentisch“ in der Ausstellung *Religion in Ex-Position* war. Mithilfe dieser Objektgruppe sollte die Installation beispielhaft aufzeigen, wie unterschiedlich die kulturwissenschaftlichen Herangehensweisen an Forschungsgegenstände sein können. Ein solcher Zugang kann beispielsweise die Untersuchung von Online-Werbung sein.² Im Internet finden sich viele Formen von Reklame: als Seitenbanner, vor *YouTube*-Videos, als Video-Clips, als Pop-Ups, Bilder, animierte Schriftsätze, Texte – und natürlich auch als Kaufanregung auf Online-Shops wie *Amazon.de*. Handwerklich hergestellte Gegenstände, denen eine religiöse Konnotation zugeschrieben wird – wie beispielsweise im christlichen Kontext eine Weihnachtskrippe – müssen gegebenenfalls erst gekauft werden, bevor sie benutzt werden können. Oft gibt es verschiedene Modelle und Ausführungen – allein in der Kategorie „Haushalt und Küche“ liefert *Amazon.de* für das Stichwort „Weihnachtskrippe“ über 5.500 Produkttreffer.³ Man kann sich die Frage stellen, warum sich ein Kunde angesichts dieser Auswahl für eine bestimmte

Krippe entscheidet und gegen die anderen. Neben individuellen Suchkriterien spielen Werbe-Inszenierungen und -texte mit Sicherheit eine nicht zu unterschätzende Rolle. In ihnen werden in Form von Werbe-Versprechungen Zuschreibungen an die Waren gemacht. Sie drücken Ansichten der Werbetexter über die (religiösen) Produkte, aber vor allem über die Marktsituation und über die Interessen der Käufer aus. Dadurch werden sie relevant für religionswissenschaftliche Forschungen. So zum Beispiel auch die Werbe-Inszenierung der Krippe von Oliver Fabel.

„Jessas, Maria und Josef!“

Verkaufsplattformen wie *Amazon.de*, *Found4You.de* und *ausberlin.de* führen Fabels hölzerne Bausteine als Dekorationsobjekt unter Titeln wie „Jessas, Maria & Josef Puristische Krippe“⁴, „Oliver Fabel Weihnachtskrippe Jessas, Maria und Josef“⁵ oder ganz knapp: „Krippe 11-teilig“⁶. Durch diese einhellige Bezeichnung als „(Weihnachts-)Krippe“ kann die Figurengruppe der christlichen Tradition und einem konkreten Festkreis des Kirchenjahres zugeordnet werden.

Nähere Beschreibungen finden sich in einem Pressezitat, das viele Anzeigen – wie auch der Designer selbst – zur Bewerbung der Krippe aufgreifen. Es stammt von Michael Pöppel und erschien im Dezember 2006 im Stadtmagazin *Zitty Berlin*. Pöppel identifiziert die Objektgruppe darin eindeutig als Weihnachtskrippe und hebt dabei gleichzeitig Unterscheidungsmerkmale zu anderen Krippen hervor:

„Zum richtigen Heiligabend gehört neben Baum, Gebäck und Glühwein auch eine Weihnachtskrippe. Glückliche Menschen schnitzen sich so etwas gerne selbst. Wer handwerklich unbegabt ist, muss teure Figuren auf dem Weihnachtsmarkt kaufen, was sonst so angeboten wird ist oft zutiefst kitschig.

Der Berliner Künstler Oliver Fabel findet, dass wir solchen ikonografischen Ballast gar nicht mehr brauchen und hat seine eigene Krippenversion gebaut: schlichte hölzerne Bausteine mit aufgedruckten Bezeichnungen. Erstaunlicherweise funktioniert die reduzierte Figurengruppe beim Betrachter sofort, so vertraut ist das Bild von Heiliger Familie mit Königen, Hirten, Ochs und Esel. Eine pfiffige Idee für Puristen.“

Nach Pöppel sei also bei Fabels Krippe – obwohl „schlicht“, „reduziert“ und von „ikonografischem Ballast“ befreit – immer noch der Bezug zur „Heiligen Familie“ erkennbar. Dadurch wird deutlich, dass er von christlich sozialisierten Betrachtern ausgeht, die diese Konstellation in ihrem Bildgedächtnis gespeichert haben. Es werden also nicht nur Zuschreibungen an das Objekt selbst, sondern auch an dessen Käufer gemacht. Dabei hat in der Werbe-Inszenierung die Distanzierung zu sogenannten klassischen Weihnachtskrippen – also die Besonderheit und Andersartigkeit dieser Krippe – einen hohen Stellenwert. Sie wird als ein kreativ auf das Wesentliche reduziertes, dekoratives ‚Must-have‘ der Weihnachtszeit präsentiert.

Auf der Webpräsenz *Found4You.de* finden sich zudem Aspekte, die über den ‚klassisch-religiösen‘ Bereich des Christentums hinausgehen. Zum Beispiel wird Inspiration genannt („regt die Fantasie an“), oder auch soziale und regionalspezifische („handgefertigt in der Behindertenwerkstatt Werkgemeinschaft Berlin-Brandenburg“, „Handmade in Germany“) sowie ökologische Gesichtspunkte („unbehandelte Buchenholzklötze“, „ausgesuchte Laub- und Nadelhölzer aus europäischen Wirtschaftswäldern“). Dies kann Assoziationen wie Inklusion, Förderung der Regionalindustrie, Nachhaltigkeit und ökologische wie auch gesundheitliche Unbedenklich-

keit wachrufen. Werte, welche dann wiederum mit den („religiösen“?) Buchenholzklötzen verbunden werden.

Andere Aspekte, die auf den Webseiten des „Kaufhaus für Produkte aus Berlin“ *ausberlin.de* betont werden, sind Provokation, Flexibilität sowie der spielerische Charakter der Krippe: „Bischof Mixa hätte an dieser heiligen Familie bestimmt etwas zu bekritteln“ – „wer will, kann sich einen [der Könige] schwarz malen“ – „natürlich kann man mit den heiligen Klötzen auch ein Haus bauen oder Vater-Mutter-Kind spielen“; so zitiert die Webseite aus dem Onlinestadtmagazin *Siegessäule Berlin*.⁸ Die durch die Objektgruppe hervorgerufenen Assoziationen sind also sehr vielfältig.

Auch Modernität ist eine an die Krippe geknüpfte Zuschreibung, vor allem auf dem Web-Shop *Found4You.de*. Sie sei zwar – durch Struktur und Aufstellung⁹ – ein vertrautes christliches Bild, aber durch den radikalen Purismus und Minimalismus vereinbar mit einem modernen Wohnstil. So wird die Krippe als ein Artikel präsentiert, der sowohl christliche Traditionen, als auch moderne Trends aufgreift und in sich vereint. Ein interessanter Punkt, der dabei aufkommt, ist der des angepeilten Kundensegments: Minimalisten, Puristen, Menschen mit modernen Maßstäben. Dabei ist der religiöse Hintergrund der Käufer breit gedacht: Ein in der Anzeige eingebettetes Zitat des Designers nennt nicht nur „gläubige Protestanten und Katholiken“, sondern auch „Weihnachtskritiker“ als Zielgruppe.

Im Onlineshop *ausberlin.de* werden zudem neben Linguistik-Professoren ausdrücklich „säkularisierte Mystiker oder schwankende Agnostiker unserer Tage“ angesprochen, die „ein von ikonographischem Ballast befreites Krippenssemble“ präferieren.¹⁰ Der Bezug zu Begriffen wie „Mystik“ und „Agnostizismus“, „Säkularisierung“, „Unsicherheit“ und „Moderne“ lässt Assoziationen zum Diskursfeld rund um Spiritualität, Gegenwartsreligiosität und Sinnsuche zu. Im Licht dieser Assoziationen bekommt der Rückbezug auf die Befreiung von „ikonographischem Ballast“ ein anderes Gewicht als in Produktpräsentationen anderer Seiten wie

z. B. auf *Amazon.de*. Dort wird dieses Thema zwar ebenfalls aufgegriffen, aber eher in einen stilistisch-puristischen als in einen spirituell-puristischen Zusammenhang gesetzt.

Auch die Sicht der Kunden selbst ist für die religionswissenschaftliche Forschung von Interesse. Eine wichtige Quelle dafür sind Produktbewertungen und Kundenrezensionen – wie sie sich beispielsweise auf der Verkaufsplattform *Amazon.de* finden.

Von 19 Erfahrungsberichten erwähnen dort beispielsweise vier ausdrücklich, dass und inwiefern sie durch das Objekt zum Nachdenken angeregt worden seien. Um einen Kunden zu zitieren:

„Die Krippe besticht durch ihre Schlichtheit und regt damit zum Nachdenken an, wofür das Weihnachtsfest überhaupt steht. [...] Es fällt auf, jeder stockt erst mal und auch Leute, die mit unserem Weihnachtsfest bzw. dessen Bedeutung nichts zu tun haben, halten inne!“¹¹

Die Frage nach „dem Wesentlichen“, nach dem Zweck von Krippen und der Bedeutung des Weihnachtsfests taucht in den Rezensionen ebenso auf wie die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen von Abstraktion und Reduktion. Weitere Themen, die ein Kunde anspricht, sind Ikonoklasmus, der eigene Bildgebrauch und Implikationen räumlicher Inszenierungen:

„Ja, diese Krippe aus mit Namen versehenen Holzquadern ist ikonoklastisch, also nichts für Personen, deren religiöses oder feiertägliches Gefühlsleben ganz wesentlich von Schokonikoläusen und/oder Plastikengeln abhängig ist. Die Klötzchen sind hervorragend dazu geeignet, seinen eigenen Bildgebrauch zu hinterfragen, aber auch, sich durch die abstrakten Formen Gedanken über die räumliche Struktur herkömmlicher Inszenierungen zu machen, die sich in eine Art abstraktes Diagramm verwandeln lassen.“¹²

Andere Erfahrungsberichte stellen humoristische, belustigende Aspekte und einen spielerischen Charakter des Krippenensembles in den Vordergrund.¹³

„Religionswissenschaft vor dem Objekt“¹⁴

Welche religionswissenschaftlichen Aussagen können nun über die Bewerbung der Figurengruppe getroffen werden? Zum einen wird sie durchgängig als Krippe bezeichnet, als solche in der christlichen Tradition verortet und (mehr oder weniger explizit) saisonal auf die Weihnachtszeit beschränkt. Dabei wird von einem auf das Bildgedächtnis gestützten Wiedererkennungswert ausgegangen. Weiterhin ist die wiederholte Zuordnung zu einer als modern verstandenen minimalistischen Stilrichtung, die Abgrenzung von klassischen Krippensets sowie die Betonung der dekorativen Funktion auffällig. Drittens werden die im Umfeld von Zeitgeist, Mode und (christlicher) Modernität angesiedelten Attribute auf den Webseiten unterschiedlich ergänzt; durch Begriffe aus sozialen, ökologischen sowie (regional-)ökonomischen Diskursen, aber auch durch solche aus dem Bereich von Säkularisierung und Gegenwartsreligiosität.

Zusammen mit den expliziten Empfehlungen für bestimmte Personengruppen lässt dies Rückschlüsse auf das von den jeweiligen Werbetextern (bzw. auf das von den Autoren der Presstexte) angenommene Kundenprofil zu -- und damit auch auf das, was thematisch als ‚am Puls der Zeit‘ und für einen bestimmten Kundenkreis als ansprechend gedacht wird. So drücken sich in der Bewerbung Themen aus, die in der gegenwärtigen Gesellschaft präsent sind und diskutiert werden. Es fällt auf, dass keine der behandelten Anzeigen explizit einen ausschließlich christlichen Kundenkreis oder eine christlich-rituelle Praxis anspricht. Das zeigt auch, dass religiös konnotierte Gegenstände für andere Kontexte adaptiert werden können, und sagt insofern etwas über das gegenwärtige religiöse Feld in Deutschland¹⁵ aus.

Bezeichnend ist, dass diese „minimalistische“ Krippe offensichtlich mediales Interesse geweckt hat, z. B. im Kontext von

Stadtmagazinen und Regionalzeitungen. In den verschiedenen Pressestimmen – wie auch in den Werbeanzeigen – zeigt sich die Vielfalt der Beschreibungsmöglichkeiten, die unterschiedliche Zuschreibungen wie Sinnstiftungs-, Provokations- und Transformationspotentiale umfassen. Auch dies lässt Rückschlüsse auf die religiöse Szenerie in Deutschland zu.¹⁶

Ergänzend zu einer solchen inhaltsanalytischen Auseinandersetzung, die sich ausschließlich auf Werbetexte stützt, können beispielsweise formanalytische Aspekte, wie der Seitenaufbau oder auch die Farbwahl, untersucht werden.¹⁷ Auch rezeptionsanalytische Ansätze erscheinen fruchtbar. Diese nehmen in den Blick, in welchen Kontexten Produkte stehen, welche Einflüsse bei Produktion und Gestaltung eine Rolle spielen, und wie Rezipienten die Artikel wahrnehmen, aufgreifen, nutzen und verarbeiten. So erscheinen auch weiterführende Recherchen zu den tatsächlichen Käufern, ihren Hintergründen, ihrem Objektgebrauch und ihren Reaktionen auf Krippe und Werbung angebracht.¹⁸ Statistische Datenerhebungen, Kundenrezensionen – wie in dem Artikel ausschnittshaft vorgeführt – und Interviews bieten hierbei methodische Anknüpfungspunkte. Dies verdeutlicht den Anspruch einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Religionswissenschaft, multiperspektivisch und multimethodisch zu arbeiten – wie ihn auch das Exponat „Gedanken-tisch“ vermittelt.

Die kulturwissenschaftliche Bedeutsamkeit von Werbe-In-szenierungen ergibt sich aus einer einfachen Beobachtung: Werbetexter beschreiben nicht nur das Verkaufsobjekt. Werbetexter wollen verkaufen. Sie greifen dafür aktuelle Themen und Strömungen auf, denen sie eine diskursive Wirkmacht auf ihre Zielgruppe zusprechen, präsentieren dementsprechend Produkte und machen Zuschreibungen. Das heißt: Sie heben kundenorientiert Eigenschaften hervor, die für wissenswert oder ansprechend gehalten werden. Diese Elemente – die (Ir-)Relevanz von Informationen, die Zuschreibungen und deren (angenommene) Attraktivität – sagen daher viel über gesellschaftliche Trends und Diskurse

aus. Gerade im Falle von religiös konnotierten Gegenständen zeigt und beeinflusst die Werbung wie mit religiösen Themenfeldern umgegangen wird. Es werden thematische und emotionale Anknüpfungspunkte angeboten, bestimmte Assoziationen geweckt, geleitet und gebildet.

Somit erscheint es lohnenswert, Sensibilität für das Feld der Online-Werbung zu schaffen und es für eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft, die Akteure und ihre Zuschreibungen in den Mittelpunkt stellt, fruchtbar zu machen.

1 http://www.amazon.de/JESSAS-MARIA-JOSEF-PURISTISCHE-KRIPPE/dp/B001KLBCD2/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1406733557&sr=8-1&keywords=krippe+oliver+fabel.

2 Online-Werbung ist jedoch nur ein Werbemedium neben vielen weiteren – von Leuchtreklame bis zu gedruckter Werbepost. Auch stellt die eigentliche Werbung nur einen Aspekt von Marketing dar, ein Begriff, der z. B. auch Marktforschung und die Entwicklung von Vermarktungsstrategien umfasst. Ein Buch, das verschiedene Formen religiöser (Selbst-)Vermarktung in den gegenwärtigen USA untersucht, ist *Brands of Faith* von Mara Einstein. Hier zeigt sich sehr deutlich die religionswissenschaftliche Relevanz sowohl des Feldes „Marketing“ als auch des Bereichs „Werbung“ (vgl. Einstein, Mara (2008): *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, London / New York).

3 http://www.amazon.de/s/ref=nb_sb_noss?__mk_de_DE=%C3%85M%C3%85C5%BD%C3%95%C3%91&url=search-alias%3Dkitchen&field-keywords=Weihnachtskrippe&rh=n%3A3167641%2Ck%3AWeihnachtskrippe.

4 http://www.amazon.de/JESSAS-MARIA-JOSEF-PURISTISCHE-KRIPPE/dp/B001KLBCD2/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1406733557&sr=8-1&keywords=krippe+oliver+fabel.

5 <http://www.found4you.de/weihnachtskrippe-jessas-maria-und-josef.html>.

6 <http://www.ausberlin.de/objekt/oliver-fabel-krippe-11-teilig::376.html>.

7 Pöpl, M., *Zitty Berlin* 12/2006, z. B. zitiert auf der Webpräsenz des Design-Labels *corpus delicti* unter: <http://www.corpus-delicti.de/krippe-11teilig-p-510.html>.

8 <http://www.ausberlin.de/objekt/oliver-fabel-krippe-11-teilig::376.html>.

9 In diesem Zusammenhang ist auch auffällig, dass die besprochenen Anzeigen immer mindestens eine Fotografie zeigen, auf denen die Figurengruppe im Halbkreis aufgestellt zu sehen ist, mit Jesus, Maria und Josef im Zentrum.

10 Zitat aus *Szene Hamburg* auf: <http://www.ausberlin.de/objekt/oliver-fabel-krippe-11-teilig::376.html>.

11 Rezension von Christian Aldenkirch (24. April 2013): „Schlichte Eleganz“ unter: http://www.amazon.de/review/R18RXVQAIK7HW/ref=cm_cr_pr_perm?ie=UTF8&ASIN=B001KLBCD2.

12 Rezension von Serlio (27. Juni 2010): „Calvinismus oder Bauhauskrippe?“ unter: http://www.amazon.de/review/R1VD3TL8KPGGMW/ref=cm_cr_pr_perm?ie=UTF8&ASIN=B001KLBCD2.

13 Vgl. z. B. die Rezension von S. Koch (19. Dezember 2010): „Echt witzig“ unter http://www.amazon.de/review/R1IDG5X9P2FBYH/ref=cm_cr_pr_perm?ie=UTF8&ASIN=B001KLBCD2 bzw. von nudelz41 „eve“ (26. November 2010): „nicht nur für Weihnachtsmuffel ...“ unter http://www.amazon.de/review/R2KD9JI37BPY0D/ref=cm_cr_pr_perm?ie=UTF8&ASIN=B001KLBCD2.

14 „Religionswissenschaft vor dem Objekt“ verweist auf den gleichnamigen einschlägigen Text von Peter J. Bräunlein, der einen wichtigen Ausgangspunkt der Ausstellung *Religion in Ex-Position* bildete. In seinen Ausführungen zu Religion und Museum betont er die Relevanz material-religiöser Untersuchungsweisen (vgl. Bräunlein, Peter J. (2004): „Zurück zu den Sachen. Religionswissenschaft vor dem Objekt“, in: ders. (Hg.): *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*, Bielefeld, S. 7-53).

15 Die Untersuchungen beziehen sich auf ein in Deutschland hergestelltes und vertriebenes Produkt. Allerdings zeigt allein die Tatsache, dass die Krippe auch auf Englisch angeboten wird, dass diese Feststellungen nicht unbedingt ausschließlich auf den deutschsprachigen Raum beschränkt sind.

16 An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen: Die Analysearbeit in diesem Artikel stellt nur einen kleinen Ausschnitt der Beschäftigung mit Online-Werbung dar.

17 Zum Thema der Inhaltsanalyse sei auf zwei Beiträge verwiesen, die im von Lothar Mikos und Claudia Wegener herausgegebenen Sammelband *Qualitative Medienforschung. Ein Handbuch* erschienen sind: „Inhaltsanalyse“ von Claudia Wegener (S. 200-208) sowie „Qualitative Inhaltsanalyse“ von Philipp Mayring und Alfred Hurst (S. 436-444). Beide Aufsätze in Mikos, Lothar & Wegener, Claudia (Hg.) (2005): *Qualitative Medienforschung. Ein Handbuch*, Konstanz.

18 Einen hilfreichen Überblick über qualitative Methoden, die hierbei zur Anwendung kommen können, bietet beispielsweise der Sammelband *Handbuch Qualitative Sozialforschung*, der von Uwe Flick et al. herausgegeben wurde. (Vgl. Flick, Uwe et al. (Hg.) (2005): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*, Weinheim.)

„Kirche 2.0“(?)

Religionshistorische und mediengeschichtliche Überlegungen

Simone Heidbrink

Im Zuge der fortschreitenden Digitalisierung der Gesellschaft und unserer alltäglichen Lebenswelt seit Ende des 20. Jh. wird von (religiösen) Akteuren und Vertretern (religiöser) Institutionen immer wieder die Frage aufgeworfen, ob und inwieweit Religion mit dem sich verändernden Medienangebot sowie den neuen Mediennutzungsstrategien vereinbar sei. Diese Frage scheint vordergründig auf der Hand zu liegen: So fußt etwa das Christentum auf einer in langen Transfer- und Rezeptionsketten überlieferten religiösen (manche würden sagen ‚heiligen‘) Schriftensammlung (der Bibel) sowie einer rund 2000 Jahre alten kirchenhistorischen und rituellen Tradition. Die ‚Kompatibilität‘ mit der vielzitierten „digitalen Revolution“¹ des späten 20. bzw. frühen 21. Jh. ist also nicht unbedingt selbstverständlich.

Religionsgeschichte als Mediengeschichte

Betrachtet man Religionsgeschichte als (einen Teil von) Mediengeschichte, stellt sich die Situation jedoch anders dar: Denn alles, was wir heutzutage über historische Religionen wissen, wurde uns medial, also über Text- und Bildmedien, über materiale Objekte wie Bauwerke, Ritualgegenstände, etc. oder über religiöse Praxis (denn auch der menschliche Körper kann als ‚Medium‘ begriffen werden) vermittelt. Dabei ist zu beachten, dass Medien ‚Realität‘ nicht 1:1 abbilden, sondern durch ihre spezifischen Kennzeichen und Charakteristika (gedruckter Text ≠ Radio ≠ Fernsehen ≠ WWW ≠ Facebook ≠ Twitter ...) sowie durch ihre Nutzung (die sog. Medienpraxis) zur Konstruktion und Konstitution von (unserer Wahrnehmung von) Realität beitragen. „The medium is the message“², so hat es der Kommunikationstheoretiker und Medienvisionär Marshall McLuhan kurz und pointiert

zusammengefasst. Gemeint ist damit, dass die Form des Mediums in die Botschaft gewissermaßen ‚eingeschrieben‘ und nicht von der Wirkung bzw. Wahrnehmung der vermittelten Inhalte zu trennen ist.³ Und dies ist eine wichtige und folgenreiche Erkenntnis.

„Medien sind (...) keine neutrale Größe. Sie sind kein objektives Beobachtungs- oder Kommunikationsinstrument in den souveränen Händen von menschlichen Medienakteuren, sondern beinhalten selbst die Bedingungen einer bestimmten Welt- und Wirklichkeitswahrnehmung wie auch deren Konstruktion.“⁴

Medien müssen deshalb immer im Rahmen ihrer individuellen Nutzungskontexte betrachtet werden: Erst durch die Medienpraxis sozialer Akteure gewinnen Medien(technologien) an Bedeutung. Diese Akteure setzen Medien im Rahmen ihrer jeweiligen Medienkompetenz und ihrer individuellen historischen, geographischen, sozio-kulturellen Verortungen mit einer bestimmten Intention zur Wissensproduktion, -zirkulation und -rezeption ein.

Zwar haben die digitalen Massenmedien in den letzten 20 Jahren zu epochalen Änderungen unseres Alltags geführt; daraus abzuleiten, diese mediale Durchdringung unserer Lebenswelt sei eine neue, streng linear verlaufende Entwicklung, ist jedoch grundlegend falsch.

Denken wir beispielsweise an Johannes Gutenberg (1400-1468) und seine Erfindung des Buchdrucks mittels beweglicher Metall-Lettern, ohne den der Erfolg der Reformation kaum denkbar gewesen wäre. Brauchte es doch ein kostengünstiges Medium, welches (neben der berühmten alltagssprachlichen Bibel-Übersetzung ab 1522) die in Streitschriften formulierten Positionen Martin Luthers in

Tausender-Auflagen sprichwörtlich ‚unters Volk‘ brachte und somit erst multiplizierte und popularisierte! Luthers *Sermon von Ablass und Gnade* (1518), welcher sich dezidiert an die breite Bevölkerung wandte, war beispielsweise ein wahrer ‚Bestseller‘ und zirkulierte schnell in über 20 Drucken und Nachdrucken im ganzen deutschen Reichsgebiet.⁵

Das obige Beispiel macht die enge Verbindung und die gegenseitigen Bezüge von Religionsgeschichte mit Mediengeschichte deutlich: Luthers Kritik an den zeitgenössischen kirchlichen Verhältnissen wäre ohne ‚moderne‘ Medientechnologien möglicherweise ungehört verhallt. Und Luther wusste die medialen Errungenschaften auch für seine Zwecke zu nutzen! Die Mediengeschichte beeinflusste hier also in nicht geringem Maß religionshistorische Sachverhalte. Umgekehrt generieren diese religionsgeschichtlichen Fakten jedoch auch wieder Rückwirkungen in Bereiche, die ihrerseits wiederum Medienwirkung und -wahrnehmung prägen und determinieren. (Religions-)Geschichte und Mediengeschichte stehen in einem Wechselwirkungs-Verhältnis, sind also interdependent. So lässt sich beispielsweise der bis in die Gegenwart hinein dominante Fokus (religions-)historischer Forschung auf das Medium Text wiederum aus der (protestantisch-)christlichen Tradition heraus erklären, die ihren Ursprung in den oben erläuterten Publikationen hatte. Man könnte mutmaßen, Luthers Forderung „sola scriptura“ („allein durch die Schrift“)⁶ und der damit (religiös) begründete Absolutheitsanspruch (Heiliger) Schriften (bzw. ‚der‘ Heiligen Schrift) habe sich auf die Textorientierung und fokussierung der Wissenschaften im traditionell christlich geprägten euro-amerikanischen Raum übertragen.⁷ McLuhan spricht in diesem Zusammenhang in seinem Werk *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*⁸ von der „Gutenberg-Galaxis“ als einer Welt, die vom Buch als dominantem Leitmedium geprägt sei. Das ist auch plausibel: Mittels Druckerpresse wurden seit dem 15. Jh. Bücher für weitaus größere Teile der Bevölkerung zugänglich; diese Zunahme an verfügbarem Wissen beförderte – so McLuhan – letztlich den Individualismus, die Streitkultur sowie die öffentliche

Willensbildung und bereiteten so erst den Boden für Reformation, Aufklärung und wissenschaftlichen Rationalismus.⁹ Medien und deren Nutzungskontexte formten (und formen) also in nicht geringem Maße historische und zeitgenössische sozio-kulturelle Gegebenheiten.

Die Wechselwirkungen von Religions- und Mediengeschichte sind aus unterschiedlichster wissenschaftlicher Perspektive ein spannendes und wenig bearbeitetes Forschungsfeld. Auch aus innerreligiöser Sicht bieten Medien bzw. mediale Transferprozesse beispielsweise im Bereich religiöser Kommunikation und ganz besonders religiöser Praxis immer wieder Reibungspunkte bzw. evozieren Kontroversen mit der Notwendigkeit der Positionierung durch religiöse Experten. – Man denke beispielsweise an die Debatten um die Übertragung christlicher Rituale in verschiedene Medienumgebungen (wie z. B. Radio, Fernsehen, WWW, soziale Medien, virtuelle 3D-Umgebungen, etc.) sowie die damit verbundenen theologischen Diskurse! Hier werden viele hochrelevante und in Bezug auf das Verhältnis von Religions- und Mediengeschichte untersuchenswerte Fragen aufgeworfen. Im Folgenden soll an einem konkreten und aktuellen Beispiel, nämlich einem Diskursstrang zum Begriff „Kirche 2.0“ wechselseitige Bezüge von Religionsgeschichte und Mediengeschichte nachgezeichnet werden.

Web 2.0 – Kirche 2.0?

Hinter der Wortneuschöpfung „Kirche 2.0“ steckt die Frage nach dem Zusammenhang von ‚Kirche‘ und „Web 2.0“, welche im Kontext der Medialisierungstendenzen innerhalb des Christentums im späten 20. und frühen 21. Jh. zu verorten ist. Der Terminus Web 2.0, der auf den Autor, Verleger und Software-Entwickler Tim O’Reilly zurückgeführt wird¹⁰ und an die Versionsnummern im Kontext von Software-Produkten erinnert, ist als Schlagwort nicht unumstritten.¹¹ Der Begriff steht für eine Reihe interaktiver und kollaborativer Internetanwendungen, bei denen die einzelnen Nutzer individuell und dezentral in die Erstellung, Bearbeitung und Distributi-

on von Inhalten eingebunden werden und fokussiert darüber hinaus die dadurch erzeugten neuen Nutzungsstrategien, die eine veränderte Wahrnehmung des Internet und der eigenen Rolle als Konsument bzw. Produzent („Prosument“) als Grundlage (oder als Folge?) hatten.

Kirchliche Institutionen bedienen sich seit dem Jahrtausendwechsel verstärkt und auf unterschiedliche Weise und Ausprägung sozialer Medien zur Selbstdarstellung, Kommunikationsförderung und zunehmend auch für die religiöse Praxis. Dabei werden oft einfach nur bereits etablierte Strukturen auf neue Medientechnologien ‚verlagert‘, ohne notwendigerweise auf die Spezifika der jeweiligen neuen Mediumumgebungen einzugehen. Es werden also (aus altbekannten ‚Zutaten‘?) „Kirche 2.0 Brötchen“ „gebacken“, wie es die Agentur iChurch¹², die kirchliche Institutionen im Einsatz Neuer Medien berät, in einem Beitrag vom 03. Juli 2007, über den Einsatz von Social Media-Anwendungen in der Gemeindegearbeit so plakativ formulierte.¹³ Ob dies den mangelnden Erfolg mancher Projekte erklärt, sei offen gelassen.

Gerade dem häufig unterstellten partizipatorischen und anti-hierarchischen Charakter von Web 2.0 werden mitunter durchaus christlich-theologische Dimensionen zugeschrieben. So sprach Peter Weibel vom Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM) in Karlsruhe bei einem Interview anlässlich des Deutschen Evangelischen Kirchentags 2007 als Antwort auf die Frage, was die Kirche vom Web 2.0 lernen könne, von (in seinen Augen) Gemeinsamkeiten zwischen Urchristentum und Web 2.0:

„Das Web 2.0 hat von der Kirche gelernt. Nämlich die Idee der Gemeinschaft und des Teilens. Blogs und Video-Communities sind Gemeinschaften und die Ur-Gemeinschaft, die wir kennen, ist die christliche.“¹⁴

Dies stellt sicherlich eine auf vielerlei Ebenen diskussionswürdige Extremposition dar, von der keineswegs angenommen werden muss, sie sei notwendigerweise konsensfähig. Als Legitimation für den Einsatz neuer digitaler Medien in

kirchlichen Kontexten funktioniert eine solche Argumentation allerdings allemal.

Umgekehrt werden jedoch auch Charakteristika und Terminologien aus dem Kontext des Web 2.0 ganz direkt mit kirchlichen Inhalten und Strukturen in Bezug gesetzt. Der evangelische Theologe und Pastor Simon de Vries stellt in einem Beitrag in seinem Blog *Pastor Buddy*¹⁵ eine Liste von 10 Dingen auf, die seiner Meinung nach die „Kirche vom Web 2.0 lernen“ könne:

- *Dezentralisierung von Wahrheit*
- *Beteiligung aller*
- *Geh-Struktur anstelle von Komm-Struktur*
- *Kreieren einer organischen Umgebung*
- *Organische Entwicklung von Autorität / Leiterschaft*
- *Zuhören und Beteiligen*
- *Ein neues Besitzverständnis*
- *Überwindung von Grenzen*
- *Verknüpfung von Angeboten*
- *Verzicht auf die Proklamation einer letztgültigen Wahrheit¹⁶*

Hier werden also nicht nur neue digitale Medien für religiöse Kommunikation und Interaktion fruchtbar gemacht, sondern es werden ganz direkt mediengeschichtliche Entwicklungen aufgegriffen und bewusst als religiöse Semantiken auf kirchlich-theologische Kontexte übertragen. („The medium is the message!“) Diese offensive und bewusste Inbezugsetzung technischer Konzepte und Begrifflichkeiten mit religiösen Thematiken ist sowohl vom Standpunkt der Religions- als auch der Mediengeschichte eine neue Entwicklung und insofern ein spannendes und bislang kaum bearbeitetes Untersuchungsfeld.

Insbesondere in Zusammenhang mit einer neuen theologischen Strömung, die sich selbst als „Emergent“ bezeichnet¹⁷, ist diese Parallelsetzung von Begriffen aus dem Bereich neuer digitaler Medien, insbesondere dem Kontext von Social Media augenfällig. Hier lohnt ein weiterer Blick.

Emerging Church und Web 2.0 – Von der Theologie zur Technologie

„Emerging Church“ ist eine Selbstbezeichnung von Individuen und kleinen Gruppen innerhalb des christlichen Spektrums, deren Hauptanliegen es nach eigenen Angaben ist, christliche religiöse Konzepte und Ideen in der rezenten Gesellschaft zu (re-)etablieren. Dabei spielen der Begriff der Postmoderne und Postmoderne-Theorien als maßgebliche zeitdiagnostische Orientierungsfolie eine zentrale Rolle. Begrifflichkeiten und Konzepte aus der Populärkultur werden ebenso fruchtbar gemacht wie moderne Internet-Technologien. Deshalb ist es wenig überraschend, dass Social Media hier nicht nur die Kommunikation erleichtert, unterstützt sowie Kommunikationsstrukturen vorgibt und nachverfolgbar macht, sondern dass die den Internettechnologien entlehnten Begriffe und Konzepte nicht nur passiv rezipiert, sondern aktiv aufgegriffen, im Sinne der Emerging Church neukontextualisiert, sowie strategisch in die Selbstdarstellung und die eigenen Theologie- und Lebens-Entwürfe eingebunden werden. So definiert der neuseeländische Emerging Church-Aktivist Andrew Jones in seinem Weblog *TallSkinnyKiwi*¹⁸ die Emerging Church als „Church 2.0 ... a missional ecclesiastic response to a culture influenced by the values of Web 2.0“¹⁹ und führt weiter aus:

*„(...) They write blog posts rather than articles, PDFs rather than books, start churches without buildings, and lack a vertically hierarchical leadership structure. Hierarchy is modular and dynamic, rather than vertical and static. I am not talking about cyberchurches that migrate to the web. I am talking about alternative faith communities that emerge online and then seek physical meetings, new aggregations of believers that connect with each other and the world through the complex networks that make up their World 2.0.“*²⁰

Der Blogger Johannes Kleske alias *Tautoko* geht sogar noch weiter, indem er konstatiert, sein Verständnis der dem Web

2.0 zugrundeliegenden (technischen) Ideen habe sich aus seinen (theologischen) Studien zur Emerging Church verbessert:

*„And I truly think that we have something to give to the web 2.0 people. I have tried to define web 2.0 and the underlying principles in the last weeks and my knowledge of the emerging church has really helped [me] to broaden the horizon and understand stuff like Wikipedia a bit better.“*²¹

Das derzeitige Feld der Emerging Church(es) ist in etwa so divergent wie deren religionshistorische Hintergründe und Voraussetzungen und muss deshalb grundsätzlich differenziert und mit lokalem Fokus betrachtet werden. Die Ursprünge lassen sich mit großer Wahrscheinlichkeit in den späten 1980er Jahren in Großbritannien verorten, als im Umfeld der urbanen Club- und Rave-Kultur neue Gottesdienstformen erprobt wurden, die populärkulturelle Elemente mit kirchlicher Liturgie verbanden. Diese Praxis, die mittels Partizipation, dezentralisierter Leiterschaft, kreativer Ritualinnovationen und Ritual(re-)ventionen multisensorische (Gottes-/dienst-)Erfahrung propagierte, wurde als „Alternative Worship“ vor allem im Umfeld der anglikanischen Kirchen in Großbritannien, Australien und Neuseeland bekannt. Da sich die Ideen von Alternative Worship und Emerging Church sehr ähneln, wurde mit der Zeit erstere Bezeichnung zugunsten der letzteren zurückgedrängt bzw. auf den konkreten Praxisbezug des Gottesdienstes reduziert. Nachdem im Jahr 2005 unter der Leitung der Church of England und der Methodist Church of Great Britain die in vielerlei Hinsicht ökumenisch ausgerichtete Initiative „Fresh Expressions“²² gegründet wurde, die als Ziele u. a. die Einbindung kirchenferner Kreise und die Einbettung christlicher Konzepte in zeitgenössische Kontexte vertritt²³, wurden viele mit der Emerging Church verbundenen Ideen popularisiert und Emerging Church- / Alternative Worship-Gruppen konnten in Großbritannien und später auch in anderen anglikanisch geprägten Ländern im Umfeld offizieller institutioneller Kirchen gedeihen.

Einige der mit Emerging Church verbundenen Ideen sind jedoch vermutlich zeitgleich auch in den USA im Kontext der evangelikalen Leadership Networks und Church Growth Movements entstanden. Aufgrund des unterschiedlichen religionshistorischen Settings etablierten sich die Konzepte dort insbesondere im Kontext einzelner, oft neugegründeter (und meist evangelikaler) Kirchen, deren Leiter die Gedanken aufgriffen und auf unterschiedliche Weise nach Bedürfnislage und Umständen umsetzten. Diese kulturelle Einbindung oder „Inkulturation“ entspricht ganz den Ideen der Emerging Church, die neben einer minimalen und dezentralen Organisationsstruktur, einem holistischen, pluralistischen und partizipatorischen Zugang zu Religion und Christentum insbesondere eine Einbettung theologischer Ideen und Konzepte in die umgebenden soziokulturellen Settings propagiert.

In Deutschland existiert seit 2007 das Netzwerk „Emergent Deutschland“²⁴, in dessen Rahmen regelmäßige lokale und deutschlandweite Zusammenkünfte stattfinden. Die Ideen rund um Alternative Worship und Emerging Church waren jedoch auch in Deutschland bereits wesentlich länger präsent und wurden in Einzelinitiativen auch praktisch umgesetzt, wobei sich Rezeptionslinien sowohl zum britisch-anglikanischen, als auch zum US-amerikanischen ‚Zweig‘ der Emerging Church nachzeichnen lassen.²⁵

Emerging Church und Kirche 2.0 – Das Ende rationaler Diskurse?

Es ist kaum zufällig, dass der große Popularisierungsschub der Emerging Church(es) zu Beginn des neuen Jahrtausends und die Proklamation eines neuen postmodernen Zeitalters (welches das Ende des Rationalismus kennzeichne und von den Emerging Church-Aktivist*innen stark rezipiert wird) mit dem dem Web 2.0-‚Hype‘ zuzurechnenden Internettechnologien zusammenfällt. Eine Tatsache, die einer näheren Betrachtung lohnt.

McLuhan jedenfalls wäre wohl kaum erstaunt über diesen Befund: Argumentierte er doch, dass die Verbreitung visuell orientierter elektronischer Medien das Ende der „Gutenberg-Galaxis“ und den Beginn einer neuen Ära (des „global village“) einläuteten.²⁶ Laut Oliver Krügers Mc-Luhan-Exegese impliziere „die Dominanz der Bilder (...) den Untergang der schriftlich geführten, rationalen Diskurse, die seit dem Humanismus die intellektuelle und politische Kultur des Abendlandes geprägt hatten“²⁷. – Auch wenn diese Argumentation viele der Ideen aus dem Umfeld der Emerging Church(es) aufgreift und erklärt (und möglicherweise durchaus auf Zustimmung aus der Emergent-‚Szene‘ stoßen dürfte): So einfach und monokausal lassen sich die Zusammenhänge und wechselseitigen Bezüge von Medien- und Religionsgeschichte im vorliegenden Fall natürlich nicht plausibilisieren. Das Diskursfeld um Kirche 2.0 ist überdies wesentlich breiter und komplexer. – Hier wurde nur einer von vielen möglichen Diskurssträngen ‚herausgepickt‘ und diskutiert.

Dennoch: Mit diesem kurzen Fallbeispiel kann die Bedeutung der unterschiedlichen wechselseitigen Bezüge zwischen Religionsgeschichte (im vorliegenden Fall rezenter Christentumsgeschichte) und Mediengeschichte herausgearbeitet werden. Es wird deutlich, dass es sehr wohl Interdependenzen zwischen Religion und Medien(-wandel) gibt und schon immer gab, auch wenn auf den ersten Blick die Felder kaum Berührungspunkte aufzuweisen scheinen.

Das Spiel mit den technischen Begrifflichkeiten und deren Übertragbarkeit auf Religion(en) hat jedoch auch Grenzen. Diese sind oft individuell gesteckt und müssen von den Akteuren von Fall zu Fall diskursiv ausgehandelt werden. Im Hinblick auf Web 2.0 und Kirche 2.0 zieht der bereits erwähnte Blogger Andrew Jones (*TallSkinnyKiwi*) diese wie folgt:

„Jesus 2.0? No ... SILLY ... He’s the same yesterday, today and forever

*Gospel 2.0? No ... same timeless message but the message has always been delivered and distributed in a particular context. And I am talking about ... yes ... Context 2.0.*²⁸

*Church 2.0? You bet.*²⁹

- 1 Der Begriff „digitale Revolution“ wird hinsichtlich seiner massiven Umwälzungen in allen Lebensbereichen häufig mit der Industriellen Revolution verglichen. Die Parallelität der Begriffe ist also kaum zufällig. Vgl. z. B. Brynjolfsson, Erik & McAfee, Andrew (2014): „Das zweite Maschinenzeitalter bricht an“, in: *Wirtschaftswoche* vom 01.11.2014, online verfügbar unter: <http://www.wiwo.de/technologie/smarthome/digitale-revolution-das-zweite-maschinenzeitalter-bricht-an-seite-all/10877576-all.html>.
- 2 McLuhan, Marshall (2003)[1964]: *Understanding Media. The Extensions of Man*. Critical edition, edited by Terrence Gordon, Corte Madera, S. 17ff.
- 3 Vgl. ebd., S. 19ff.
- 4 Krüger, Oliver (2012): *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung*, Bielefeld, S. 12.
- 5 Vgl. ebd., S. 173.
- 6 Der Ausdruck „sola scriptura“ (lat. „allein durch die Schrift“) lässt sich auf Martin Luther zurückführen und bezeichnet den theologischen Grundsatz des „Schriftprinzips“ der Reformation bzw. der reformatorischen Theologie. Demgemäß wird die christliche Heilsbotschaft hinreichend durch die (Lektüre der) Bibel vermittelt und bedarf keiner Ergänzung durch die Auslegungen und Überlieferungen von (menschlichen, also potentiell ‚fehleranfälligen‘) Kirchenvertretern.
- 7 Vgl. Bräunlein, Peter J. (2004): „Religionsgeschichte als Mediengeschichte. Eine Skizze“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55, S. 326. Erst die verschiedenen kulturellen Wenden seit Mitte / Ende des 20. Jh. haben den Blick auf die Mediengeschichte(n) jenseits des Text-Paradigmas geöffnet. Vgl. z. B. ebd., S. 325-329.
- 8 McLuhan, Marshall (1962): *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto.
- 9 Vgl. ebd., S. 158, S. 139, u. S. 208 ff.
- 10 O'Reilly beschreibt in seinem Artikel *What is Web 2.0?* eine neue Bewegung in der Computerindustrie hin zum Internet als Plattform, sowie deren ökonomischen Wechselwirkungen. Vgl. O'Reilly, Tim (2005): *What Is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software*, online verfügbar unter: <http://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-2.0.html>.

11 Die Kritik richtet sich insbesondere gegen die nachträgliche (Re-)Konstruktion eines „Web 1.0“, in dem die One-to-Many- bzw. Top-Down-Kommunikation dominierte. Aus technischer Sicht bezeichnet Web 2.0 jedoch auch eine Anzahl von bereits in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre entwickelten Technologien und Diensten, die aufgrund technischer Gegebenheiten jedoch damals nicht weit verbreitet waren. Der ‚Begründer‘ des World Wide Web, Tim Berners-Lee, vertritt z. B. die Ansicht, das vorgeblich „neue Netzverständnis“ des Web 2.0 sei mit dem ursprünglichen Verständnis des WWW identisch: „Web 1.0 was all about connecting people. It was an interactive space, and I think Web 2.0 is of course a piece of jargon, nobody even knows what it means“ (<http://arstechnica.com/business/2006/09/7650/>). Aus den genannten Gründen ist der Ausdruck Web 2.0 missverständlich und umstritten, weshalb heute meist der Begriff Social Media (soziale Medien) präferiert wird. – Wenn auch die Wortspiele im Kontext des Schlagworts Web 2.0 nach wie vor verwendet werden.

12 <http://www.ichurch.de/>.

13 <http://www.ichurch.de/zutaten-fuer-kirche-20-broetchen/>.

14 Das Interview war unter dem Titel „Kirche muss vom Web 2.0 lernen“ als Blogbeitrag vom 10. Juni 2007 auf dem Webblog zum 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Köln zu lesen, ist jedoch nicht mehr online verfügbar.

15 Der Webblog *Pastor Buddy* wurde 2009 als erster Blog mit dem WebFish Silber ausgezeichnet, einem Award, mit dem das Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) und die Evangelische Kirche Deutschland (EKD) gemeinsam besonders gelungene christliche Internet-Angebote ehren (<http://www.ekd.de/webfish/webfish.html>).

16 Simon de Vries (2007): „10 Dinge, die Kirche vom Web 2.0 lernen kann“, Blogbeitrag vom 13. Juli 2007 auf dem Weblog *Pastor Buddy*, der jedoch nicht mehr online verfügbar ist.

17 Auch *Emerging Church* bzw. *Emergent Church*.

18 Vgl. Andrew Jones: *TallSkinnyKiwi*, Juni 2003-Juni 2013: <http://tallskinnykiwi.typepad.com/>, Juni 2013 – dato: <http://tallskinnykiwi.com/>.

19 *Church 2.0* von Andrew Jones auf *TallSkinnyKiwi*, 30.11.2005, http://tallskinnykiwi.typepad.com/tallskinnykiwi/2005/11/church_20.html.

20 Ebd.

21 Der Blogbeitrag vom 23. Dezember 2005 ist nur noch über das Internet-Archiv verfügbar: <http://web.archive.org/web/20060216201146/http://tautoko.biz/archives/2005/the-similarities-of-web-20-and-the-emerging-church/>.

22 Für Großbritannien vgl. <http://www.freshexpressions.org.uk/>, für Deutschland vgl. <http://freshexpressions.de/>.

23 Vgl. den Report des Archbishop's Council on Mission and Public Affairs (Hg.) (2004): *Mission-Shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions in a Changing Context*, London.

24 <http://emergent-deutschland.de/>.

25 So waren z. B. auf von Emergent Deutschland organisierten Veranstaltungen im Jahr 2007 sowohl Jason Clarke aus Großbritannien als auch Brian McLaren aus den USA als Redner geladen.

26 Vgl. McLuhan, Marshall (1962): *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto, S. 31f.

27 Krüger, Oliver (2012): *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung*, Bielefeld, S. 174. Krüger bezieht sich auf McLuhan, Marshall (1962): *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto, S. 241-259.

28 *Church 2.0* von Andrew Jones auf *TallSkinnyKiwi*, 30.11.2005, http://tallskinnykiwi.typepad.com/tallskinnykiwi/2005/11/church_20.html.

„O Captain! My Captain!“¹

Ein Blick auf digitale Spiele, Handlungsmacht und explorative Spielanalyse

Tobias Knoll

„Some of my favorite gaming experiences have been those rare occasions when, out of nowhere, a game changes the way you see the world, or teaches you something about yourself. Recently, James told me of such an experience he had: A videogame asked him a question he couldn't answer.

He said he was playing the game. He reached a certain part and then he just had to set the controller down and think. He sat there, cross-legged, pondering for more than half an hour. Then he picked up the controller. He knew what to do, or rather what he would do. And in doing so, he learned something about himself.

Today we're going to discuss that one question. That tiny moment in one game, and show just how much impact a single well-crafted scenario can have.

For those of you wondering: The game was Mass Effect 2.”²

Die SSV Normandy SR2 ist ein großartiges Schiff. Mit ihren 196 Metern Länge kann sich die kleine Fregatte kaum mit den größeren Kreuzern der Allianz-Flotte oder gar den gewaltigen, bis zu einem Kilometer langen Schlachtschiffen der Asari und Turianer messen. Was sie an Größe und Feuerkraft nicht liefern kann, macht sie jedoch mit Wendigkeit, dem neuesten Stand in Sachen Tarn-Technologie, sowie der besten Crew der gesamten Flotte wieder wett. Und noch etwas macht die Normandy zu etwas ganz Besonderem. Etwas, das sie von all den anderen Schiffen in der Galaxie unterscheidet: Die Normandy ist mein Schiff! Nun, zumindest diese

Normandy in dieser Version des *Mass Effect*-Universums ist mein Schiff, aber mehr dazu später.

Mass Effect ist eine dreiteilige Serie von digitalen Spielen, entwickelt durch den kanadischen Spielentwickler BioWare und erschienen zwischen den Jahren 2007 und 2012. Die Handlung des Spiels beginnt im Jahr 2183. Der Menschheit ist es dank der Entdeckung von außerirdischen Artefakten auf dem Mars gelungen, Raumfahrtantriebe mit Überlichtgeschwindigkeit zu entwickeln, das eigene Sonnensystem zu verlassen und sich in die Reihen der Citadel-Völker einzugliedern, einer Art ‚intergalaktische Vereinte Nationen‘. Der Spieler übernimmt die Kontrolle über Commander Shepard, einen Soldaten oder eine Soldatin der Erden-Allianz und Captain der SSV Normandy, der oder die im Verlauf des ersten Teils der Serie zum ersten menschlichen „Spectre“ (eine Art Geheimagent des Citadel-Rates mit umfassenden Befugnissen) ernannt wird und einer Bedrohung von außerhalb der Galaxis auf die Spur kommt, die alle Völker des *Mass Effect*-Universums bedrohen könnte. Über die drei Teile der Serie und durchschnittlich etwa 92 bis 126 Stunden Spielzeit³ hinweg ist es nun Shepards Aufgabe, ein Team von Spezialisten um sich zu sammeln, an Bord der Normandy die Galaxis zu bereisen und dieser ultimativen Bedrohung entgegenzutreten.

Für einen Religionswissenschaftler bietet das *Mass Effect*-Universum auf vielen Ebenen einen fruchtbaren Forschungsgegenstand. Die Welt der Spieleserie (ergänzt durch Comics und Bücher) wurde mit viel Liebe zum Detail geschaffen und mit unterschiedlichsten außerirdischen Völkern mit ihrer eigenen Geschichte, Kultur und Religion bevölkert.⁴ Zudem wartet die übergreifende Handlung der Serie mit reichlich

religiös aufgeladenen Elementen, Referenzen und Anspielungen auf, welche auf verschiedenen Online-Plattformen diskutiert werden.⁵ Mich selbst fasziniert aber ein anderer Aspekt der Serie.

Mass Effect verdeutlicht einen wichtigen Aspekt, der dem Medium Spiel innewohnt: den Aspekt der Interaktion und vor allem den der Handlungsmacht (Agency). Durch ihre Handlungen und Entscheidungen im Spiel beeinflussen und konfigurieren Spieler die Welt, in der sie sich innerhalb des Spiels bewegen. Es beginnt mit der Figur des Commander Shepard, welche von Spielerseite nach eigenem Belieben angepasst werden kann. Aussehen, Geschlecht, Vorname und persönliche Vorgeschichte können frei konfiguriert werden. Einzig der Nachname Shepard bleibt immer bestehen. Den Spielern wird so eine sehr individuelle Erfahrung mit ihrem ‚eigenen‘ Shepard ermöglicht. Doch die Entscheidungsfreiheit endet hier nicht. Das Spiel steckt voller Momente, in denen kleinere oder größere Entscheidungen (oftmals von großer ethischer und philosophischer Brisanz) getroffen werden müssen, deren Konsequenzen auf die Handlung und das Schicksal anderer meist – ob kurz- oder langfristig – sehr deutlich werden. Gekrönt wird diese Erzählstruktur noch durch ein ‚Moralsystem‘, welches ‚gute‘ oder ‚böse‘ Entscheidungen der Spieler mit entsprechenden Punkten bewertet, welche ihrerseits wiederum Auswirkungen auf zahlreiche Aspekte des Spiels haben. Es sollte also nicht verwundern, wenn es mir etwas schwer fällt, von der Normandy oder dem Commander Shepard zu sprechen, denn die Wahrheit ist, dass es so viele Normandys und so viele Shepards und so viele *Mass Effect*-Universen gibt, wie es Spieler der Serie gibt. Diese Handlungsmacht ist nicht in jedem digitalen Spiel so ausgeprägt wie in der *Mass Effect*-Serie, jedoch bildet sie einen integralen Bestandteil von digitalen Spielen und deren Wirkung auf die Spieler.

Ein hervorragendes Beispiel für eine bedeutsame und viel diskutierte Entscheidung in der *Mass Effect*-Trilogie ist das Zitat vom Beginn dieses Essays. Spielen ist hier nicht stumpfes ‚konsumieren‘, wie es gerne sämtlichen Neuen Medien

vorgeworfen wird. Spielen wird hier vielmehr als eine aktive Auseinandersetzung des Spielers (James) mit dem Spiel (*Mass Effect 2*) beschrieben. Das Zitat ist einer Online-Videoserie mit dem Namen *Extra Credits*⁶ entnommen. In der Folge „Enriching Lives“ wird das angesprochene Szenario in *Mass Effect 2* weiter ausgeführt.⁷ Ohne hier zu sehr ins Detail zu gehen, lässt sich dieses so zusammenfassen, dass der Spieler vor die Aufgabe gestellt wird, über das Schicksal einer als Bedrohung betrachteten Spezies aus ichbewussten künstlichen Intelligenzen zu entscheiden. Die Geth, wie dieses Volk genannt wird, haben sich einer Religion zugewandt, welche die Reaper (die weiter oben angesprochene außer-galaktische Bedrohung) verehrt und alles organische Leben vernichten möchte. Shepard (und somit der Spieler) steht nun vor der Wahl, diese Überzeugungen aus dem Bewusstsein der Geth zu löschen und ihnen somit ihren freien Willen und ihre Persönlichkeit zu rauben (was mit ‚guten‘ Paragon-Punkten honoriert wird) oder aber die Geth vollständig zu zerstören und somit de facto ‚Völkermord‘ zu begehen (was mit ‚bösen‘ Renegade-Punkten honoriert wird). Anstatt auf die ethischen und philosophischen Implikationen dieser Entscheidung einzugehen, die dem oben genannten James und vielen anderen *Mass Effect*-Fans viel Stoff zum Nachdenken und Diskutieren geliefert haben, möchte ich den Blick nochmals auf das Zitat vom Anfang lenken, bzw. auf einen winzigen, leicht zu übersehenden Teil des Zitats ganz am Ende: „(...) just how much impact a single well-crafted scenario can have.“

Das Szenario in *Mass Effect 2*, welches hier beschrieben wird, wird augenscheinlich beiläufig als „crafted“, also „angefertigt“ im Sinne von ‚künstlich erschaffen‘ bezeichnet. Ich gehe davon aus, dass die *Extra Credits*-Autoren hier lediglich ihre Hochachtung gegenüber den Designern des Spiels zum Ausdruck bringen wollten, als Wissenschaftler drängt sich mir jedoch noch eine weitere Sichtweise auf: Wenn wir über digitale Spiele und deren Wirkung sprechen möchten, dann dürfen wir nicht aus den Augen verlieren, dass es sich dabei um das Produkt eines oftmals hochkomplexen Schaffens-

prozesses handelt, an welchem je nach Größe des Projektes hunderte von Menschen mit unterschiedlichsten kreativen, ökonomischen und persönlichen Interessen beteiligt sein können. Die Autorin Roz Kaveney⁸ hat hierfür im Kontext von Filmproduktionen und in Anlehnung an den amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz⁹ den Begriff „Thick Text“ geprägt, welcher sich auch hervorragend auf digitale Spiele anwenden lässt.

Es ist diese scheinbare Dualität in der möglichen Betrachtung von digitalen Spielen, die mich an deren Erforschung so fasziniert. Auf der einen Seite die (Selbst-)Reflexion und Rezeption der Spieler, die durch die eigene Handlungsmacht nur noch verstärkt wird und auf der anderen Seite die komplexe Natur der Szenarien, Spielsysteme und Regeln, auf denen diese Rezeption basiert und die wiederum selbst Produkt einer langen Reihe von Rezeptions-, Aushandlungs- und Entscheidungsprozessen sind. Ein digitales Spiel und dessen Wirkung zu untersuchen heißt, all diese Aspekte mit in Betracht zu ziehen.

In der Praxis hat sich diese Erkenntnis für mich zu einer Forschungsmethode entwickelt, die sich in Ermangelung eines besseren Begriffes vielleicht am besten als „Explorative Spielanalyse“ beschreiben lässt und die für mich Basis und Ausgangspunkt für weitere Rezeptionsforschung bildet. Es wurde ja bereits erwähnt, dass Interaktion und Handlungsmacht einen wichtigen Bestandteil von digitalen Spielen darstellen. Um ein Spiel kennenzulernen, also um eine Basis für weitere Analysen zu schaffen, ist es nötig, diesen Aspekt eines Spiels zu begreifen. Dies bedeutet einfach gesagt, sich gründlich mit allen Spielmechaniken, Systemen und Regeln eines Spiels vertraut zu machen und dieses so ausführlich wie möglich zu spielen. Ein einfaches ‚Anspielen‘ oder ‚beim Spielen zuschauen‘ reicht bei weitem nicht aus. Vor allem (aber nicht nur), wenn dem Spieler mehr als ein möglicher Weg durch das Spiel geboten wird (wie es in der *Mass Effect*-Serie der Fall ist), führt ein einfacher ‚Blick über die Schulter‘ oder ein kurzes Anspielen nur zu einer eingeschränkten

Sicht. „Explorative Spielanalyse“ bedeutet hier, ein Spiel nicht nur ein einziges Mal durchzuspielen oder den kürzesten Weg zu wählen, sondern alle Möglichkeiten auszureizen, die das Spiel bietet (eine Praxis, die viele Spieler betreiben), das Spiel also so umfassend wie möglich und mit offenen Augen zu ‚erforschen‘. Das Ziel ist es, ein digitales Spiel ‚unter seinen eigenen Bedingungen‘ zu betrachten. Ein Buch will gelesen werden, ein Film gesehen und ein Spiel gespielt.

Gleichzeitig ist es bei aller ‚Erforschung‘ aber auch wichtig, den analytischen Blick nicht zu verlieren, welcher ebenfalls ein integraler Bestandteil der „Explorativen Spielanalyse“ ist. Dies bedeutet, Spielelemente (einzelne Situationen, Szenarien, Narrative, Spielmechaniken usw.) eben nicht als ‚gegeben‘ zu verstehen, sondern als Ergebnis eines vielschichtigen Produktions- und Aushandlungsprozesses, der es genauso wert ist untersucht zu werden, wie die Akteure (Spieldesigner, Entwickler, Produzenten etc.), die daran beteiligt sind.

Mir selbst hat dieser Ansatz bisher jede Menge Zeit, Mühe und volle Festplatten, aber – so hoffe ich – auch viele wertvolle Einsichten beschert und vor allem die persönliche Erkenntnis, dass manche Dinge einem schneller und nachhaltiger ans Herz wachsen, als man denkt.

Mittlerweile kenne ich jeden Winkel meiner Normandy. Ich könnte mit geschlossenen Augen den Weg von der Hauptbatterie, wo Garrus Vakarian einsam die Waffensysteme des Schiffs kalibriert, ins CIC (Combat Information Center) beschreiben, wo Samantha Traynor – meine Kommunikationsexpertin – mich mit neuen Nachrichten auf dem Laufenden hält. Ich muss an Thane Krios – den stillen Assassinen – und seinen verlorenen Sohn denken, wenn ich am Raum mit den Lebenserhaltungssystemen vorbeigehe und an Mordin Solus – den genialen, exzentrischen und liebenswerten Wissenschaftler – wenn ich das Laboratorium besuche. Beide haben für meine Mission ihr Leben gegeben. Und natürlich kenne ich auch den Weg zum Quartier des Captains, mein Quartier, wo in einer beleuchteten Vitrine, gleich rechts von der Eingangstür, ein kleines Modell der SSV Normandy SR2

steht, nicht unähnlich dem, welches nun als Teil der Ausstellung *Religion in Ex-Position* in einer Vitrine stand. Lustig, wie sich die Dinge manchmal fügen.

- 1 Der Ausspruch ist dem gleichnamigen Gedicht des amerikanischen Dichters Walt Whitman aus dem Jahr 1865 entnommen, welches ursprünglich anlässlich der Ermordung von Abraham Lincoln verfasst wurde. Der Titel erreichte (oftmals losgelöst vom eigentlichen Gedicht) weitere Bekanntheit durch den Spielfilm *Der Club der toten Dichter* (1989) von Peter Weir und wurde seit dem Tod des damaligen Hauptdarstellers Robin Williams zu einem „weltweiten Symbol für Respekt und Trauer um den beliebten Schauspieler.“ (http://de.wikipedia.org/wiki/O_Captain!_My_Captain!) „*O Captain! My Captain!*“ steht somit neben seiner Bedeutung im Kontext dieses Essays auch sinnbildlich für die mögliche Tragweite von Rezeptionsprozessen.
- 2 Extra Credits: Enriching Lives: <http://www.penny-arcade.com/patv/episode/enriching-lives>.
- 3 <http://howlongtobeat.com/game.php?id=5698>.
- 4 <http://masseffect.wikia.com/wiki/Races>.
- 5 Z. B. <http://www.gamefaqs.com/boards/944907-mass-effect-2/56613778>.
- 6 <http://extra-credits.net/>.
- 7 http://www.youtube.com/watch?v=_2Tp8Jopdlc.
- 8 Kaveney, Roz (2005): *From Alien to Matrix. Reading Science Fiction Film*, London / New York.
- 9 Geertz, Clifford (1973): „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“, in: ders. (Hg.): *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*, New York, S. 3-30.

Von Tomaten, Gurken und christlichen Werten

VeggieTales und die Vermarktung von Religion in den USA

Kathrin Kohle

„If you like to talk to Tomatoes, if a squash can make you smile, if you like to waltz with potatoes, up and down the produce aisle: we got a show for you! VeggieTales! VeggieTales! (...) Broccoli, celery, gotta be VeggieTales. Lima beans, collard greens, peachy keen – VeggieTales (...) There has never ever, ever, ever been a show like VeggieTales!“¹

Dieses Intro tönt dem Zuschauer lautstark entgegen, sobald er eine der *VeggieTales* DVDs eingelegt hat. Gesungen wird es von den Hauptprotagonisten „Bob the Tomato“ und „Larry the Cucumber“ sowie weiteren wiederkehrenden Akteuren wie „Archibald“ und „Junior Asparagus“. Spätestens nach der ersten Episode wird klar: „There has never ever been a show like VeggieTales!“ – Wirklich noch nie.² Denn das farbenfrohe Gemüse spielt in kurzen Episoden Geschichten aus der Lebenswelt von Kindern nach und versieht diese mit einer christlichen Botschaft oder schlüpft direkt in die Rollen biblischer Protagonisten.

Die Figuren sind ausgestattet mit großen Augen und breitem Lächeln, schrillen Stimmen und passenden Kostümen. Die vermenschlichte Darstellung macht es Kindern möglich, sich mit ihren Comic-Helden zu identifizieren, wobei diese gleichzeitig durch ihre Eigenart als Gemüse und durch das Fehlen von Armen und Beinen eine gewisse ‚Exotik‘ ausstrahlen. Wenn Bibelgeschichten erzählt werden, dann aus dem Alten Testament. So kommt man nicht in Bedrängnis, Jesus als Gemüse darstellen zu müssen. Die Geschichten spielen meist vor ‚klassischen Kulissen‘, die immer etwas orientalisiert und stereotyp sind. Beispielsweise werden die Israeliten mit Turbanen dargestellt, wobei die Weisheit der Propheten zusätzlich durch einen langen Bart betont wird. Die Dialoge geben die als Kernaussage empfundenen Inhalte der jewei-

ligen Bibelstelle wieder, wobei die Sprache an das Zielpublikum angepasst ist. Durch zahlreiche Lieder zum Mitsingen werden die Kinder in das Geschehen miteingebunden – das Erlebnis wird interaktiv. Neben Bibelgeschichten werden auch Alltagsszenarien verwendet, um Kindern anhand von konkreten Situationen aufzuzeigen, wie man sich als Christ verhalten sollte. Dabei schwingt stets das Narrativ des gütigen Gottes mit, der, so die Pointe vieler Episoden, der Retter in der Not ist und den Menschen bedingungslos liebt. Mal ernst, aber oft komödiantisch sollen Kindern auf diese Weise christliche Lehren vermittelt und sie bereits im Kindergartenalter an den Glauben herangeführt werden, so die Intention der Produzenten.

Dass eine solche Kindersendung in den USA erfolgreich ist, ist bei der genaueren Beschäftigung mit dem Kontext kaum verwunderlich. Denn im Gegensatz zu Europa ist Religion hier im Alltag allgegenwärtig und durchdringt dementsprechend auch die Populärkultur. So verbucht die *Left Behind*-Serie, die Apokalypse-Szenarien beschreibt, finanzielle Erfolge in Millionenhöhe, Hollywood Verfilmungen wie die *Passion Christi* (2004) oder *Noah* (2014) werden zu Kassenschlagern und christliche Selbsthilfebücher (z. B. *Purpose Driven*³) führen die Bestsellerlisten an.⁴ Die Nutzung aller zur Verfügung stehenden Medien durch evangelikale Christen, wie im Fall der *VeggieTales*, ist auf einen zentralen Bestandteil ihres Glaubens, dem Aktivismus zurückzuführen.⁵ Hier werden moderne Massenmedien als Gelegenheit gesehen, um viele Menschen erreichen zu können und zu konvertieren. Dabei blickt man auf eine lange Tradition zurück, gab es doch bereits im 18. und 19. Jh. große Massenspektakel, bei denen einzelne Prediger versuchten, durch flammende Reden ihr Publikum zu begeistern. Später eroberten Akteu-

re große Theater und verlagerten so die Bewegungen in die Großstädte. Der Drang, die Massen zu erreichen, führte dann auch zeitnah zur Erfindung von Radio und Fernsehen, zur Etablierung christlicher Programme, die auch heute noch fester Bestandteil im amerikanischen Rundfunk sind. Die Formate sind dabei – unabhängig ob in Fernsehen, Radio, Internet oder Printmedien – an ihre ‚säkularen‘ Pendanten angelehnt. So könnte im Studio der christlichen Nachrichtensendung *700 Club*⁶ auch jede andere Nachrichtensendung etwa von CNN gedreht werden. Auch die Designs von Büchern und Homepages, die Melodien christlicher Bands oder die Images der zahlreichen Fernsehprediger fügen sich nahtlos in das Bild zeitgenössischer amerikanischer Populärkultur ein.

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Kinderserie *VeggieTales* gegeben werden. Dadurch soll exemplarisch ein Einblick in das Forschungsgebiet von Religion und Medien sowie der Religionsökonomie gegeben werden, um so einen ersten Eindruck von möglicher religionswissenschaftlicher Forschung gewinnen zu können.

Mission *VeggieTales*

Big Idea, die Produktionsfirma der *VeggieTales*, wurde Anfang der 1990iger Jahre von Phil Vischer und dessen College-Freund Mike Nawrocki gegründet. Beide hatten auf dem St. Paul Bible College in der „Puppet Ministry“ mitgearbeitet und konnten hier erlernen, wie man mit Hilfe von Handpuppen Bibelgeschichten unterhaltsam vermitteln kann. Ihr Unternehmen wurde zunächst nicht von außen gefördert, sodass das erste VHS-Video *Where's God when I'm scared?* (1993) mit einfachen Mitteln produziert wurde. Da man zunächst noch keine Verbindung zu Großhändlern aufbauen konnte, wurden die Videokassetten direkt an die Kunden verkauft. Es begann eine Erfolgsgeschichte, die sich in vielen Narrativen christlicher Akteure in den USA, wie Televangelisten und Megachurch-Pastoren, wiederfindet: Kurz bevor das

Projekt aus Geldmangel scheitern sollte, erhielt man eine anonyme Spende, sodass die Arbeit fortgesetzt werden und die Erfolgsgeschichte ihren Lauf nehmen konnte.⁷ Vischers Vision war es einerseits Kindern, christliche Werte und die Bibel näher zu bringen. Gleichzeitig wollte er eine Alternative zu schon bestehenden, von ihm als subversiv empfundenen, Kinderprogrammen bieten und träumte davon – so der Rückblick auf seinem Blog⁸ – das „nächste Disney“ zu schaffen. Der Erfolg gab ihm zunächst recht: Big Idea hatte bis Ende der 1990er Jahre 44 Mio. US-Dollar erwirtschaftet, Tendenz steigend. DVDs und andere Artikel wurden nun bei Walmart und anderen großen Supermärkten erhältlich. Der TV-Sender NBC nahm die Serie in das Sonntagmorgen-Programm auf; allerdings hat man Elemente, die als zu christlich empfunden wurden, zensiert: „(...) NBC wanted to pick up *VeggieTales* as values programming but would not allow the inclusion of the statement ‚God made you special and he loves you very much.‘“⁹

Wie sehr die „Convertoons“¹⁰ in der amerikanischen Gesellschaft polarisieren, wurde auch in Zusammenhang mit dem ersten großen Kinofilm ersichtlich. Nachdem die „Veggies“ bislang nur in kurzen TV-Episoden zu sehen waren, sollten sie nun – ähnlich wie große Disney- oder Pixar-Produktionen – ein breites Publikum auf der Leinwand ansprechen. Doch im Gegensatz zu *Shrek* oder *Monster AG*, blieben bei *Jonah: A VeggieTales Movie* (2002) die großen Gewinne aus. Auch der zweite Film *The Pirates Who Don't Do Anything: A VeggieTales Movie* (2008) konnte nicht an die Erfolge der ‚säkularen‘ Äquivalente anknüpfen. Anscheinend war der *VeggieTales* Erfolg auf dem DVD-Markt auf eine ganz bestimmte Zielgruppe zurückzuführen. So sind sie dem Mainstream wohl zu schrill und die Botschaft zu christlich, für konservative Christen dagegen geht bei den *VeggieTales* der Ernst des Glaubens und die Authentizität der Bibel verloren.¹¹

Da sich die Misswirtschaft bei Big Idea offenbar nicht nur auf die Kino-Projekte bezog, musste Vischer 2003 offiziell Bankrott anmelden. Big Idea wurde aufgekauft und schon kurze

Zeit später von Classic Media (heute Dreamworks) weiter produziert.¹² Vischers Traum vom nächsten Disney Imperium inklusive Bau eines *VeggieLand*¹³ war vorerst ausgeträumt, aber der Erfolg seiner „Veggies“ ging Dank der Rückbesinnung auf das Kerngeschäft und die Zielgruppe weiter. Zudem versuchte man durch Episoden wie *The Wonderful Wizard of Ha's* (2007) oder *Sheerluck Holmes and the Golden Ruler* (2006), in denen die „Veggies“ in die Welt des Zauberers von Oz oder Sherlock Holmes versetzt wurden, neue Zielgruppen anzusprechen, allerdings mit geringerem Risiko. Denn indem man Narrative aus *Indiana Jones*, *Star-Trek* und *Herr der Ringe* adaptiert und mit einer christlichen Botschaft versieht, bietet man Abwechslung und Unterhaltung fernab biblischer Geschichten und weckt möglicherweise durch die fast schon satirisch wirkende Umdeutung populärer Kinoerfolge Neugier bei einer Zuschauerschaft jenseits des Milieus evangelikal-christlicher Traditionen.

Religiöse Marken und der Markt in den USA

In den USA war das Thema Religionsfreiheit seit der ersten Besiedlung bis zur Ratifizierung der Verfassung ein zentrales Thema. Die positive und negative Religionsfreiheit, die diese garantiert, führte – so wird vielfach argumentiert – zu einer großen religiösen Vielfalt, wobei sich diese primär auf christliche Traditionen beschränkt.¹⁴ Diese Vielfalt, so lautet weiter die Argumentation vieler Religionsökonomien, habe dann zur Entwicklung eines religiösen Marktes geführt, der durch Angebot und Nachfrage reguliert wird. Da viele Anbieter das gleiche Produkt anbieten, müssen sie dieses vermarkten und dessen Alleinstellungsmerkmale herausarbeiten. Dadurch werden religiöse Akteure, die Produkte, die sie verkaufen, oder ihre Kirchen zu Marken, durch die sie ein langfristiges Image kreieren, sich von anderen abheben und Konsumenten an sich binden. Ist eine Marke erst etabliert, können nach und nach weitere Produkte damit verkauft werden, die das Ursprungsprodukt ergänzen.¹⁵ Auch *VeggieTales* sind längst

nicht mehr ‚nur‘ TV-Stars, sondern werden in allen denkbaren Artikeln illustriert und sind u. a. im Online-Shop erhältlich. Neben DVDs und Musik CDs zum Mitsingen finden sich hier Puzzles, Brett- und Computerspiele, Plüschtiere in verschiedenen Variationen, Kleidungsstücke, Halloween-Kostüme, Schulzubehör sowie Partyausstattungen wie Becher, Einladungskarten und Ballons. Stets sind bei den Produkten neben den bekannten Figuren auch prägnante Slogans wie „God made you special!“ oder „God loves you very much!“ abgebildet. Kinder müssen dadurch ihren Freunden, die sich statt mit christlichen Gemüse lieber mit Disney-Figuren oder Marvel-Helden umgehen, in nichts nachstehen. Ihre Eltern können sich zudem sicher sein, dass ihre Kinder eine Sendung schauen, die sowohl sex- als auch gewaltfrei ist und dabei gleichzeitig christliche Werte vermittelt. Eine Win-Win-Situation also für alle Beteiligten! Wie einfach sich die TV-Helden der *VeggieTales* auf andere Produkte übertragen lassen und welches Potenzial für christliche Erziehung sich daraus ergibt, zeigt das folgende Beispiel, die Kinderbibel.

Die *VeggieTales Bible*

Gibt man bei Amazon.com als Suchwort „Bible“ ein, bekommt man rund 675.000 Ergebnisse. Hier ist für jeden Leser eine Bibel vorrätig, ob klassisch auf Papier oder als Kindle-Version, in jeder denkbaren Übersetzung und in einer Vielzahl von Designs und Formaten erhältlich. Es verwundert entsprechend nicht, dass unter den über 72.000 Artikeln im Bereich „Children’s Bible“ auch eine *VeggieTales*-Kinderbibel zu finden ist. Die Bibel folgt der Übersetzung der NIV (New International Version), eine der populärsten englischsprachigen Übersetzungen und behält deren klassischen Aufbau bei. Anders als bei anderen Ausgaben ist jedoch der „Veggie-Style“:

„Hi, kids and welcome to the VeggieTales Bible! Bob, Larry and all the rest of your favorite Veggie characters are ready to explore the most amazing book of all time along with you! From

*cover to cover, the Bible is full of wisdom, truth and great stories that help us know and understand God and how he wants us to live. So grab a slushee and some pizza and get ready to dig deep into God's Word, Veggie-Style."*¹⁶

Diese Willkommensbotschaft befindet sich gleich auf der ersten Seite der *VeggieTales*-Bibel. Hier wird direkt geklärt, an wen sich das Buch richtet („kids“), wovon es grob handelt („wisdom, truth and great stories“), warum es wichtig ist dieses zu lesen („understand God and how he wants us to live“) und zu guter Letzt, wie es gelesen werden soll: im „Veggie-Style“. „Veggie-Style“ bedeutet hier zunächst, dass die Auseinandersetzung in einem entspannten und vertrauten Umfeld stattfinden soll („grab a slushee and some piz-

za“), das an die vermutete Lebenswelt der Kinder anschließt. Gleichzeitig weist es auf das vermittelte Image der *VeggieTales*-Figuren hin, welches der potentielle Leser wahrscheinlich schon durch das TV-Programm und andere Produkte kennt. Gewohnt ungezwungen tauchen die Charaktere an vielen Stellen innerhalb der Bibel auf. Sie fassen in kleinen Informationsboxen zusammen, welche Aussagen besonders wichtig sind und weisen auf besonders markante Stellen durch Kommentar wie „truly amazing“ oder „Whoa! Check this out!“ hin. Zudem steht vor jedem biblischen Buch eine kurze Einführung, die die Inhalte zusammenfasst, einige Erläuterungen gibt, die wichtigsten Lehren nennt und die zentralen Geschichten aufzählt. Um neben den Figuren an sich

Foto: Carina Branković & Simone Heidbrink, Heidelberg



weitere Bezüge zur Fernsehsendung herzustellen, finden sich mehrere Cartoons in der Bibel, die sich durch etwas festes Papier und Hochglanz vom restlichen Buch abheben. So wird einerseits darauf verwiesen, dass die Cartoons biblische Inhalte aufgreifen und vermitteln wollen. Andererseits wird deutlich gemacht, dass sich diese vom restlichen Buch unterscheiden, da es sich nicht um die ‚Original-Schrift‘ handelt, sondern um eine *VeggieTales*-Interpretation.

Auf dem Buchumschlag findet man eine Altersempfehlung, die diese Ausgabe Kindern im Alter zwischen 4 und 7 Jahren nahelegt. Durch auf eben diese Zielgruppe zugeschnittene Darstellungen, die Sprache und Bezüge zur TV-Sendung, fügt sich die Kinderbibel in das Gesamtkonzept ein, welches Kindern biblische Werte vermitteln soll oder / und unterhalten will.

Ausblick: Forschungsfeld Religion und Medien

Das Beispiel *VeggieTales* zeigt, dass Religion keine unabhängig existierende Sphäre ist, die in fundamentalem Gegensatz zu anderen Sphären steht, etwa dem ‚Profanen‘. Vielmehr muss Religion als eine von vielen, in ständigem Austausch stehenden, Komponenten betrachtet werden, die wir allgemein hin unter dem Begriff ‚Kultur‘ fassen. Phänomene innerhalb der Massenmedien werden meist dem Bereich der sog. Populärkultur zugeordnet, unter die Alltagspraktiken und Massenkonsum fallen. Wie bereits erwähnt, kann hierbei der wissenschaftliche Fokus auf Fragestellungen bezüglich Religion in Populärkultur, Populärkultur in Religion, Populärkultur als Religion und bezüglich der Interaktion von Populärkultur und Religion allgemein gelegt werden.¹⁷ Es bleibt dabei jedoch fraglich, ob eine Trennung beider Bereiche überhaupt sinnvoll ist, wenn man Religion als Bestandteil von Kultur versteht. Wie dem auch sei, das Beispiel *VeggieTales* zeigt, wie spannend und lohnenswert die religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit Massenmedien ist. Denn es handelt sich nie nur um eine Fernsehsendung,

ein Buch, ein Computerspiel, sondern um Repräsentationen verschiedener religiöser, sozioökonomischer und politischer Diskurse, die gesamtgesellschaftlich ausgehandelt werden. Und so gilt für die *VeggieTales*:

„Scratch below the surface of Bob and Larry’s adventures and you find an exemplary tale of the culture wars alive today in contemporary America: a sociocultural tale of religion, values, and media messaging, as well as media industry story of narrowcast programming in an era of corporate control.“¹⁸

1 Das Intro wurde mitgeschnitten und eigenständig transkribiert.

2 Warren, Hillary (2005): *There’s Never Been a Show Like Veggie Tales. Sacred Messages in a Secular Market*, Lanham, S. 24. Man beachte außerdem den Titel von Warrens Abhandlung, s. u.

3 <http://www.purposedriven.com/>.

4 Forbes, David Bruce & Mahan, Jeffrey H. (2000) zeigen in *Religion and Popular Culture in America*, Berkeley / Los Angeles noch weitere Beispiele im amerikanischen Kontext, in denen Populärkultur Religion beeinflusst und umgekehrt.

5 Laut dem Historiker David Bebbington kann „Evangelikalismus“ anhand von vier Kriterien definiert werden: 1. Biblizismus, d.h. eine strenge, wortwörtliche Auslegung der Bibel; 2. Kreuzentrierung, also eine besondere Betonung der Erlösung durch den Kreuzestod Jesu; 3. Konversion, also eine aktive Hinwendung zum Glauben, 4. Aktivismus im Sinne von Mission. Vgl. Hankins, Barry (2008): *American Evangelicals. A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement*, Lanham, S. 1f.

6 <http://www.cbn.com/700club/>.

7 Warren, Hillary (2005): *There’s Never Been a Show Like Veggie Tales. Sacred Messages in a Secular Market*, Lanham, S. 28.

8 <http://philvischer.com/phil-news/what-happened-to-big-idea-part-1/>.

9 Steinberg, Shirley A. & Kincheloe, Joe L. (2009): *Christotainment. Selling Jesus through Popular Culture*, Boulder, S. 127.

10 Ebd. Titel des hier erschienen Artikels über die *VeggieTales*.

11 Ebd., S. 126.

12 Warren, Hillary (2005): *There’s Never Been a Show Like Veggie Tales. Sacred Messages in a Secular Market*, Lanham, S. 49.

13 Ebd., S. 37.

14 Vgl. Berg, Manfred (2005): „Die historische Dimension: Vom Puritanismus zum religiösen Pluralismus“, in: Manfred Brocker (Hg.): *God bless America. Politik und Religion in den USA*, Darmstadt, S. 36ff.

15 Siehe dazu ausführlich Einstein, Mara (2008): *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, London / New York.

16 Siehe erste (unnummerierte Seite) der *VeggieTales Bible* (2010).

17 Siehe dazu beispielsweise Forbes, David Bruce & Mahan, Jeffrey H. (2000): *Religion and Popular Culture in America*, Berkeley / Los Angeles.

18 Steinberg, Shirley A. & Kincheloe, Joe L. (2009): *Christotainment. Selling Jesus through Popular Culture*, Boulder, S. 118.

Die Energie im Apfel

Ammas religiöse Kraft

Dimitry Okropiridze

Was hat ein eingetrockneter Apfel mit Religion zu tun? Spontan mag hier einigen die Geschichte von Adam und Eva im Garten Eden in den Sinn kommen. Dieser Apfel aber spielt nicht auf verbotene Früchte und die Vertreibung aus dem Paradies an, wie sich auf den ersten Blick vermuten lässt. Bei dem Ausstellungsstück handelt es sich um ein Geschenk, das die indische Heilige Amma (Malayalam für ‚Mutter‘) mir bei meiner Feldforschung überreicht hat. Amma wird in vielen Teilen der Welt als Mahatama (Sanskrit für ‚große Seele bzw. großer Geist‘) und Guru (Sanskrit für ‚religiöser Lehrer‘) verehrt. Bei ihren mehrtägigen Programmen, die sie das ganze Jahr über weltweit abhält, kommen Tausende Menschen aller Altersstufen und sozialen Hintergründe zusammen. Sie alle wollen sich beim sog. Darshan (Hindi für ‚sehen bzw. gesehen werden‘) für wenige Sekunden von Amma umarmen lassen – diese Umarmung ist über die Jahre und Jahrzehnte zu einem Markenzeichen der heute 61-Jährigen geworden. Amma selbst bezeichnet ihren Darshan als eine Geste des universellen Mitgefühls – ohne Unterscheidung zwischen den Religionen und Glaubensvorstellungen – das sie allen Menschen schenken möchte und wie eine Energie durch Amma fließt. Kurz nach dem Darshan drückt Amma den Teilnehmenden ein Bonbon und eine Rosenblüte in die Hand – süße und duftende Erinnerungen an die Begegnung mit ihr. In einigen Fällen erhalten die Umarmten noch etwas mehr – damit sind wir bei der eigentlichen Geschichte des Apfels. Als sich mir im Jahr 2011 die Gelegenheit für eine Feldforschung bei Ammas alljährlichem Programm in Mannheim bietet, lasse auch ich mich umarmen. Ich reihe mich in die Schlange der Wartenden ein und als Amma sanft meinen Kopf an ihre Schulter zieht, drückt sie mir einen Apfel in die Hand. Die umstehenden Schüler und Verehrer Ammas be-

tonen, dass die Frucht göttliche Energie enthalten soll. Ich beschließe, das Geschenk nicht zu verspeisen, sondern als Erinnerungsstück an meine Feldforschung zu behalten. In den kommenden Monaten steht der Apfel also im Regal des Religionswissenschaftlers und trocknet langsam ein; nach einem Jahr ist er auf wenige Zentimeter geschrumpft ohne allerdings zu faulen. Als ich Ammas Programm 2012 wieder besuche und den Apfel mitnehme, wird er von anwesenden Verehrern Ammas als ‚Wunder‘ bestaunt, das durch Ammas Kraft zustande gekommen sei. Die göttliche Energie – Shakti – so wird mir gesagt, habe die Frucht konserviert und zu einem Objekt der übermenschlichen Kraft werden lassen, das ich nun als besonderen Segen betrachten könne.

Die Episode zeigt, dass vermeintlich gewöhnliche, alltägliche Objekte und Gegenstände je nach Kontext verschiedenen Interpretationen unterliegen. In diesem Fall brachte die teilnehmende Feldforschung eines Religionswissenschaftlers ein religiöses Artefakt hervor: Hätte ich den Apfel verspeist, wäre das Objekt nicht im Laufe eines Jahres eingetrocknet, um auf paradoxe Weise zu einem Gegenstand religiöser Kraft zu reifen.

Wünsche an die Götter

Material-religiöse Annäherungen

Silke Hasper & Inken Prohl

Inwiefern haben bunte Papierblätter in Form von Menschen, Tieren, Pflanzen oder Sternbildern, auf denen Manga- oder Disney-Zeichnungen, Abbildungen von berühmten Sehenswürdigkeiten in Japan oder Sternbilder zu sehen sind, etwas mit Religion zu tun? Warum notieren manche Menschen auf diesen Papierformen ihre Wünsche? Und was passiert dann damit? Muss man diese Zettelchen, die Assoziationen mit ‚Kitsch‘ und ‚Populärkultur‘ hervorrufen, überhaupt ernst nehmen?

Aufbauend auf den Ansätzen der sog. ‚Materialen Religion‘ wird unser Beitrag zeigen, inwiefern diese papiernen Formen mit den bunten Bildern eine wichtige Rolle in der religiösen Praxis der Mitglieder einer neuen religiösen Bewegung in Japan spielen. Dazu werden wir im ersten Teil unseres Beitrages diese Praxis näher vorstellen. Daran anschließend stellt unser Artikel die Ansätze der ‚Materialen Religion‘ vor und gibt einige Erklärungsversuche in Bezug auf eben jene Praxis.

Wunscherfüllungsrituale im gegenwärtigen Japan

Die Mitglieder der ‚World Mate‘, einer in den 1980er Jahren in Japan gegründeten modernen religiösen Organisation bekommen einmal im Monat mit der Post einen großen Umschlag zugeschickt, in welchem sich neben Einladungen zu Ritualen, Festen und Pilgerfahrten auch ein Stapel bunter Blätter in unterschiedlichsten Formen und Farben befindet. Bei letzteren handelt es sich um sog. „Wunscherfüllungsformen“ (jap. ‚katashiro‘).

Ein Beispiel in der Ausstellung *Religion in Ex-Position* zeigt eine „Bitte um Genesung“: Ein lächelnder Mann greift sich an seinen Nacken, von welchem gelbe Strahlen ausgehen.

Der Text dazu lautet: „Bitte an die Götter um gesunde Gelenke / Befreiung von Rückenschmerzen“ (jap. ‚kansetsu kenkô gokigan‘). Dahinter sind weitere Wunscherfüllungsformen zu sehen. Solche Formen werden als Ersuchen an die Götter, z.B. für harmonische zwischenmenschliche Beziehungen, das Bestehen einer Prüfung, beruflichen Erfolg, eine gesunde Schwangerschaft und gesunde Kinder, verwendet. Oft sind diese mit berühmten Persönlichkeiten, Manga-Zeichnungen, Bildern aus der Welt von Walt Disney oder Sternennebeln versehen. Das jeweilige Design soll dabei sinnbildlich für die Wünsche der Akteure stehen.

Basierend auf buddhistischen und shintoistischen Traditionen wurden und werden in Japan in Vergangenheit wie Gegenwart in kunstvolle Formen geschnittene Zettel oder Hölzer mit Wünschen an die Götter und dem Namen des Wünschenden beschriftet. Diese kann man dann gegen ein geringes Entgelt in ritueller Form verbrennen lassen. Im Fall der World Mate geschieht dies bei den großen Jahresritualen an berühmten Schreinen in Japan; zudem sind bereits mit Wünschen vorgedruckte Exemplare erhältlich. Dahinter steht die Vorstellung, das Verbrennen setze die Wünsche frei, sodass diese zu den Göttern gelangen können. Zudem verbindet sich damit die pragmatische Ansicht, dass eine kleine Spende und das Ausfüllen der Wunscherfüllungsformen als Maßnahme für eine bessere Gesundheit auf jeden Fall nicht schaden und vielleicht sogar helfen können.

Materialie Religion und Religionsästhetik

Der Ansatz der Materialen Religion entstand im Zuge der ‚Cultural Turns‘¹ des 20. Jh. und der zunehmenden Kritik an einer rein textbasierten Erforschung von Religion. Im Zuge

dieser ‚Turns‘ begann man, Religion mehr und mehr als eine Praxis zu verstehen, die sich durch den Umgang mit Dingen, den Vollzug von bestimmten Handlungen und in der sozialen Interaktion konstituiert.

Das lange Zeit vorherrschende philologische Interesse innerhalb der Religionsforschung gründet sich auf verschiedene Umstände. Die Konzentration in der Religionsforschung auf sprachliche Elemente kann mit einer Bevorzugung von Sprache als das Medium der (Geistes-)Wissenschaften allgemein in Verbindung gebracht werden². Der ‚Vater der Religionswissenschaft‘, Friedrich Max Müller³, verglich Religionen auf einer sprachlichen Ebene miteinander. In der Folge dominierte lange die Annahme, Religionen seien mit ihren jeweiligen ‚Heiligen Schriften‘ gleichzusetzen. Doch diese Annahme ist angesichts der Vielfalt des religiösen Feldes nicht haltbar. Und es stellt sich die Frage, welchen Mehrwert Text-Exegesen der Religionsforschung bieten, wenn sich der einzelne Akteur mit diesen nicht identifiziert, sich nicht mit ihnen beschäftigt oder diese gar nicht kennt?

Wissenschaftler aus dem Bereich der Materialen Religion untersuchen, wie sich Religion auf materialer Ebene ‚ereignet‘ und setzen dabei den Fokus auf den wahrnehmenden und handelnden religiösen Akteur. Im deutschsprachigen Raum werden die Konzepte der Materialen Religion meist unter dem Begriff der Religionsästhetik geführt. Beide Bezeichnungen können irreführende Assoziationen wecken; es werden weder ausschließlich gegenständliche Objekte analysiert, noch stehen Überlegungen über ‚das Schöne‘ im Vordergrund. Forschungsgegenstand ist vielmehr das, was an Religionen sinnlich, also über den Körper und die Sinnesorgane, wahrnehmbar ist. Wichtige Ausgangspunkte bilden dabei Überlegungen über die Vermittlung religiöser Wissensregime. Religion wird einerseits als Unternehmen der Vermittlung gedacht⁴ und andererseits als Praxis bzw. Handlung aufgefasst.

Vertreter einer materialen Religionswissenschaft erforschen, wie in religiösen Vorstellungen und Praktiken als unzugänglich vorgestellte transzendente Entitäten durch „verbale und

nonverbale Bedeutungsträger anschaulich und wirksam“⁵ und somit für den Akteur greifbar bzw. erfahrbar gemacht werden. So könnte man beispielsweise nach den Wirkungen von Andachtsbildern mit Darstellungen christlicher Heiliger auf die Akteure und die damit verbundene Vermittlung religiösen Wissens fragen.

Es ist von einem sich gegenseitig überlagernden Zusammenspiel kognitiver und sinnlicher Wahrnehmungen und Wissensaneignungen in der religiösen Praxis auszugehen⁶. Dieses Zusammenspiel schafft religiöse Dispositionen, welche Einfluss auf Reaktion und Empfinden des religiösen Akteurs nehmen. Ein Beispiel: Brennt man in Japan ein Räucherstäbchen ab, weil man einen ‚angenehmen‘ oder ‚entspannenden‘ Raumduft schaffen möchte, kann es gut sein, dass man später von seinen Nachbarn Beileidsbekundungen erhält. – Der Geruch von Weihrauch ist für sie untrennbar mit Ritualen für die Toten verbunden.

Die Aktivierung von Körper und Sinnesorganen, die Wahrnehmung des religiösen Akteurs, die Verbindung kognitiver und sinnlicher Aspekte sowie die Untersuchung der religiösen Sozialisation sind daher leitend für die Forschung⁷, ebenso wie die Wechselwirkungen zwischen religiösen Medien und dem Akteur⁸.

Der Kunsthistoriker und Religionswissenschaftler David Morgan, der in seinen Publikationen vor allem Aspekte der visuellen Materialität analysiert⁹, gilt als Begründer der ‚Material Religion‘ im englischsprachigen Raum. Zu seinen Forschungsinteressen zählen ‚religious material culture‘, Religionen und Medien, das religiöse Feld in den USA sowie die Kunsttheorie. Als Pionierin auf dem Forschungsgebiet der Rolle religiöser Medien in der religiösen Praxis ist die Anthropologin und Religionswissenschaftlerin Birgit Meyer zu nennen, auf deren Ansätze wir später noch eingehen werden. Mit materialem Christentum beschäftigt sich unter anderem die Religionswissenschaftlerin und Historikerin Colleen McDannell. Als Aspekte materialen Christentums führt sie unter anderem Mode an, wie zum Beispiel mit christlichen Themen bedruckte T-Shirts und Familienbibeln, deren Funktion

als religiöse Ausstattung über den biblischen Text hinausgehe sowie die US-amerikanische Friedhofskultur. Nach ihr sind als Kategorien der ‚Material Culture‘ neben Kunst und Artefakten bzw. Gegenständen auch Umweltsettings sowie Architektur und Raumkonzeption zu analysieren¹⁰.

Zu den Vorreitern der Religionsästhetik im deutschsprachigen Raum zählen die Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow, Hubert Cancik und Hubert Mohr. Gladigow geht von Religionen als Kommunikationssystemen aus, deren Zeichenvorräte neben sprachlichen auch optische Zeichen sowie konventionalisierte Bewegungsabläufe (wie z. B. Rituale) umfassen und plädiert daher für eine Untersuchung von Religionen, die über eine reine Beschäftigung mit sprachlichen Komponenten hinausgeht und somit unter anderem auch die Analyse religiöser Bilder oder Ritualsettings umfasst¹¹. Cancik und Mohr fordern ebenso eine Fokusverschiebung hin zu nicht-sprachlichen Komponenten. Nach ihnen stellen ‚Medien‘, also wahrnehmbare Formen von Religion, die sinnlichen Aspekte bzw. Dimensionen und das religiöse Symbolsystem den Gegenstandsbereich der Religionsästhetik dar¹². So fragen sie beispielsweise nach Auswirkungen verschiedener Liturgiereformen der katholischen Kirche insbesondere in Bezug auf die non-verbale Ebenen des Ritualvollzuges¹³. Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine der zentralen Forschungsfragen der Religionsästhetik bzw. Materialen Religion nach den Medien, mit welchen religiöse Akteure an Religionen gebunden werden. Der Medienbegriff bezeichnet hier nicht nur Massenkommunikationsmittel, sondern wird in einem sehr breiten Sinn verwendet¹⁴. Medien werden verstanden als Mittel, mit deren Hilfe ein angenommenes Transzendentes – also z. B. ‚Götter‘ – fassbar gemacht und darauf aufbauend religiöse Identitäten konstituiert werden. Somit können neben den Dingen selbst auch Orte und der Körper als Medien der Vermittlung verstanden werden¹⁵. Im Ritual können sich Dankbarkeit, Respekt oder Hingabe gegenüber einer vorgestellten transzendenten Instanz ausdrücken. – Im Vollzug des Rituals ‚naturalisiert‘ sich so die Existenz dieser Instanz, sie wird also erfahrbar gemacht. Birgit Meyer etab-

lierte für diese Medien den Terminus der „sensational forms“ und betont, dass diese aus Akteursperspektive konsequent als Formen der Vermittlung verneint werden. Die Akteure stellen schließlich nicht explizit heraus, dass sie Rituale vollziehen, um sich selbst von der Existenz der Götter zu überzeugen! Vielmehr vollziehen sie Rituale, weil sie davon ausgehen, dass die Götter existieren.

Untersucht werden im Kontext des Ansatzes der Materialen Religion nicht nur Objekte. Forschungsgegenstände sind in einem viel weitreichenderen Sinn all das, was an Religion(en) mit den Sinnen wahrnehmbar ist. Dazu gehören auch die Vermittlungsstrategien, mit Hilfe derer Religionen und ein Transzendentes für die Akteure sichtbar und greifbar gemacht werden. Deren Wahrnehmungen, Assoziationen, Reaktionen und Zuschreibungen sind zentral. Darum sind die Geschichte der Symbolik von Gegenständen und Aspekte der Ästhetik nur dann relevant und in die Forschung einzu beziehen, wenn diese auch für den Akteur von Bedeutung sind. Im Zentrum der Betrachtung stehen dabei nicht Artefakte und künstlerische Ausdrucksformen, sondern die religiöse Praxis. Es gilt daher, das Netzwerk von Akteuren und religiösen Medien zu analysieren. Neben visuellen, haptischen, gustatorischen, akustischen und olfaktorischen Reizen, werden auch z. B. die kinästhetischen Aspekte, also das Gefühl des Körpers im Raum, in die Forschung mit einbezogen.

Die Entwicklung der Materialen Religion bzw. Religionsästhetik stellt einen entscheidenden Perspektivwechsel innerhalb der Religionsforschung dar. Eine lange Zeit vorherrschende Überbetonung von Schriften, Dogmen und Institutionen war zugleich Voraussetzung wie Konsequenz für die Annahme, dass deren ‚religiöse Inhalte‘ sich deckungsgleich auf die Akteure übertragen würden, was die Beschreibung von Religionen als monolithische Blöcke begünstigte. Solche Skizzierungen von Religion(en) finden sich noch heute vor allem im öffentlichen Diskurs, wenn etwa von „dem“ Islam, „dem“ Buddhismus und „dem“ Christentum die Rede ist. Solchen als eindeutig dargestellten Kategorien fehlt jegliche Art der Differenzierung. Sie ignorieren etwa die Mög-

lichkeit, als Buddhist Weihnachten zu feiern oder als Christ Yoga zu praktizieren¹⁶.

Die Materiale Religion bzw. Religionsästhetik untersucht stattdessen, wie sich Religion aus Sicht der Akteure materialisiert. In den Blick genommen werden die Architektur und das Design von Räumen, das Material und die Gestaltung religiöser Kleidung, die Materialität, Ästhetik und der Umgang mit Gegenständen sowie religiöse Praxis. Die Betonung non-verbaler Aspekte in der materialen Religion bedeutet allerdings nicht einen Ausschluss der Sprache innerhalb der Forschung. So gilt es – im Gegensatz zu einer Konzentration auf die ‚Inhalte‘ von Text und Sprache – die Wirkungsweisen beider Ebenen zu analysieren.

Materiale Religion ist dabei nicht als Sub-Disziplin der Religionswissenschaft zu verstehen, sondern als ein spezifischer Zugang zum Forschungsfeld Religion, der das sinnlich Erfahrbare aus Sicht der Akteure in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellt.

Effektive Materialitäten

Zu den Charakteristika moderner religiöser Organisationen, welche sich in Japan in den 1970er und 1980er Jahren bildeten, zählen unter anderem die Betonung der religiösen Praxis und des Strebens nach diesseitigem Nutzen (jap. ‚genze riyaku‘). Dies findet wiederum Ausdruck in den Wunscherfüllungsformen der World Mate, mit denen die Akteure persönliche Wünsche oder Wünsche für andere äußern können. Die papiernen Formen, die Beschriftung und das anschließende Verbrennen dienen als Medium zur Übertragung der Anliegen, dem von Akteuren eine gewisse Wirkmacht zugeschrieben oder zumindest nicht abgesprochen wird.

Das Streben nach diesseitigem Nutzen gilt als ein allgemeines, bei Religionen zu beobachtendes Phänomen, das zwar weder auf moderne religiöse Bewegungen noch auf Japan beschränkt, aber dennoch für die gegenwärtige religiöse Szenerie Japans kennzeichnend ist¹⁷. Diese hält ein ungeheures vielfältiges Angebot an religiösen Dienstleistungen

bereit, die vom Versprechen einer günstigen Wiedergeburt, über ‚spirituelles Counselling‘ bis hin zu Schnellritualen gegen lästige körperliche Leiden, Disharmonien am Arbeitsplatz und Sicherheit bei Flugreisen reichen.

Die Beschäftigung mit den zugeschriebenen religiösen Wirkungsweisen dieser Angebote erlaubt einen guten Zugang zu den gängigen religiösen Vorstellungen in Japan, welche weit über Etiketten wie „buddhistisch“ oder „shintoistisch“ hinausgehen. Die Analyse der in Aussicht gestellten Heilangebote eröffnet einen ausgezeichneten Einblick in die Lebenswelten japanischer Akteure. In dem zu Beginn beschriebenen Beispiel einer Wunscherfüllungsform werden vorgestellte religiös wirksame Kräfte durch Strahlen und Sterne, die Farbe Gelb sowie durch den fröhlichen Gesichtsausdruck des Mannes visualisiert. Die Akteure werden eingeladen, sich diese Vorstellungen zu eigen zu machen und die Wunscherfüllungsformen im Vertrauen auf die angenommenen Kräfte zu nutzen. Das Materiale – in diesem Fall die Visualisierungen – ist potentiell effektiv. Ähnlich werden im japanischen Kontext Amuletten, Bildern, Kalligraphien und Statuen religiös wirksame Kräfte zugeschrieben. Dies ist jedoch keine Eigenheit des religiösen Feldes in Japan! Gegenständen, Orten und Personen werden (z. B. im Kontext der Reliquienverehrung) auch im europäischen Raum Wirkmächte zugesprochen.

Die hier angeführten Beispiele sollten verdeutlichen, dass sich religiöse Narrationen und Praktiken aus der gemeinsamen Betrachtung der Inhalte und materialer religiöser Angebote erschließen – Lehren und Botschaften spielen dabei eine ebenso wichtige Rolle wie Ästhetiken, Designs, Farben und Formen.

1 Der Begriff ‚Cultural Turns‘ fasst verschiedene paradigmatische Wenden in den Geistes- und Sozialwissenschaften zusammen, die zu einem breiteren Kulturverständnis führten. Dieses bezieht sich nicht mehr – wie zuvor – ausschließlich auf die sog. „Hochkultur“, sondern auch auf die „Populärkultur“. Dadurch etablierte sich das neue Forschungsfeld der kulturellen Alltagspraktiken. Vgl. z. B. Bachmann-Medick, Doris (2014): *Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg.

- 2 Vgl. Gladigow, Burkhard (1988): „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow & Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1*, Stuttgart, S. 37.
- 3 Friedrich Max Müller (1823-1900) war ein deutscher Sprachwissenschaftler und Indologe, der in Oxford forschte und lehrte. Sein Hauptinteresse zielte darauf ab, mittels sprachwissenschaftlicher Vergleiche, Rückschlüsse auf religiöse Entwicklungslinien zu ziehen. Mit ihm befasst sich das Exponat „*Armchair Anthropologist*“ in der Ausstellung *Religion in Ex-Position*. Vgl. z. B. Klimkeit, Hans-Joachim (1997): „Friedrich Max Müller (1823-1900)“, in: Axel Michaels (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 29-40.
- 4 Vgl. Meyer, Birgit (2011): „Medium“, in: *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief. Special Issue. Key Words in Material Religion* 7(1), S. 59.
- 5 Prohl, Inken (2006): *Religiöse Innovationen. Die Shintô-Organisation World Mate in Japan*, Berlin, S. 43.
- 6 Vgl. Graf, Tim & Prohl, Inken (2013): „Ästhetik“, in: Christiane Brosius, Axel Michaels & Paula Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen / Bristol, S. 32-39.
- 7 Cancik, Hubert & Hubert Mohr (1988): „Religionsästhetik“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow & Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1*, Stuttgart, S. 121f.
- 8 Vgl. Meyer, Birgit (2008): „Religious Sensations. Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion“, in: Hent de Vries (Hg.): *Religion. Beyond a Concept*, New York, S. 704-723.
- 9 Vgl. z. B. Morgan, David (2005): *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley.
- 10 McDannell, Colleen (1995): *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*, New Haven / London, S. 2f.
- 11 Vgl. Gladigow, Burkhard (1988): „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow & Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1*, Stuttgart, S. 26-38.
- 12 Vgl. Cancik, Hubert & Mohr, Hubert (1988): „Religionsästhetik“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow & Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1*, Stuttgart, S. 120-156.
- 13 Vgl. ebd.
- 14 Meyer, Birgit (2011): „Medium“, in: *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief. Special Issue. Key Words in Material Religion* 7(1), S. 59.
- 15 Ebd.
- 16 In der Ausstellung *Religion in Ex-Position* greift das Exponat „Der Markt der Religionen“ solche Möglichkeiten auf.
- 17 Reader, Ian & Tanabe, George J. Jr. (1998): *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, Honolulu, S. 8.

Vom Sterben auf dem Bildschirm

Die Medialisierung der Bestattung im Film

Antony Pattathu

Charakteristisch für unsere Zeit ist einerseits die Diskussion über die Verdrängung und Tabuisierung des Todes und andererseits *Die neue Sichtbarkeit des Todes*¹, wie sie gerade durch die unterschiedlichen Medien Form annimmt und Fragen nach dem gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod aufwirft. Von daher ist es vermutlich gar nicht überraschend, dass für filmische Inszenierungen des Umgangs mit dem Tod ausgerechnet Bestattungsrituale die mit Abstand wichtigste Rolle spielen.²

Von der Dokumentation der Bestattung von Lady Diana und anderen Prominenten bis hin zu Spielfilmen, die uns Bestattungsinszenierungen in allen erdenklichen Formen und Genres nahebringen, vergeht kaum ein Abend, an dem es nicht eine Bestattung in Film oder Fernsehen zu sehen gibt. Die Sozialisierung der meisten Menschen ist stark geprägt durch die mediale Rezeption solcher filmischer Todesrituale, oft noch bevor es überhaupt zur Teilnahme an einer Bestattung in der Realität kommt. Wie der Ritualtheoretiker Ronald L. Grimes bemerkt hat, bringen wir in unsere reale Ritualpraxis genau jene Erfahrungen und Einstellungen ein, die wir zuvor durch die Aneignung medialisierter Rituale erworben haben.³

Bestattungsinszenierungen im zeitgenössischen Spielfilm sind ein wichtiger Indikator für kulturelle Verständnisse davon, wie das Thema Umgang mit dem Tod und Bestattung verstanden werden kann. Die Thematik der filmischen Bestattungsinszenierungen wirft die Frage danach auf, welche Werte und Normen durch den Film im Spannungsfeld zwischen Religion und Tod vermittelt werden.

Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, eine innovative Methodik für eine religionswissenschaftliche Film-analyse zu entwickeln. Der Charakter der Inszenierung, der

jedes Bestattungsritual im Film umkleidet, muss durch diese Methodik entschlüsselt werden. Welche Fragmente eines Rituals werden überhaupt gezeigt und welche nicht? Wie wird im Film deutlich, dass es sich um eine Bestattung handelt und was sagt diese Handhabung vor dem Hintergrund des jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes aus? Besonders die Untersuchung von Hollywood- und Independent-Produktionen, die die filmische Landschaft auf dominante Weise prägen, erweist sich hier als ein besonders interessantes Forschungsfeld.

Die religionswissenschaftliche Filmanalyse wird dabei mit einem ritualtheoretischen Methodeninventar zur Analyse von Bestattungsinszenierungen verzahnt und mit den Ideen der ‚rites de passage‘⁴ und des sozialen Dramas verbunden, um die den Ritualen zugrundeliegende Sozialdynamik aufzuzeigen. Das Bestattungsritual im Film wird in diesem Sinne als ein Übergangsritual verstanden, welches für die Hinterbliebenen und den Verstorbenen die Möglichkeit einer letzten Begegnung und Konfrontation mit dem Tod gibt.

Grundlegend für eine solche Analyse ist, dass die Zuschauer im Laufe ihres Lebens zahlreiche Bestattungen im Film oder Fernsehen gesehen haben. Diese Erfahrungen bezeichnet man in einem erweiterten Sinne als ‚filmische Sozialisierung‘. Das Publikum hat sich so ein Wissen darüber angeeignet, wie Bestattungen im Film dargestellt und welche Stilmittel (Kameraeinstellungen, Schnitte, Musik etc.) benutzt werden. Dieses Wissen wird von Filmemachern wiederum benutzt, um eine Bestattung filmisch zu inszenieren. Sieht man beispielsweise, wie im Film *The Weather Man*⁵ (2005) von Gore Verbinski, eine Kolonne schwarzer Fahrzeuge im Regen vor einem Friedhof und im nächsten Moment eine ganze Reihe von Leuten, die in schwarz gekleidet und mit schwarzen

Regenschirmen aus dem Auto aussteigen, so lässt sich unschwer vermuten, was als nächstes folgt. In ähnlicher Weise ergeht es dem Zuschauer, wenn man häufig vorkommende Symbole wie ein Kreuz, einen Sarg und ein Grab in einem Film sieht: Hier ist es im Kontext der jeweiligen Erzählung naheliegend, dass es sich dabei um eine Bestattung handeln könnte. Das Kreuz ist zudem eine erste Referenz, die uns Hinweise auf eine mögliche religiöse Bedeutungszuschreibung gibt, die aber über die Figuren und die Handlungen kontextualisiert werden müssen. Die Erfahrungen, die wir in Bezug auf Bestattungen gesammelt haben, egal ob diese nun aus der ‚Realität‘ stammen oder aus anderen medialen Darstellungen, helfen uns dabei, über die dominanten Symbole, die Erzählung und die Darstellung die Einordnung vorzunehmen, dass es sich um eine Bestattung handelt. Dieses Wissen ermöglicht es dem Filmproduzenten, durch die Inszenierung einzelner ritueller Versatzstücke eine komplette Bestattung anzudeuten, auch wenn durch die Kamera immer nur bestimmte Aspekte der Bestattung in den Vordergrund gerückt werden können. Es geht also darum, mit der religionswissenschaftlichen Filmanalyse genau diese Strategien der Inszenierung und die Rolle der Religion(en) zu untersuchen. Die Analyse solcher Bestattungssequenzen und dominanter Symbole im Spielfilm werden durch eine Tiefenanalyse ergänzt. Das bedeutet, dass ‚Making-ofs‘, Produktionsnotizen, Interviews mit Produzenten und Schauspielern sowie Pressestimmen zu den jeweiligen Filmen mit einbezogen werden. Die Frage nach der Rolle des Bestattungsrituals im Film wird vor dem Hintergrund der Erzählung, der Figuren und der Medienästhetik (Kameraeinstellungen, Schnitte, Musik etc.) untersucht.

Die Untersuchung von Bestattungsritualen im Spielfilm eröffnet dabei ein Feld, das von Stereotypen gekennzeichnet ist, die geradezu allgegenwärtig scheinen, wie die Analyse von insgesamt 65 Hollywood Blockbustern und Independent-Filmen ab den 1970er Jahren, die stichprobenartig ausgewählt wurden, zeigt. Anhand von einzelnen Beispielen wird so eine Skizzierung der medialen Bestattungslandschaft vorgenom-

men. In den hier vorhandenen religiösen Motiven, Erzählungen und Kontexten zeigt sich eine klare Dominanz jüdisch-christlicher Muster. Dies ist ersichtlich aus der Verwendung christlicher und jüdischer Bestattungsliturgien sowie von bestimmten Motiven wie z. B. Kreuze, Kirchen, Prediger, Kleidung (Robe, Kippa etc.). Als vorläufiges Ergebnis kann hier insbesondere die Betonung von Zusammenführungen und Harmonisierungen innerhalb der Bestattungsinszenierungen genannt werden. Diese Formen der Sozialdynamik zeigen sich wie im vorhin angesprochenen Beispiel von *The Weather Man* (2005) beispielsweise in der Zusammenkunft der gesamten Familie des Protagonisten am Grab. Motive wie die Erfüllung des letzten Wunsches, die Würdigung der verstorbenen Person und das Herauskehren ihrer Vorbildrolle stellen einen Teil der Sozialdynamiken dar, die durch die Figuren und die Inszenierung Ausdruck finden. So wird im genannten Beispiel das Leben der verstorbenen Person und ihre außergewöhnliche Persönlichkeit gelobt und von dem Prediger als Grund angeführt, warum sich so viele Menschen zur Bestattung zusammengefunden haben. Gegenüber diesen dominanten Darbietungen stellen Fallbeispiele, die nicht explizit auf den jüdisch-christlichen Bezugsrahmen verweisen und / oder explizite Konfliktsituationen darstellen, besonders interessante Analysegebiete dar. Hier werden die Sozialdynamiken zwischen Hinterbliebenen und der verstorbenen Person vor, im und nach dem Ritual in ihrer individuellen Ausprägung besonders in den Vordergrund gestellt. *Three Burials. Die drei Begräbnisse des Melquiades Estrada*⁶ (2005) von Tommy Lee Jones ist in dieser Hinsicht ein besonders aufschlussreiches Beispiel. Der Film erzählt die Geschichte des illegalen Einwanderers Melquiades Estrada, der an der texanisch-mexikanischen Grenze durch den jungen Grenzbeamten Mike Norton ermordet wird. Nachdem er durch die lokalen Behörden bestattet wurde, nimmt sich sein bester Freund und Arbeitskollege Pete Perkins der Suche nach dem Mörder an. Er überführt und kidnappt Mike und zwingt ihn, den Körper Melquiades zu exhumieren und mit ihm gemeinsam über die Grenze nach Mexiko zu brin-

gen, um ihn dort in seinem Heimatort Jiménez zu bestatten. Diesen hatte Melquiades seinem Freund Pete als letzte Ruhestätte anvertraut und ihm das Versprechen abgerungen, ihn nach seinem Tod dort hinzubringen. Am Ende einer langen und abenteuerlichen Reise mit dem Leichnam von Melquiades zwingt Pete den jungen Mike, Melquiades erneut zu bestatten und ihn um Vergebung zu bitten.⁷

Besonders die Inszenierung der Bestattung durch die Behörden stellt hier ein Beispiel für eine Konfliktsituation im Kontext der Bestattung dar. Hier wird gezeigt, wie Beamte gemeinsam mit einem Friedhofsmitarbeiter den Leichnam Melquiades auf einem Armenfriedhof ohne Grabsteine und Blumen begraben. Außer drei Beamten und dem Friedhofsmitarbeiter, der mit einem Bagger das Grab verschließt, ist niemand anwesend. Der Friedhofsmitarbeiter fragt die Beamten nach dem Nachnamen von Melquiades, um ihn registrieren zu können, doch die Beamten wissen den Namen nicht und so erhält das Grab ein hölzernes Kreuz auf welchem „Melquiades Mexico“ steht. Der Beamte, der Melquiades ermordet hat, ist ebenfalls anwesend und man sieht in einer Kameraeinstellung, wie er einem weiteren Beamten, der sich während das Grab verschlossen wird, bekreuzigt, einen Blick zuwirft. Pete Perkins, der Freund Melquiades, nimmt an der Bestattung nicht teil, da er von den Behörden (wie sich später im Film herausstellt) absichtlich nicht benachrichtigt wurde. Kurz darauf sieht man eine Einstellung, in der Pete am Grab von Melquiades sitzt und dort Bier trinkt. Er schüttet etwas von seinem Bier auf das frische Grab.

Diese christliche Referenz der Bekreuzigung des Beamten und des Kreuzes am Grab gibt nur ungenaue Hinweise auf die Bedeutung von Religion in dieser Inszenierung. Der Zuschauer erfährt im Film nichts über die religiöse Gesinnung Melquiades. Im Kontrast zu dieser spärlichen religiösen Referenzierung stellt die Bestattung den problematischen Umgang mit dem Verstorbenen in den Vordergrund. Indem der Nachname des Toten auf eine nationale Herkunft reduziert wird, zeigt sich die diskriminierende Einstellung der Behörden gegenüber illegalen Einwanderern im Grenzgebiet.

Die Stellungnahme aus der Pressemappe zum Film und die Präsentation des Films bei den Internationalen Filmfestspielen in Cannes 2005 unterstreichen dies. Hier wird betont, dass der Film die Menschenrechtsverletzungen und den Rassismus in der Grenzregion in möglichst genauer Weise darstellen möchte. Um dies zu belegen, werden Zeitungsberichte aus der *New York Times* angeführt. Diese zeigen, dass sich die Ermordung Melquiades Estrada im Film an einer realen Geschichte orientiert.⁸ Der Film konfrontiert den Zuschauer mit dem Umgang von Sterben und Tod eines illegalen Einwanderers und zeigt die Diskriminierung bei der Bestattung. Diese kurze Analyse der Bestattungsinszenierung und der Erzählung des Films machen deutlich, wie das Motiv des letzten Wunsches, der Wiedergutmachung und der Freundschaft das Ritual der Bestattung und ihren Kontext bestimmen. In diesem speziellen Fall wird im Sinne von Douglas Kellner eine „Politik der Repräsentation“ geschaffen, die gesellschaftliche Missstände widerspiegelt.⁹ Die erzwungene Reise des Mörders gemeinsam mit Melquiades Leiche und Pete Perkins nach Mexiko, spiegeln den Respekt vor dem Wunsch der verstorbenen Person wider sowie den Wert der Freundschaft, die über den Tod hinausgeht und die Wiedergutmachung für das Verbrechen, die es für den realen Fall, an dem die Geschichte orientiert ist, nicht gegeben hat. In der Pressemappe wird angemerkt, dass der reale Fall nie zur Verurteilung kam und Tommy Lee Jones dazu gebracht hat, dieses Unrecht durch den Film zu verurteilen. Gerade das Ende mit der erneuten Bestattung von Melquiades sowie die Bitte um Vergebung durch den Mörder, liefert zudem eine fikionalisierte Form der Reue für das reale Unrecht.¹⁰

Es zeigt sich anhand dieser Untersuchungen, dass die filmische Bestattung ein zentraler Aushandlungsort für unseren Umgang mit Sterben und Tod ist. Der große Facettenreichtum des Feldes filmischer Bestattungsinszenierungen bietet dem Publikum Orte der Identifikation an. Man identifiziert sich mit den Figuren, die an einer Bestattung teilnehmen oder lehnt deren Verhaltensweisen vehement ab. Man wird mit bestimmten Politiken der Repräsentation konfrontiert

und begibt sich in einen Kommunikationsprozess mit dem Medium Film und dem Thema der Bestattung, in den man emotional involviert wird und sich mit den dargestellten Werten und Handlungen der Figuren auseinandersetzen muss.

Es wird deutlich, wie die hier vorgestellten Bestattungsin szenierungen über ein religiöses Verständnis hinausgehen und gezielt bestimmte Repräsentationsformen in den Vordergrund rücken. Das zweite Fallbeispiel illustriert darüber hinaus einen Teilbereich, in welchem das Sterben auf dem Bildschirm den fiktionalen Bereich des Spielfilms übersteigt und uns in der Medialisierung der Bestattung auf politische Missstände hinweist.

1 Vgl. Macho, Thomas & Marek, Kristin (Hg.) (2007): *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, München.

2 Vgl. Schneider, Norbert (2004): „Zeig mir das Spiel vom Tod. Sterben, Tote und Tod im Fernsehen und in ausgewählten Kinofilmen“, in: Friedrich Wilhelm Graf & Heinrich Meier (Hg.): *Der Tod im Leben. Ein Symposium*, München, S. 113.

3 Vgl. Grimes, Ronald L. (2006): *Rite out of Place. Ritual, Media and the Arts*, Oxford.

4 Vgl. van Gennep, Arnold (1999) [1909]: *Übergangsrituale*, Frankfurt.

5 <http://www.imdb.com/title/tt0384680/>.

6 Im englischen Original: *The Three Burials of Mequiades Estrada*, vgl. http://www.imdb.com/title/tt0419294/?ref_=fn_al_tt_1.

7 In diesem Essay können nur wenige Teilaspekte der vielschichtigen Handlung angesprochen werden. Daher beschränken sich die Beschreibungen auf Aspekte, die für die hier vorgestellte Analyse relevant sind.

8 <http://www.mongrelmedia.com/MongrelMedia/files/82/82763076-8865-4a53-bf86-15822a175cf6.pdf>.

9 Vgl. Kellner, Douglas (2005): *Medienkultur, Kritik und Demokratie. Der Douglas Kellner Reader*, hg. von Rainer Winter, Köln, S. 11.

10 <http://www.mongrelmedia.com/MongrelMedia/files/82/82763076-8865-4a53-bf86-15822a175cf6.pdf>.

Religion und Games

Spiel trifft Ernst

Jan Wysocki

Computer- und Videospiele (sowie Spiele im Allgemeinen) sind nicht unbedingt das Erste woran man denkt, wenn man sich vorstellt, womit sich ein Religionswissenschaftler eigentlich beschäftigen sollte. In einer Zeit, in der in unterschiedlichsten Regionen und Kontexten religiöse Spannungen und Konflikte aufzukommen scheinen, wirkt so ein auf den ersten Blick zwangloses und müßiges Thema fehl am Platz.

Es gibt viele Beispiele für Konfliktfelder, die mit Religion zu tun haben. So gewinnen z. B. konservativ-christliche Kräfte immer mehr Einfluss auf die globale Politik der USA, was von verschiedenen Seiten hitzige Debatten auslöst. Immer wieder hört man von religiös legitimierter Gewalt im Nahen Osten. Aber auch vor der eigenen Haustür gibt es Reibungen zwischen Gesellschaft, Staat und religiösen Gruppen und Menschen. Sollte es also nicht genug brisanten Stoff geben, mit dem sich ein Religionswissenschaftler auf Lebzeiten hin auseinandersetzen könnte? Müssten Religionswissenschaftler nicht Erklärungen bieten, für das, was in der Welt um uns herum passiert und eine Mediatorenrolle einnehmen, um gewonnenes Wissen zwischen verschiedenen Positionen zu vermitteln?

Natürlich. Darum geht es, meiner Meinung nach, in der Religionswissenschaft. Und deshalb widme ich mich auch dem Thema ‚Spiele‘. Lassen Sie mich das näher erklären:

Spiele im Allgemeinen erscheinen für uns immer noch als etwas, das entweder nach Feierabend stattfinden sollte oder nur ins Kinderzimmer oder in die Welt junger Heranwachsender gehört. Spiele sind schön und gut, aber sie sind nichts ‚Relevantes‘. Sie stehen als Gegenpol zum Ernst des Lebens, zu den wichtigen, verantwortungsvollen Entscheidungen der erwachsenen Lebenswelt. Gerne denken wir an

unsere Kindheit zurück und wie wir damals gespielt haben und so die Welt entdeckten. Aber jetzt? Jetzt ist diese ‚Pro-bezeit‘ vorbei, jetzt geht es an die Arbeit, jetzt geht es ums ‚Ganze‘.

So oder so ähnlich könnten die Gedanken mancher Menschen zu diesem Thema lauten. Und sie haben auch ihren Platz und teilweise ihre Richtigkeit. Aber damit ist das Thema längst nicht erschöpft. Vielmehr stehen sie erst am Anfang eines wichtigen Komplexes unserer gegenwärtigen Gesellschaft.

Denn etwas geschieht in unserer heutigen Zeit. Etwas, das stetig und leise und wie selbstverständlich uns alle in seinen Bann gezogen hat und von dem wir gar nicht mehr genau wissen, wie es so schnell passieren konnte: Ich meine die Computertechnologie und die globale Vernetzung. Im Büro geht wenig ohne Rechner, wir telefonieren von den entlegensten Winkeln der Welt nach Hause und mit einem Wisch über unseren Tablet-Computer lesen wir die neuesten Nachrichten oder Kochrezepte aus dem Internet.

Und wir nutzen die Technik zum Spielen – und das nicht zu knapp. Verschiedene Erhebungen der Computer- und Videospiegelindustrie belegen, dass ein großer Teil der Bevölkerung regelmäßig Spiele über digitale Medien und Geräte, wie Computer, Konsolen oder Handys spielt. Man geht sehr grob davon aus, dass etwa 49% aller Deutschen Videospiele spielen, ebenso wie 58% aller Amerikaner, oder auch beispielsweise 58% aller Franzosen, um nur einige Zahlen zu nennen.¹ Das Durchschnittsalter eines Menschen, der regelmäßig spielt, ist 30 und von diesen Spielern sind nur etwas weniger als die Hälfte Frauen. Vielleicht finden Sie sich ja auch in diesen Zahlen wieder. Fragen Sie sich doch einmal, ob Sie nicht auch ab und zu ein Puzzle oder Wortspiel auf dem Handy

oder im Internet spielen, sich mit anderen Bekannten und Freunden in Online-Spielen treffen oder Zeit mit ihren Kindern vor dem Fernseher an der Konsole verbringen.

Das Erstaunliche an diesen Zahlen ist, dass (obwohl so viele von uns spielen) es sehr wenige gesellschaftliche oder akademische Auseinandersetzungen über Spiele und unseren Umgang mit ihnen gibt.² Vielleicht sind speziell Computerspiele für uns nun so etwas Normales geworden, dass es sich nicht lohnt, darüber ausführlich zu sprechen. Und hier greift das Thema, das ich bereits angeschnitten habe: Ein Religionswissenschaftler versucht zu erklären, was (noch) nicht erklärbar scheint, versucht zu vermitteln und auf Unbekanntes hinzuweisen, macht aus dem nur allzu Bekannten und scheinbar Normalen etwas, das sich lohnt näher zu betrachten.

Vor unserer Haustür, in unserer Lebenswelt, vollziehen sich Wandlungen. Unsere eigene Gesellschaft verändert sich immer wieder, mal schneller, mal langsamer – und wir mit ihr. Zu fragen, wie dies geschieht, woher diese Veränderungen kommen und wie sie unser Leben prägen, ist notwendig, um zu verstehen, wie wir leben, wie wir denken und wie wir miteinander interagieren. Die schwierigen und oft sehr ernsten Themen in Bezug auf religiöse Konflikte sind ein sehr wichtiger Teil unserer Gegenwart. Und genauso, wie wir versuchen die anderen zu verstehen, sollten wir auch versuchen, uns selbst zu verstehen. Ein wichtiger Faktor unter vielen in unserer Gegenwart ist Computertechnologie bzw. digitale Technik und die damit verbundenen Spiele, an denen wir teils Gefallen finden und die unauffällig Teil unserer Leben geworden sind.

Meine Betrachtungen konzentrieren sich (sonst wäre das Wort ‚Religion‘ in meiner Selbstbezeichnung als ‚Religionswissenschaftler‘ auch unnötig) auf die Schnittstelle zwischen dem aufkommenden kulturellen Phänomen der Computer- und Videospiele (bzw. allgemein digitale Spiele) und all dem, das wir unter ‚Religion(en)‘ fassen. Religion ist häufig ein schwieriges Thema, das – wie bereits angedeutet – immer wieder mit Konflikten in Verbindung gebracht wird.

Und wenn nicht mit Konflikten, dann doch mit Reibungen und unterschiedlichen Vorstellungen darüber, wie etwas in unserer Welt zu sein hat und wie nicht. Religion(en) wissenschaftlich zu untersuchen ist daher ein Beitrag dazu, die komplexen Probleme unserer Welt aufzuzeigen und unseren Blick dafür zu öffnen.

Digitale Spiele lassen sich mit dem Thema ‚Religion‘ ausgezeichnet verbinden. In der Religionswissenschaft geht man davon aus, dass Religionen nicht bloße eigenständige Entitäten sind, sondern ganz im Gegenteil die Menschen die Religionen ausmachen, denen sie sich zugehörig fühlen. Menschen leben und praktizieren Religion, tragen das Wissen darum weiter, diskutieren darüber und verändern sie – ob gewollt oder nicht. Religion(en) und all die Teilelemente davon werden immer wieder dargestellt: in Bildern, Schriften, Gesängen, Gebeten, Geschichten, in Filmen, im Internet und auch in digitalen Spielen.

Einige religiöse Menschen versuchen, ihren Gedanken und Vorstellungen von der Welt in digitalen Spielen Ausdruck zu verleihen, diese an andere Menschen weiterzugeben. Genauso gibt es häufig religionskritische Stimmen, die Ausdruck in digitalen Spielen finden. Zwischen diesen beiden Polen gibt es eine Menge an Darstellungen von Göttern, Ritualen, religiösen Bauten, mythischen Geschichten und den daran beteiligten Personen, die von interessierten Spieleherstellern aus dem Fundus der Populärkultur ‚herausgekrant‘ und in Spielen neu erschaffen werden. Religion ist für nicht wenige Spieler und Spiele-Entwickler ein spannendes, vielleicht auch heikles Thema. Es bietet dem Spielgeschehen häufig eine erzählerische Basis, auf die es sich stützen kann. Religion verleiht manchen Geschichten in Spielen so etwas wie Größe und Gewicht, so scheint es.

Und je häufiger Religion in Spielen dargestellt und genutzt wird, desto intensiver sind die Debatten darüber. Beispielsweise fühlte sich die amerikanisch-hinduistische Gruppe Universal Society of Hinduism übergangen, als die Entwickler von Hi-Rez Studios die indische Göttin Kali in ihrem Spiel *Smite*³ auftauchen ließen.⁴ Da die Göttin in dem Spiel in sehr

knapper Kleidung und mit tiefem Ausschnitt präsentiert wurde, kritisierte Rajan Zed, der Präsident der Gruppe, diese Darstellung als beleidigend und forderte die Entwickler auf, sie aus dem Spiel zu nehmen. Ebenso protestierte Rogers Govender, der Dekan der Manchester Cathedral, als öffentlich wurde, dass die Darstellung der besagten Kathedrale im Spiel *Resistance – Fall of Men*⁵ als Schauplatz einer militärischen Auseinandersetzung genutzt wurde.⁶ Kritiker weisen auch oft darauf hin, wie klischeehaft Araber und Muslime in Spielen dargestellt werden.⁷ Meist erscheinen sie entweder als neuzeitliche ‚islamistische Terroristen‘ oder als Abziehbilder von Charakteren der Geschichten aus *Tausendundeine Nacht*.

Digitale Spiele und die Darstellung von Religion(en) in ihnen bewegen sich also doch in einem ernsten gesellschaftlichen Bereich und haben handfeste Auswirkungen auf verschiedene Menschen. Ich meine, dass wir einen wichtigen Teil der Veränderungen, die unsere Gesellschaft bewegen, unbemerkt lassen würden, wenn wir unseren Blick nicht auch auf etwas so (scheinbar) ‚Ungewöhnliches‘ und gleichzeitig ‚Triviales‘ wie digitale Spiele lenken. Digitale Spiele haben viele faszinierende Facetten für uns. Sie erheitern uns, sie reißen uns mit, erstaunen uns, fordern uns heraus und wir genießen sie, alleine oder mit anderen. Aber diese Spiele sind, wie jedes andere Medium wie Bücher, Kunst, Musik oder das Internet auch, ein Ort an dem unterschiedlichste Meinungen aufeinander prallen können. Auf diesem Platz wird diskutiert, gestritten oder gegeneinander angefochten. Da Religion etwas sehr Ernstes für viele Menschen ist, kann es kritische Reaktionen geben, wenn religiöse Elemente in Spielen auftauchen.

Es bleibt also Raum für viele Fragen, die man als Religionswissenschaftler stellen kann:

Wie nutzen religiöse Menschen digitale Spiele? Sind sie Plattformen für religiöse Weltanschauungen, Geschichten und Werte? Spielen religiöse Menschen bestimmte Spiele, weil sie sie mit ihrer Religion vertraut machen oder sie dort ihre Religion zusätzlich ausleben können?

Wie nutzen nicht-religiöse Menschen religiöse Elemente in Spielen? Was denken Spieler über Elemente, die mit Religion verbunden sind? Sind sie davon abgestoßen oder eher fasziniert? Wie verändert sich ihre Einstellung zu Religion(en), wenn man diesen Themenfeldern in Spielen begegnet?

Welchen Nutzen sehen Entwickler, Religion(en) in Spiele einzuflechten? Werden Konsumenten davon angesprochen? Oder sind religiöse Themen eher heikel und risikoreich und damit für die meisten Produzenten etwas, das man vermeiden will? Wie reagieren religiöse Menschen darauf, wenn ihre Religion in Spielen thematisiert wird?

Letztlich geht es auch, wie ich anfangs angemerkt habe, um Veränderung. Und eine große abschließende Frage nimmt Bezug darauf: Wird sich unser aller Verständnis davon, was Religion ist oder sein sollte, durch digitale Spiele verändern? Wenn Götter in digitalen Spielen ‚lebendig‘ werden, wenn man dort mit ihnen interagieren kann, wenn Fragen über unsere Welt in Spielen diskutiert werden und wenn bestimmte Religionen aus der physischen Realität auf die eine oder andere Weise in digitalen Spielen vorkommen: Kann es dann nicht sein, dass sich durch diese Darstellungen unser Blick auf Religion(en) verändert? Oder sind digitale Spiele für die meisten Menschen gar kein Ort, an dem der Ernst des Lebens seinen Platz hat? Sind dann Spiele eher ein Rückzugsort, an dem man geschützt ist, vor all den komplizierten gesellschaftspolitischen und religiösen Tendenzen? Sind digitale Spiele wie ‚Sandkästen‘, in denen man auch Religion(en) sozusagen spielerisch erproben und ausreizen kann, ohne die ernsteren Konsequenzen religiösen Handelns tragen zu müssen?⁸

Wie auch immer die Antworten lauten werden – es wird ein neuer und spannender Weg, der es wert ist, beschritten zu werden!

1 Vgl. *Interactive Software Federation of Europe (ISFE): „GameTrack Digest: Quarter 1 2014“*, verfügbar unter http://www.isfe.eu/sites/isfe.eu/files/attachments/gametrack_european_digest_q1-14.pdf sowie *Entertainment Software Association (ESA): „2014 Essential Facts About the Computer and Video Game Industry“*, verfügbar

unter http://www.theesa.com/wp-content/uploads/2014/10/ESA_EF_2014.pdf

2 Eine erste Bestandsaufnahme zu Religionen in Computerspielen wurde mit der Sonderausgabe „Religion in Digital Games. Multiperspective and Interdisciplinary Approaches“ der Heidelberger Zeitschrift *online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 5, 2014, verfügbar unter: <http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449> vorgenommen. Eine zweite Sonderausgabe mit dem Titel „Religion in Digital Games Reloaded. Immersion into the Field“, verfügbar unter <http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1937/> folgte im Frühjahr 2015. Buchpublikationen zum Thema sind z. B. Campbell, Heidi & Grieve, Gregory P. (Hg.) (2014): *Playing with Religion in Digital Game*, Bloomington sowie Bornet, Philippe & Burger, Maya (Hg.) (2012): *Religions in Play: Games, Rituals, and Virtual Worlds*, Zürich.

3 *Smite*, 2014 [PC], Hi-Rez Studios.

4 Vgl. *The Times of India*: „Online video game denigrates Hindu deities“, 27.07.2012, verfügbar unter <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Online-video-game-denigrating-Hindu-deities/articleshow/14430882.cms>.

5 *Resistance – Fall of Men*, 2006 [PS3], Insomniac Games, Sony Computer Entertainment.

6 Vgl. *BBC News*: „Cathedral row over video war game“, 09.06.2007, verfügbar unter http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/manchester/6736809.stm.

7 Vgl. Šisler, Vít (2014): „From *Kuma\War* to *Quraish*: Representation of Islam in Arab and American Video Games“, in: Heidi Campbell & Gregory P. Grieve (Hg.): *Playing with Religion in Digital Game*, Bloomington, S. 109-133.

8 Erste Ansatzpunkte, wie man Religion(en) in digitalen Spielen untersuchen kann, wurden im theoretischen Grundlagenartikel Heidbrink, Simone, Knoll, Tobias & Wysocki, Jan (2014): „Theorizing Religion in Digital Games. Perspectives and Approaches“, in: *online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 5, verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.11588/rel.2014.0.12156> formuliert.

Religion – Bigger on the Inside?

Oder: Die Notwendigkeit einer religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Science-Fiction Serie *Doctor Who*

Michaela Gayer & Laura Sommer

„I saw the birth of the universe and I watched as time ran out, moment by moment, until nothing remained (...) I've watched universes freeze and creations burn (...) And I know things, secrets that must never be told and knowledge that must never be spoken. Knowledge that will make parasite gods blaze. So come on then! Take it! Take it all, baby! Have it! You have it all!”

Doctor Who ist eine britische Science-Fiction Serie des Senders BBC, die seit 1963 produziert wird und mittlerweile über 800 Folgen und 33 Staffeln, mehrere Spin-Offs und Dokumentationen umfasst. Die Geschichte verfolgt die Abenteuer des Doctors – eines Außerirdischen, der in einer blauen Telefonzelle namens TARDIS² (die selbstverständlich „bigger on the inside“ ist) durch Zeit und Raum reist. Er rettet Welten, kämpft gegen Monster und erkundet mit seinen Begleitern Zukunft und Vergangenheit des Universums – und das nur selten in der richtigen Reihenfolge. So rettet er Madame Pompadour vor Robotern,³ entlarvt zusammen mit Shakespeare Hexen als Aliens⁴ und erklärt, warum es gerechtfertigt ist, Angst vor der Dunkelheit⁵ zu haben und es lebenswichtig sein kann, vor Engelsstatuen möglichst nicht zu blinzeln.⁶ Aber was hat das mit Religion zu tun?!

In den über 50 Jahren, in denen die Serie produziert wird, wurden Religion, Magie, übernatürliche Phänomene oder Kritik an Glaubensvorstellungen nur allzu oft thematisiert, etwa wenn auf einer Raumstation neben Waffen auch Religion verboten ist⁷ oder die anglikanische Kirche der Zukunft als Militäreinheit gegen bössartige Aliens in Gestalt von Engeln kämpft.⁸ Und nicht nur irdische Religionen werden in verschiedenen Zeitebenen porträtiert – auch fremde Alien-Glaubensgemeinschaften werden dargestellt. Strukturelle

Ähnlichkeiten zu uns bekannten Religionsformen sind auch am anderen Ende der Galaxie scheinbar nicht unbekannt.

Der Produzent Russell T. Davies bekannte sich zwar öffentlich wiederholt zu seiner atheistischen Haltung, die in der Show zur Geltung kommen sollte – dies tat aber interessanterweise der religiösen Interpretation der Zuschauer keinen Abbruch. Insbesondere in Online-Plattformen werden Deutungsmöglichkeiten diskutiert: So ist es auch nicht verwunderlich, dass Facebook-Gruppen wie „Let's make Timelord an official religion!“ oder „Church of the Flying TARDIS“ entstehen.⁹

Hier sollen nun beispielhaft drei mögliche Forschungsebenen in den Blick genommen werden, über die sich die Religionswissenschaft *Doctor Who* annähern kann, nämlich über den Inhalt, den persönlichen Einfluss der Autoren auf die Inszenierung von Inhalten und über die Publikumsinterpretation(en) – also wie mit den Inhalten letztendlich umgegangen wird. In der Praxis sind diese drei Ebenen natürlich nicht zu trennen, sondern gehen in vielen Bereichen ineinander über.

Inhalt

Die Darstellung der anglikanischen Kirche in der Serie bietet einen ersten möglichen Ausgangspunkt: In der Folge „The Time of Angels“ (2010) kämpft der Doctor im 51. Jahrhundert an der Seite von klerikalen Soldaten gegen die sog. Weeping Angels¹⁰ – eine Alien-Spezies in Engelsgestalt, die ihren Opfern die Lebenszeit rauben, indem sie diese in die Vergangenheit verbannen. In der darauffolgenden Staffel schließt sich die anglikanische Militärkirche sogar mit dem Papal Mainframe¹¹ – einer Zukunftsvision der katholischen Kirche

– zusammen. Dieses Mal jedoch, um gegen den Doctor zu kämpfen.¹²

Der Papal Mainframe war wiederum ein wichtiges Element aus der Weihnachtsfolge von 2013, in der etabliert wurde, dass die katholische Kirche der Zukunft – deren Oberhaupt nun eine Frau ist – ausschließlich nackt betreten werden darf. Eine Alien-Art, deren Ursprung in vergangenen Staffeln oft nur angedeutet und „The Silence“ genannt wurde, erfüllt in der Zukunft im Dienst der katholischen Kirche die Funktion von Beichtvätern, indem sie Erinnerungen aus dem Gedächtnis der Menschen löscht.

Ein möglicher Untersuchungsradius könnte sich darauf beziehen, welche Elemente der ‚heutigen‘ Versionen dieser beiden Kirchen in der Serie enthalten sind und welche sich geändert haben. Gleichzeitig bietet die Seriendarstellung auch Perspektiven auf die heutige Wahrnehmung von ‚Kirche‘.

Autoreneinfluss

In der langen Geschichte von *Doctor Who* kam es oft vor, dass Autoren persönliche Überzeugungen zu Religion(en) integrierten. Beispielhaft lässt sich dies an den Produzenten Barry Letts und Russell T. Davies zeigen. Während Letts überzeugter Buddhist war, ist Davies bekennender Atheist.¹³ Beide Einflüsse sind in den jeweiligen Produktionsjahren nachzuweisen. In der Ära von Letts erscheint dem Doctor einer seiner Artgenossen, der inzwischen unter Menschen in einem buddhistischen Mönchskloster lebt. Er taucht zur Rettung des Doctors schwebend im Lotussitz mit einem leuchtenden Glanz um seinen Körper auf.¹⁴

In Folgen hingegen, die von Davies geschrieben wurden, wird Religion oft kritisiert oder als konfliktauslösend dargestellt, sodass auf einer Raumstation in der Zukunft die Durchsage „Guests are reminded that Platform One forbids the use of weapons, teleportation and religion“¹⁵ zu hören ist oder dass aufgrund eines Schöpfungsmythos ein Krieg ausgelöst wird.¹⁶

Der Vergleich zwischen den beiden Produzenten sowie der Einfluss ihrer persönlichen Überzeugungen auf die Handlung der Serie ist ein fruchtbarer Anknüpfungspunkt. Außerdem kann daran aufgezeigt werden, wie religiöse Themen in der britischen Gesellschaft verhandelt werden.

Publikumsinterpretation

Religionswissenschaftliche Perspektiven lassen sich nicht nur auf inhaltlicher Ebene, sondern vor allem auch hinsichtlich der Produktion und der Rezeption durch das Publikum sinnvoll anwenden: Anhand von kontroversen Folgen wie „Last of the Timelords“¹⁷ oder „Gridlock“¹⁸ können Zuschauer-Diskussionen im Internet nachverfolgt und auf religiöse Vorstellungen hin untersucht werden.

Hier wird sich dann darüber ausgetauscht, ob der Doctor eine Messiasfigur darstellt oder möglicherweise sogar selbst Jesus war und ob es sich um ein Gebet handelt, wenn die gesamte Menschheit kollektiv den Namen des Doctors ausspricht und diesem damit neue Macht verleiht, wie es in der entsprechenden Folge dargestellt wird.¹⁹

An anderer Stelle wird darüber diskutiert, welche Bedeutung das Singen religiöser Hymnen hat und ob das Eingreifen des Doctors als messianisch gesehen werden kann. Aussagen von Davies über die ursprünglich religionskritische Intention werden zwar durchaus miteinbezogen, aber nicht automatisch übernommen.²⁰

Das Internet als weltweit vielen zugänglicher Medienverbund dient hierbei als Plattform zum Austausch unter Fans. Da Diskussionsverläufe schriftlich dokumentiert werden, kann hier religionswissenschaftliche Forschung ansetzen.

Dieses Beispiel illustriert außerdem, dass die Ebenen Inhalt, Autoreneinfluss und Publikumsinterpretation in der Praxis nicht voneinander zu trennen sind, sondern sich in vielen Punkten überschneiden.

Die hier exemplarisch herausgegriffenen Beispiele bilden nur einen kleinen Teil an möglichen Forschungsperspektiven, die *Doctor Who* bietet – seit über 50 Jahren werden in

dieser Serie religiöse Themen und Inhalte auf allen Ebenen ausgehandelt und interpretiert. Die lange Laufzeit und ständig wachsende Fangemeinschaft, die mehrere Generationen übergreift, machen sie zu einem Spiegel der Gesellschaft und den religiösen Themen, die darin verhandelt werden.

- 1 Doctor Who: The Rings of Akhaten (S07E06); BBC Worldwide Ltd. 2013.
- 2 <http://tardis.wikia.com/wiki/TARDIS>.
- 3 Doctor Who: The Girl in the Fireplace (S02E04); BBC Worldwide Ltd. 2006.
- 4 Doctor Who: The Shakespeare Code (S03E02); BBC Worldwide Ltd. 2007.
- 5 Doctor Who: Silence in the Library (S04E09); BBC Worldwide Ltd. 2008.
- 6 Doctor Who: Blink (S03E10); BBC Worldwide Ltd. 2007.
- 7 Doctor Who: The End of the World (S01E02); BBC Worldwide Ltd. 2005.
- 8 Doctor Who: The Time of Angels (S05E04); BBC Worldwide Ltd. 2010.
- 9 <https://www.facebook.com/churchoftheflyingtardis> und <https://www.facebook.com/pages/Lets-make-timelord-an-offical-religion/118016774881763>.
- 10 http://tardis.wikia.com/wiki/Weeping_Angel.
- 11 http://tardis.wikia.com/wiki/Papal_Mainframe.
- 12 Doctor Who: A Good Man goes to War (S06E07); BBC Worldwide Ltd. 2011.
- 13 <http://freethinker.co.uk/2007/09/14/gay-atheist-dr-who-writer-sparks-religious-discussion/>.
- 14 Doctor Who (Classic Series): Planet of the Spiders (Story 74); BBC Worldwide Ltd. 1974.
- 15 Doctor Who: The End of the World (S01E02); BBC Worldwide Ltd. 2005.
- 16 Doctor Who: The Doctor's Daughter (S04E06); BBC Worldwide Ltd. 2008.
- 17 Doctor Who: Last of the Time Lords (S03E13); BBC Worldwide Ltd. 2007.
- 18 Doctor Who: Gridlock (S03E03); BBC Worldwide Ltd. 2007.
- 19 http://www.exisle.net/mb/index.php?/topic/46656-dr-who-last-of-the-time-lords/page__st__80.
- 20 Ebd.

Baustelle Religionswissenschaft

Sören Heim

Ursprünglich war die Idee, die hier entwickelten Gedanken und Geschichten in eine übergeordnete Erzählung einzubetten, in ein Kneipengespräch unter zwei Anhängern des ‚Baustellenkultes‘ (s. u.) in einer fernen, phantastischen, von einer ungenannten radikalen Religion geprägten Zukunft. Das literarische Projekt war aus zeitlichen Gründen nicht zu realisieren, darum folgt hier, sehr reduziert, sehr assoziativ, ein Streifzug, quasi der ‚erste Bauplan‘ eines aufgegebenen Projekts.

Eine ‚Lehnstuhl-Poetologie‘

Nanu? Schwarz-gelbe Streifen und ebensolche Schilder? So kleidet sich doch meist das Gefährliche. Bienen, Wespen, Dortmund. Schwarze und gelbe Streifen? Da tun sich Abgründe auf. Betonpfeiler statt korinthischer Säulen, rissiger Putz und hastig geputztes Glas, nirgends edle Fresken. „Baustelle Religionswissenschaft“, prangt gebieterisch über allem – das Wort war am Anfang – und mahnt: Gefährliches? Abgründe?

Über die Baustelle schrieb einst ein so kluger, wie unbekannter Kopf:

„Die Baustelle verdichtet ... einen zentralen Widerspruch der Existenz in der Bürgerlichen Gesellschaft. Wo die Menschen als einzelne gegeneinander existieren, stört des Einen Fortkommen potentiell das des Anderen. ... Sozialisiert wird das Ungemach, das die zivilisatorische Naturbeherrschung mit sich bringt, tendenziell privatisiert werden die Annehmlichkeiten, die noch immer zu erringen wären. Straßenbau als in Asphalt gemeißeltes Lehrstück in Materialismus.“¹

Wow! Nun aber langsam mal! „Der Du hier Eintrittst, lasse alle Hoffnung fahren“.² Öffnen wir die Türen, die doppelt

verschlossenen Türen, und behalten wir in den Ohren, was zur Baustelle gesagt wurde.

Idee für eine Geschichte:

Ein großer Vogel lebt auf einer kleinen Insel. Der legt jeden Tag ein goldenes Ei. Aus jedem dieser Eier schlüpft eine Wahrheit, von den Eiern leben die Bewohner der Insel. Das Wesen der Religion besteht im „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“³. „Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche“⁴ enthüllt sich da etwa, oder: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.“⁵, auch, andererseits. Die Bewohner der Insel sind zusehends unsicher: Wem kommt Göttlichkeit zu? Dem wahrheitenlegenden Vogel oder den Wahrheiten, die oft den Vogel widerlegen?

(Diese Geschichte vom alten Mann vom Berge (s. u.) erzählen lassen?)

Zu meiner Rechten sitzt im Sessel ein Buch. Der Sessel stau- big, angestaubt? Das Buch aufgeschlagen auf einer beliebigen Seite.

Beiseite: warum auf dieser? Und warum „geschlagen“, warum „auf“? Nicht viel mehr ab?

Beim Buch im Sessel sitzt niemand, und das ist wohl so gewollt. Hier habe einst ein Lehnstuhl-Ethnologe gemütlich beim Feuer im Stuhl gelehnt, so will es die Überlieferung. Ich denke an Hammer-Purgstall⁶ und von Dietz⁷ und dass sich seit einiger Zeit, mehr als 10 Jahre nun!, mit jenen die Welt wieder besser scheint begreifen zu lassen, als mit Said⁸ und seinen Genossen... Hören wir, den schmerzenden Ge-

danken vertreibend, ein wenig Hafis zu, dem zum besseren Verständnis gebrochenen:

„Wenn du vorbeigehst Ost am Ufer des Araxes

So küß' den Staub des Thals, durchwürze deine Seele.

*Da wirst du Selma's Platz, den hundertfach ich küßte
Voll vom Geschrey und Lärm der Karawanen finden.*

*Dort küße das Gepäck der Freundin, seufze klagend:
Ich bin durch Flucht verbrannt, o helfe mir Geliebter!*

*Ich, dem eh guter Rath wie Lautenton verklungen
Mag jetzt durch Trennung klug denselben gerne hören.“⁴⁹*

*(Könnte der Alte mit dem Wasser im Kopfe Hafis¹⁰ rezitieren?
Das Mädchen? s. u.)*

Aber Moment: Da drückt auch eine schwere Lupe auf das so gewaltsam aufgeschlagene Buch. Was sah ich nun wirklich? Wen hörte ich?

Und ist es nicht mutig, dass man so optimistisch feines Glas auf eine Baustelle trägt?

Idee für noch eine Geschichte:

Archäologen finden in den Tiefen der früheren Stadt Heidelberg, abseits der Ozeane, wo sich die Welt in all ihrer Größe erst auftut, gibt es heute kaum noch mehr große Städte, es sei denn es sind die alten Finanzmetropolen, Frankfurt, London, Madrid, einen ganz in Gelb und Schwarz gehaltenen Tempel. „Hier verehrte man unter niedrigen Decken vor langer Zeit einen Bären mit dem Namen St. Paul“, so schließt man nach eingehender Untersuchung der dort vorgehaltenen Reliquien und einiger schwer zu entziffernder Tonbandaufnahmen.

„Schwierig scheint uns, noch zu entschlüsseln, wie die schwarzrote Tracht des Bären mit der Farbgebung des Tempels ansonsten korrespondiert. In jedem Fall wohl handelt es sich um eine urchristliche Sekte in der Folge des hl. Paulus.“

Die Archäologen werden über ihren Untersuchungen so zunehmend kirre, dass sie selbst beginnen, einen Kult um den hl. Bären ins Leben zu rufen.

Mein Gott! Oder vielleicht weniger verhänglich, haben wir uns oben doch Dagobert Duck bereits zu unserer Beatrix erkoren: „Meiner Treu!“ Meiner Treu, also. Wie kommen diese Archäologen nur dazu, so seltsam fehl und auch so schrecklich kurz zu schließen? Man könnte ja meinen, sie hätten nie gelernt, zwischen ‚Heiligem‘ und ‚Profanen‘ trennscharf zu scheiden.

Irgendwo im hinteren Bereich der Baustelle findet sich ein sehr minimalistisch gehaltener Schrein, der zur Beschäftigung mit diesen Begriffen einladen möchte. Zwei steingraue papierene Flächen, im Kontrast dazu bunte Kärtchen. Ich ordne Örtlichkeiten der weltlichen und der göttlichen Sphäre zu. Die Tätigkeit ist meditativ, vielleicht ist das ihr eigentlicher Sinn ...

Idee für eine weitere Geschichte:

Einstmals erwachte ein alter Mann jedes Mal zu Ostern mit Sonnenaufgang. Er weckte seine Familie, die Frau, die Eltern und Großeltern, die Kinder, die Kinder der Kinder. Und immer zu Ostern ging man dann ins Gebirge des westlichen Odenwaldes, an einen fernen Quell. Dort war das Osterwasser zu ‚ernten‘. Und bis zu jenem heiligen Moment, da das Osterwasser die Lippen der kleinen Karawane benetzte, durfte nicht gesprochen werden. Ein Unhintergebares, ein nie infrage gestelltes Ritual. Bis eines Tages der Opa fragte: „Was hat das denn nun mit dem Osterhasen zu tun? Und wo bleibt mein Schnaps?“ An das Osterwasser erinnert heute eine kleine schwarz-gelbe Katakombe in Heidelberg.

Denn was sonst als das Tun soll das Ziel hier sein? Wann immer ich fertig bin, habe ich die Welt fein säuberlich in ‚Heiliges‘ und ‚Profanes‘ gespalten. Gibt es denn kein ‚Dazwischen‘? Sollte hier nicht gerade das Ambivalente des Religiösen ausgeleuchtet werden? Sind denn die Ambivalenzen nur je persönlich und wenn ja, wie wären sie dann mit Begriffen aufzuschließen?

Idee für noch eine weitere Geschichte:

Zwei Männer sitzen in einer Kneipe und sprechen – wie man so sagt – über Gott und die Welt. Vielleicht die beiden Männer aus dem Vorwort (s.o.)? Beinahe jeden Abend zur gleichen Zeit kommt ein junges Mädchen in diese Kneipe, schwarzes Top, gelbe Krawatte, grünes Haar, setzt sich auf den immer gleichen Barstuhl am äußeren Rand der Theke, der zur Küche hin geht. Da sitzt sie und schweigt. Selbst, wenn sie mit Freunden gekommen ist, sitzt sie stets genau dort, ebenso schweigend. „Warum nur?“ fragen die beiden Männer sich. „Und was denkt sie wohl?“ Es ist ihnen fast, als bete sie ...

(...)

*ein barstuhl. unter seines gleichen
ragt er empor die bar ist leer
die barluft ist vom rauche schwer
man schlug den stuhl aus eichen*

*der den baum brach. vielleicht saß
der gestern hier trank schwitzte aß
hörte die zeit verstreichen
und zahlte dann. ich danke sehr*

*und auch der schraubte fräste der
war hier vielleicht und trank ein glas
und rief – ich baut den stuhl dort seht
ging. fluchend auf die reichen*

*kalt ist die nacht fast heilig weht
vom fenster wind. ein zeichen?*

*tagduft vergeht ein barstuhl steht
still unter seines gleichen*

„Ich denke, also sortiere ich.“ – Das ist ein gängiges Menschenbild der Moderne, wie es sich auch in den Versuchen, das Uneindeutige quasi-wissenschaftlich zu erfassen, immer nur reproduziert. Wo Dichotomien vorgegeben werden, herrschen Dichotomien auch im Nachhinein wieder – vor. Dem sucht die Baustelle, die Ausstellung, die hier durchaus auch Tempel ist, mittels geschickter Metaphorik vorzubeugen. Das zeugt von einer gewissen Einsicht in die Problematik der wissenschaftlichen Methodik bei sozialen Gegenständen (auch Physiker und Biologen kommen allerdings regelmäßig nicht ohne Metaphorik aus), vielleicht auch von einer Ahnung der im doppelten Sinne Geschichtlichkeit von Religion. Man blickt durch die Brille, verzerrt durch die Lupe, warnt im leuchtenden Schwarz-Gelb. Distanz, Distanz! Ruft es hier allenthalben, und das scheint eine angemessene Forderung. Aber ist, wer sich äquidistant zu Gegenständen verhält, die sich weder zum Beobachter noch zueinander neutral stellen, nicht gerade auch durch Enthaltung parteiisch?

Idee für eine letzte Geschichte:

Es lebte einstmals in den Bergen des westlichen Odenwaldes ein alter, alter Mann, der im saftig grünen verwilderten Garten seines in allen Farben des Regenbogens leuchtenden kleinen Häuschens einen eigentümlichen Altar bestückte und pflegte, wo sich Schneckenhäuser und längst ausgestorbenen Dinosaurier, vielleicht eine vergilbte schwarz-weiß Fotografie der Dietrich, nebst Plastikfiguren von Donald und Dagobert Duck, denen schon der Lack abplatzte, ein Stelldichein gaben. Stets zum vollen Monde lud dieser alte, alte Mann Freunde und Fremde ein, die am zuvor erwähnten Altar – nein, nicht beteten – sondern tranken, rauchten und die Zeit vergaßen. Und ein

Jeder war dort willkommen: Der König, der Bettler, der Bankier im schwarzen Anzug und auch der Nudist, in den Kleidern in denen Wer-Auch-Immer ihn schuf. Und in ihrer Mitte saß der alte, alte Mann und auf seinem Kopf ein älterer, noch älterer Schlapphut. Der soll einst entweder Hannes Wader – so wollen es die deutschen Bekannten des alten, alten Mannes – oder aber (so geht eine amerikanische Überlieferung) der großen Janis Joplin gehört haben. Dieser Hut ist dem alten Mann heilig wie nichts, kaum jemand hat ihn je ohne gesehen, und wenn er so im Kreis seiner Freunde vorm sorgsam-chaotisch arrangierten Altar sitzt, wird er selbst zum Herzstück eines opulenten, prä-raphaelitischen Szenebilds.

Wann immer dieser alte Mann, der einen jeden, so wie er ist, willkommen heißt, im Tal aus welchen Gründen auch immer die katholische Kirche oder manches Mal die Moschee besucht, trägt er ganz selbstverständlich lange Hosen und entblößt seinen Kopf.

(Könnte jener alte Mann auch der Schöpfer des Osterwassers sein?)

Brechen wir hier ab. Schweigen wir vom Markt, vom Patchwork, davon, was der wahrheitenlegende Vogel davon zu sagen hätte und spinnen wir irgendwann vielleicht ganz frei die Geschichten weiter – verspinnen wir sie – die der Autor zu spinnen, die Zeit nicht fand. Und hören wir noch einmal genau hin:

„Im Bau ... ist die Flüchtigkeit augenscheinlich, die dem vollendeten Projekt nur als ungewisse Drohung innewohnt. Die Baustelle ist stoffliches Ringen mit stofflicher zweiter Natur, denn nichts anderes ist uns der Mikrokosmos der Stadt, des Viertels, des Blocks. Als anscheinend zielgerichtete, den als chaotisch empfundenen äußeren Zwängen doch ausgeliefert, ist Bauarbeit so zuletzt Sisyphos-Arbeit im Wortsinne, ein sich Abarbeiten an der Autorität quasi-natürlicher Widrigkeiten. Das Zerstörerische, als das Fortschritt in der Baustelle erscheint, ge-

mahnt uns an die chaotische Ziellosigkeit des je eigenen Fortschreitens.“

- 1 Fiktionales Selbstzitat des Autors.
- 2 Zitiert nach: *Onkel Dagobert Lebe hoch. Lustiges Taschenbuch* Nr. 123 (1987), Berlin, in dem auf Dante Alighieris *Die Göttliche Komödie* aus dem Jahr 1321 Bezug genommen wird.
- 3 Schleiermacher, Friedrich Daniel (†1897) [1821/22]: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Halle, §4, S. 13 ff., online verfügbar unter <https://archive.org/stream/derchristlichegl12schl#page/n29/mode/2up>.
- 4 Schleiermacher, Friedrich Daniel (1799): *Reden über die Religionen. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, S. 53, online verfügbar unter: <https://archive.org/stream/berdiereligion00schl#page/52/mode/2up>.
- 5 Marx, Karl (1981): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: *Marx-Engels Werke*, Band 1, Berlin, S. 378.
- 6 Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774-1856), österreichischer Diplomat und Orientalist, der als Begründer der wissenschaftlichen Osmanistik gilt.
- 7 Heinrich Friedrich von Dietz (1751-1817), preußischer Gesandter, Orientalist und Privatgelehrter.
- 8 Edward Said (1935-2003), US-amerikanischer Literaturtheoretiker und -kritiker palästinensischer Herkunft. Sein bekanntestes Werk ist das 1978 erschienene Buch *Orientalismus*, in dem die Darstellung des „Orient“ als westliches Konstrukt mit oft ideologischem Hintergrund kritisiert wird.
- 9 <http://www.deutsche-liebeslyrik.de/hafis/hafis514.htm>.
- 10 Hafis (ca. 1320-1389), Lyriker aus Shiraz, dem heutigen Iran.

„modern-museum“ // „post-museum“ // Theorie-Museum? Museumswissenschaftliche Perspektiven

Nina Tillhon

Theorien zu Museen gibt es massenhaft: Wer spricht in Museen?¹ Sind es die Kuratoren, die Besucher oder gar die Objekte? Kann ein Miteinander dieser sich gegenseitig beeinflussenden und doch so individuell wahrgenommenen Komponenten geschaffen werden? Wie können Ausstellungen so gestaltet werden, dass auch jeder *wirklich* versteht, was gemeint ist? Sollte das so sein? Muss das so sein? Wenn nein, ist es womöglich gar nicht nötig, dass sich Menschen in der Vorbereitungszeit zu einer Ausstellung mehrere Jahre Gedanken dazu machen, was wie vermittelt werden soll? Wer oder was ist es denn eigentlich, der oder das in einer Ausstellung vermittelt? Im Folgenden soll es nicht darum gehen, all diese Fragen zu beantworten. Vielmehr werden die Konzepte des ‚modern-museum‘ und des ‚post-museum‘ vorgestellt, die sich mit derartigen Fragen auseinandersetzen.

Das Konzept des ‚post-museum‘ wurde von der britischen Museumswissenschaftlerin Eilean Hooper-Greenhill entwickelt und ausformuliert.² Hooper-Greenhills Ausführungen stehen im Kontext der ‚Visual Culture‘. Hierbei spielt das Verhältnis zwischen dem Sehenden und dem, was gesehen wird, eine entscheidende Rolle – die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt also. Dies meint im Speziellen das Verhältnis zwischen Besuchern und Objekten im Museum. – So hat ein Mensch aus Mitteleuropa vermutlich ein anderes Verhältnis zu einem ‚Hakenkreuz‘ als ein vom Hinduismus geprägter Mensch zu einer ‚Swastika‘. Wichtig sind hierbei Fragen, die darauf zielen, wie Objekten Bedeutung zugeschrieben wird und welche Rolle in diesem Prozess die Interpretation spielt. Die Konsequenz, die sich daraus ergibt, ist folgende:

„What is seen depends on who is looking, at what, in which site. Seeing is relative rather than absolute.“³

Das zu Sehende wird also immer in einem sehr individuellen und persönlichen Kontext verortet. Dies wird in der Museumswissenschaft als ‚konstruktivistisches Paradigma‘⁴ bezeichnet, welches im Museum hauptsächlich aus zwei Perspektiven relevant ist, nämlich aus der des Kurators und aus der des Besuchers. Beide gilt es, bei der Arbeit im Museum gleichermaßen zu berücksichtigen.⁵ Um die Idee des ‚post-museum‘ nachvollziehen zu können und um zu veranschaulichen, wovon es sich in erster Linie abgrenzen soll, wird im Folgenden das ‚modern-museum‘ und in einem zweiten Schritt das ‚post-museum‘ nachskizziert sowie schließlich mit einem Blick aus der Praxis des Museumsalltags kommentiert.

‚modern-museum‘

Das Hauptmerkmal des ‚modern-museum‘ ist das Prinzip der Übertragung. – Diese Übertragung kann sowohl akustischer als auch geschriebener Natur sein.⁶ In jedem Falle ist davon auszugehen, dass einerseits etwas existiert, das Informationen sendet und es andererseits so etwas wie einen ‚Empfänger‘ gibt, der die gesendeten Informationen aufnimmt, bündelt und (sehr wichtig!): versteht, wie sie gemeint sind – ähnlich dem Verhältnis zwischen Lehrern und Schülern. Führt man diesen Gedanken weiter, kann man das ‚modern-museum‘ als ‚Kommunikator‘ verstehen, der zwischen Kuratoren und Besuchern Informationen vermittelt bzw. ‚überträgt‘.⁷ Hierbei handelt es sich um einen linearen Prozess des Lernens, bei dem Informationen von einer au-

toritären Quelle (dem Kurator) über den Kommunikator (das ‚modern-museum‘) hin zu einem unwissenden Empfänger (dem Besucher) gesendet werden. Dieser einseitige Prozess der Kommunikation und letztendlich auch der Vermittlung muss unbedingt hinterfragt werden, da er die Besucher fast vollständig ausklammert. Weder der Prozess des Sehens noch das Dekodieren der intendierten Botschaft des Kurators seitens des Besuchers noch die interpretative Leistung, die dieser beim Ausstellungsbesuch leistet, werden berücksichtigt. Für die Kuratoren des ‚modern-museum‘ ist mit der Ausstellungseröffnung die Arbeit für und an einer Ausstellung beendet.

Dennoch ist auch das ‚modern-museum‘ nicht völlig statisch, denn das Prinzip der Übertragung wurde durchaus weiterentwickelt. So verläuft die Kommunikation nicht mehr ausschließlich strikt nach dem vorher erwähnten ‚Lehrer-Schüler-Prinzip‘: Inzwischen gibt es Stationen in und um eine Ausstellung, auf die Besucher Einfluss nehmen können; doch noch immer in einem meist recht geringen Rahmen. Des Weiteren wird in Museen häufig die Meinung von Spezialisten ausgestellt. Hier jedoch handelt es sich oft um ein persönliches Interesse der Kuratoren und nicht um eine besucherorientierte Ausformung des Konzepts, der Ausstellung und allen damit zusammenhängenden Programmen. Auf Seiten der Auseinandersetzung mit den Besuchern kann ebenfalls eine Entwicklung festgestellt werden. So wurden diese zu Beginn des ‚modern-museum‘ als „empty vessels to be filled“⁸ angesehen, wobei alle Besucher als eine große, einheitliche und undifferenzierte Masse betrachtet wurden, die es galt, mit Informationen zu ‚speisen‘. Erschwerend kam zu Beginn des 20. Jh. außerdem hinzu, dass das Vorwissen der Museumsbesucher komplett ausgeblendet wurde.⁹ Auch heute wird meist nicht ausreichend auf die unterschiedlichen Besuchergruppen eingegangen. Weiter sind die Ausstellungen in ‚modern-museums‘ enzyklopädisch. – Das bedeutet, sie folgen einer bestimmten Ordnung und sind beispielsweise nach ihrem historischen, geographischen oder biographischen Kontext geordnet und ausgestellt.

Das Museum gilt als Raum zum Lernen, welcher als strikt getrennt von der alltäglichen Kultur betrachtet wird, die außerhalb des geschützten Museumsraumes stattfindet. Im Museum soll in erster Linie gesehen und gelernt werden. Farbe, sehr viel Text oder gar Musik gehören nicht in eine Ausstellung! Im ‚modern-museum‘ liegt der Fokus auf den Objekten, die aufgereiht in Vitrinen auf ‚Inspektionen‘ warten oder gar für sich alleine sprechen könnten, wobei der Kurator als Experte auftritt.

‚post-museum‘

Wie genau das ‚post-museum‘ aussehen kann und wird, ist, sowohl für Hooper-Greenhill als auch für vermutlich einen Großteil ihrer Leserschaft, offen. Hooper-Greenhill grenzt es jedoch durch dessen pädagogische Ausrichtung vom ‚modern-museum‘ ab. Stand beim ‚modern-museum‘ die Übertragung von Informationen noch an erster Stelle, so beruht die pädagogische Komponente im ‚post-museum‘ auf dem Prinzip der Kultur. Hierbei ist der Ansatz der Übertragung in einer weiterentwickelten Form impliziert. Durch den Ansatz der Kultur als Kommunikation ist das Konzept des ‚klassischen‘ Museums quasi nicht mehr haltbar: ‚Museum‘ wird ein weiter, offener Begriff, der sehr viel mehr fasst, als im ‚modern-museum‘ damit verbunden wurde: Geschichte, soziale Umwelt, Institution – all das fließt ins ‚post-museum‘ ein und spielt eine essentielle Rolle.¹⁰

Es herrscht das Verständnis von Museen als ‚Grenzland‘. – Hier dürfen Dinge ausgesprochen werden, die außerhalb dieses Grenzgebiets zwischen verschiedenen ‚Kulturen‘ undenkbar zu sein scheinen. Für die Mitarbeiter des ‚post-museum‘ besteht durch kritisches Zuhören, durch das zur Verfügungstellen verschiedener Narrative und einem interdisziplinären Angebot, die Möglichkeit, zu ‚Grenzgängern‘ zu werden.

„Museums may be seen as cultural borderlands, where a range of practices are possible, a language of possibilities is a poten-

tial, and where diverse groups and sub-groups, cultures and subcultures may push against and permeate the allegedly unproblematic and homogeneous borders of dominant cultural practices. By viewing museums as a form of cultural politics, museum workers can bring together the concepts of narratives, differences, identity and interpretive strategies in such a way as to create strategies for negotiating these practices.”¹¹

Bezeichnend für das ‚post-museum‘ ist also die Auseinandersetzung mit den Besuchern. Doch auch die Meinung der Museumsmitarbeiter bleibt relevant. Das Innovative des ‚post-museum‘ ist nämlich, dass eben jene Expertenmeinungen gekoppelt werden mit den Wissenshorizonten der Besucher. Für ein solches Konzept sind neue Vermittlungskonzepte notwendig: Eine Ausstellung soll nicht mehr ‚nur‘ interessant sein, sondern die Emotionen der Besucher, ihre Vorstellungskraft, ihre Erfahrungen und ihr Ideenreichtum sollen in das Modell des ‚post-museum‘ mit einbezogen werden. Die eigentliche Ausstellung soll nur ein Teil der Kommunikation sein und von weiteren kommunikationsfördernden Angeboten wie Diskussionen, Workshops u. ä. begleitet werden, die die (ehemals) autoritative Position des Museums relativieren.

„The production of events and exhibitions as conjoint dynamic processes enables the incorporation into the museum of many voices and many perspectives. Knowledge is no longer unified and monolithic; it becomes fragmented and multivocal. [...] The voice of the museum is one among many.”¹²

Das ‚post-museum‘ ist deshalb nicht notwendigerweise an ein festes (Museums-)Gebäude gebunden; es kann in seiner prozesshaften Dynamik auch in anderen Kontexten entstehen.

„[The post-museum] is, however, not limited to its own walls, but moves as a set of process into the spaces, the concerns and the ambitions of communities.”¹³

Theorie-Museum?

So innovativ die Ideen des ‚post-museum‘ auch sein mögen, so schwierig ist deren Umsetzung in der Praxis. Als Beispiel sei der Aspekt der Partizipation näher ausgeführt. In der Heidelberger Ausstellung *Religion in Ex-Position* wurden ebenfalls partizipative Zugänge gewählt. Partizipation meint hier die Mitgestaltung durch Besucher sowohl vor als auch während einer Ausstellung. Für die Exponatgruppe zum Thema „Was ist Religion?“ wurden beispielsweise sechs ausgewählte Personen zu einem Objekt befragt, das für sie ‚religiös‘ konnotiert ist. Diese Erzählungen mit den dazugehörigen Objekten befanden sich schließlich in zwei Vitrinen in der Ausstellung; zusätzlich gab es Hörbeispiele.

Jedoch zeigt sich auch hier, dass – ganz im Gegensatz zu Hooper-Greenhills Ausführungen – hierarchische Strukturen bei der Umsetzung von Ausstellungsprojekten nicht völlig vermeidbar sind. Die Museumspädagogin Anja Piontek vergleicht diese mit denen eines Gastmahls: Es gibt immer eine Seite, die darüber entscheidet, wer eingeladen wird. – Und damit auch, wer nicht eingeladen wird. Diese sog. ‚Gastgeber‘ bestimmen ebenfalls den Rahmen des Mahls, den Ort, wo es stattfinden soll, wer nebeneinander sitzt (und sich so auch einfacher kennenlernen kann) und wann das Zusammensein beendet werden soll. – Um nur einige Aspekte dieses Machtverhältnisses aufzuzeigen.¹⁴ Dies können wir auch sehr gut bei unserem Beispiel aus der Ausstellung *Religion in Ex-Position* beobachten: Die Auswahl der Menschen, die ihre Erzählungen und ihr Objekt in die Ausstellung bringen konnten, ist vollkommen selektiv. Vielleicht kannten die Ausstellungsmacherinnen die Personen gut und ahnten mit welch spannenden und überraschenden Geschichten und Objekten sie rechnen konnten. Sie – die Ausstellungsmacherinnen – befanden sich damit in der Machtposition, welche Gegenstände und Geschichten Einzug in die Ausstellung erhielten. Dennoch ist Ergebnisoffenheit möglich. Sowohl das ‚Risiko des Scheiterns‘ als auch der Kontrollverlust seitens der Institution schwingt bei einem partizipativen Projekt ständig

mit.¹⁵ Gleichzeitig stellt sich außerdem die Frage, wie eine derartige Prozessorientierung und Ergebnisoffenheit in die Organisationsmuster einer Museumsinstitution integriert werden können, wo doch langfristige Planung eher bezeichnend für die Arbeit im Museum ist. Auch die potentiellen Geldgeber müssen von einem derartigen Projekt überzeugt werden. So ist abschließend zu bemerken, dass Hooper-Greenhills Konzept des ‚post-museum‘ zwar innovativ, in seiner praktischen Ausführung jedoch weit entfernt von der konkreten Museumspraxis und dem Museumsalltag ist, in dem es nun einmal auch darum geht, die Institution Museum zu erhalten, finanziell adäquat zu agieren und vor allem Entscheidungen zu treffen.

1 Vgl. Jaschke, Beatrice, Martinz-Turek, Charlotte & Sternfeld, Nora (2005): *Wer spricht? Autorität und Autorschaft in Ausstellungen*, Wien.

2 Hooper-Greenhill, Eileen (2000): *Museums and the Interpretation of Visual Culture*, London.

3 Ebd., S. 15.

4 Als einer der ersten Museumswissenschaftler, die das Theoriekonzept des Konstruktivismus für die Arbeit im Museum fruchtbar gemacht haben, gilt George E. Hein (vgl. Hein, George E. (1998): *Learning in the Museum*, London / New York, insbesondere S. 155ff.). Eileen Hooper-Greenhill hat dieses Konzept in ihrer Arbeit aufgegriffen.

5 Vgl. Hooper-Greenhill, Eileen (2000): *Museums and the Interpretation of Visual Culture*, London, S. 124.

6 Vgl. ebd., S. 125.

7 Vgl. ebd., S. 132.

8 Ebd., S. 125.

9 Vgl. Bräunlein, Peter J. (2008): „Ausstellungen und Museen“, in: Michael Klöcker & Udo Tworuschka (Hg.): *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*, Köln / Weimar / Wien, S. 165ff.

10 Vgl. Hooper-Greenhill, Eileen (2000): *Museums and the Interpretation of Visual Culture*, London, S. 139.

11 Ebd., S. 140.

12 Ebd., S. 152.

13 Ebd., S. 152f.

14 Vgl. Piontek, Anja (2012): „Partizipation in Museum und Ausstellung. Versuch einer Präzisierung“, in: Susanne Gesser et al. (Hg.): *Das partizipative Museum. Zwischen Teilhabe und User Generated Content. Neue Anforderungen an kulturhistorische Ausstellungen*, Bielefeld, S. 226.

15 Vgl. ebd.

Ausstellungsteil

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Religion in Ex-Position

Ein Fach stellt sich selbst aus

Florence Fischer & Daniel Helbig

Neben der Triplexmensa Heidelberg gibt es einen kleinen Ausstellungsraum inmitten einer nicht ganz so kleinen Baustelle. Dort, wo sich zur Mittagszeit hungrige Studenten tummeln, haben sie ihr Schild aufgestellt: *Religion in Ex-Position. Eine religionswissenschaftliche Ausstellung*. Man könnte darunter schreiben: Ein Fach stellt sich selbst aus; es würde stimmen.

Laut Institutsdirektor Prof. Dr. Gregor Ahn findet hier aktuell die weltweit erste Ausstellung des Fachs Religionswissenschaft statt. In den vergangenen Semestern tüftelten und feilten Heidelberger Dozierende und Studierende entsprechend an einem passenden Konzept, um sich anschließend in kleineren Projektgruppen den einzelnen Installationen zuzuwenden. Herausgekommen ist dabei schließlich eine Ausstellung, die erklären soll, an welchen Themen der Religionswissenschaftler besonders interessiert ist. Sie soll zeigen, wie die Forschenden bei ihrer Arbeit vorgehen und welche Schwierigkeiten sich ihnen dabei stellen. Das Hauptaugenmerk liegt erstaunlicherweise nicht auf der tatsächlichen Darstellung von Religionen, sondern darauf, die Konzepte hinter den teils hochkomplexen Gedankenmodellen aufzuzeigen und auszuleuchten. Die Umsetzung dieses Selbstanspruches gelingt vor allem dadurch, dass der Besucher selbst zum Teil der Ausstellung wird und schließlich aktiv Einfluss auf die Installationen nimmt. Er wird an der Türe abgeholt, und im Folgenden führen ihn fünf Leitgedanken durch die dazugehörigen Exponate: „Multiperspektivität“, „Perspektivwechsel“, „(Selbst-)Reflexion“, „Religionsdefinitionen“, „Instituts-geschichte“ – ein Konglomerat der Religionswissenschaft.

Eine Besonderheit der Ausstellung ist, dass überall neben den eigentlichen Installationen Brillen von der Decke hängen. Manche von ihnen haben beschriftete Gläser, andere teilen das Gesehene in Schwarz und Weiß, wieder andere lassen Konturen verschwimmen, wenn man sie aufsetzt. Dem Besucher wird dadurch wortwörtlich vor Augen geführt, wie sehr seine eigene Wahrnehmung beeinflusst ist. Jeder von uns trägt seine eigene Brille, deren Gläser individuell durch die persönliche Prägung ‚geschliffen‘ wurden. Gerade dieses Spiel mit der Voreingenommenheit der Besucher ist neben dem Teilhaben und Teilwerden schließlich die zweite große Stärke der Ausstellung.

Sicher ist: Leichte Kost sieht anders aus, zu schwere aber auch. Sicher dürfte die Ausstellung besonders interessant für diejenigen sein, die bereits ein gewisses Grundwissen mitbringen. Aber auch spontan Entschlossene werden ihren Gewinn aus ihr ziehen können, sowohl didaktisch als auch in der geschärften Wahrnehmung ihres alltäglichen Umfeldes.

Marcel Reich-Ranicki bedauerte einst, „gute“ Kunst dürfte niemals „unterhaltend“ genannt werden. Jedoch, gut und unterhaltend verbinden sich in diesem Falle ganz leicht und angenehm.

Eine religionswissenschaftliche Ausstellung

Die Religionswissenschaft beschäftigt sich mit der Geschichte aller Religionen bzw. damit, was Menschen über Religion(en) sagen und schreiben, welche religiösen Praktiken sie ausüben und welche Objekte, Artefakte und Räume für sie religiöse Bedeutung und Funktion haben. Dabei beschränkt sich die Religionswissenschaft nicht auf die Untersuchung von Positionen religiöser Expert_innen (wie z. B. Theolog_innen oder Priester_innen), sondern nimmt gleichermaßen und gleichwertig Aussagen von Menschen in den Blick, die keine religiösen Spezialist_innen sind. Dafür reisen Religionswissenschaftler_innen nicht nur in ferne Länder, sondern forschen auch unmittelbar vor Ort, sogar in Heidelberg!

Im Unterschied zu religiösen Expert_innen (z. B. Theolog_innen der christlichen Religionen) können Religionswissenschaftler_innen nicht die Frage nach religiösen Wahrheiten beantworten, also z. B. entscheiden, ob Gott / Götter existieren. Stattdessen untersucht die Religionswissenschaft die vielfältigen Antworten, die Menschen auf diese Frage im Laufe der Religionsgeschichte bis heute gegeben haben und geben.

Eine allgemeingültige Definition von Religion ist von einem religionswissenschaftlichen Standpunkt aus nicht möglich. Bei der Untersuchung religionsgeschichtlicher Szenarien wird immer ein vorläufiger Religionsbegriff vorausgesetzt, der reflektiert, gegebenenfalls angepasst und über dessen Gültigkeitsrahmen sich der / die Forscher_in Rechenschaft ablegen muss.

Die religionswissenschaftliche Ausstellung *Religion in Ex-Position* möchte anhand unterschiedlicher thematischer Schwerpunkte ausschnittshaft zeigen:

Foto: Carina Branković & Simone Heidbrink, Heidelberg



Wie können wir Religion(en) untersuchen?

Wie

Multiperspektivität: An Beispielen zum Selbst-Ausprobieren wird thematisiert, wie religionswissenschaftliches Arbeiten funktioniert.

können

Perspektivwechsel: Die unterschiedlichen Perspektiven auf Religion(en) werden in den Blick genommen, die den Fokus auf unseren Untersuchungsgegenstand erweitern.

wir

(Selbst-)Reflexion: Hier geht es um die Forscher_innen, die sich bei ihrer wissenschaftlichen Arbeit die eigene soziokulturelle Verortung bewusst machen.

Religion(en)

Religionsdefinitionen: Was ist Religion? – Hier steht die Frage nach dem Untersuchungsgegenstand von Religionswissenschaft im Vordergrund.

untersuchen?

Beispielhaft zeigen wir am Heidelberger Institut für Religionswissenschaft auf, mit welchen möglichen Themen und Fragestellungen sich Religionswissenschaftler_innen beschäftigen.

Wir laden Sie ein, religionswissenschaftliche Konzepte kennenzulernen, neue Perspektiven einzunehmen und Ansichten zu hinterfragen.

Wie können wir Religion(en) untersuchen? – Was meinen Sie?

Multiperspektivität

Wie ... können wir Religion(en) untersuchen?

Die Religionswissenschaft nimmt das, was sie untersucht, aus verschiedenen Perspektiven und auf unterschiedlichen Ebenen in den Blick. Im Zentrum steht der Mensch als handelnder Akteur und sein Verständnis von Religion.

Religionswissenschaftler_innen betrachten Aussagen, Texte, Gegenstände und Praktiken, die von Menschen als „religiös“ bezeichnet werden. Daraus entwickeln sie Fragestellungen und Konzepte, die das Beobachtete erklären und einordnen. So ist es immer möglich, an ein religiöses Szenario unterschiedliche Fragen und Methoden heranzutragen; dadurch können verschiedene Aspekte betont und Erklärungsmodelle entworfen werden.

Ein solches „multiperspektivisches“ Vorgehen eröffnet ein breites Spektrum an möglichen wissenschaftlichen Zugängen und Sichtweisen auf den Gegenstandsbereich Religion.

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Multiperspektivität

Objekt und Be-Deutung

Lara Jimenez Torres

Aussagen von Menschen sind ein wichtiger Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung. Aspekte wie Herkunft, Umwelt, Erziehung und vieles mehr prägen jeden Menschen, seinen Blick auf die Welt und seine religiösen Ansichten. Auch Religionsforscher_innen müssen ihre eigene, von ihrem

soziokulturellen Hintergrund und ihren Vorverständnissen geprägte Perspektive immer wieder hinterfragen und reflektieren. Zum Beispiel kann ein solches Vorverständnis dazu führen, dass eine menschengestaltige Figur mit Flügeln als „Engel“ bezeichnet und interpretiert wird.

Aber muss das so sein? Oder könnte man auch ganz andere Deutungen vornehmen?

Probieren Sie es doch selbst einmal aus!



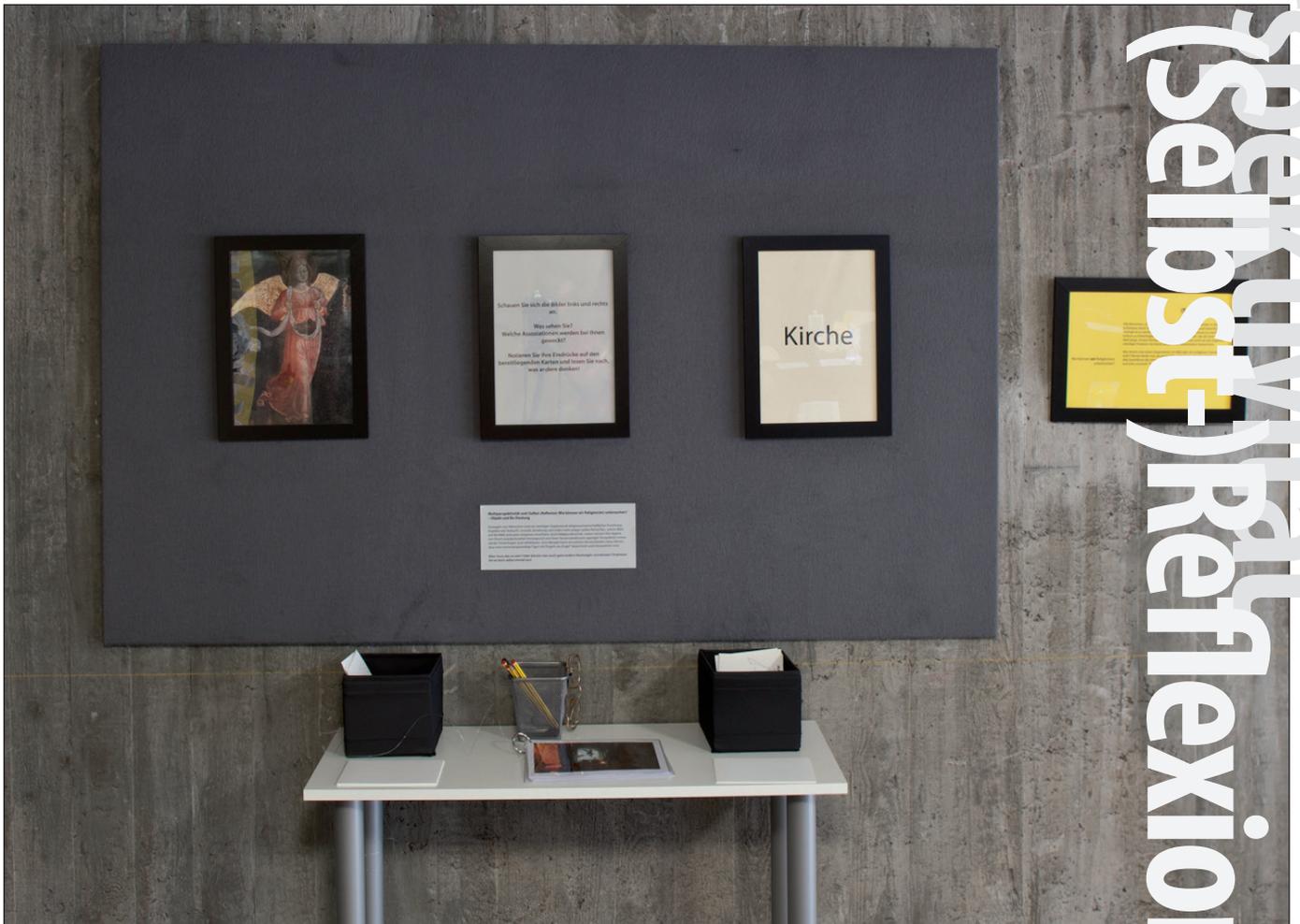
Schauen Sie sich die Bilder links und rechts an.

Was sehen Sie?
Welche Assoziationen werden bei Ihnen geweckt?

Notieren Sie Ihre Eindrücke auf den bereitliegenden Karten und lesen Sie nach, was andere denken.

Kirche

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Multiperspektivität (Selbst-)Reflexion

Auszüge aus den Beispielen zum Exponat



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Weibliche Figur mit Brille und grauen Haaren, einem Kopftuch, kariierter Bluse, langem roten Rock, geblümter Schürze, langer weißer Unterhose, auf einem Besen reitend/sitzend.

Hexe

Mit Zauberkräften ausgestattete weibliche Person, mit dem Teufel und Dämonen im Bunde

Heilerin / weise Frau

Oma bei der Kehrwoche

Harry Potter



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Im Hintergrund ein Computermonitor, der die Skulptur eines gekreuzigten Menschen in einem gewölbten Raum mit Maßwerkfenster zeigt. Im Vordergrund ein brennendes Teelicht, ein kelchartiges Glas mit dunkler Flüssigkeit und ein Teller mit zwei Scheiben Brot.

Snack am Computer

Online-Abendmahl

Sakrileg

Ritualfehler



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Goldfarbene lachende männliche Figur aus Metall mit Glatze und freiem Oberkörper mit Wanderstab in der rechten und Fächer in der linken Hand, sitzend mit aufgestütztem rechten Knie und bloßen Füßen.

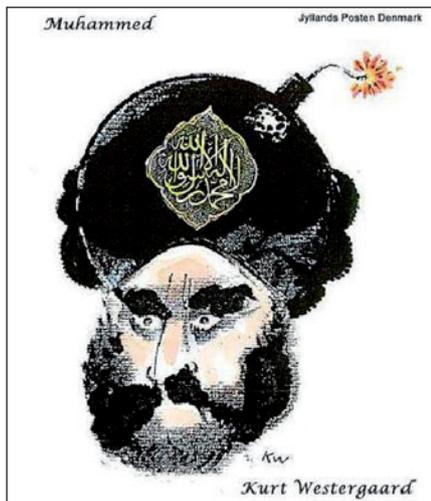
Budai / Hotei / Glücksbuddha / lachender Buddha

Sieben Glücksgötter

Alltagsreligiösität

Glücksbringer

Lifestyle-Dekorationselement



„Mohammed-Karikatur“, das Gesicht Mohammeds, 30.09.2005, in der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten*.

Kopf eines Mannes mit schwarzem Vollbart, dichten schwarzen Augenbrauen, dunklen Augen und heller Haut. Er trägt einen schwarzen, turbanähnlichen runden Kopfschmuck, aus dessen oberem rechten Ende eine brennende Lunte herausragt. Die Kopfbedeckung zeigt frontal eine goldfarbene arabische Kalligraphie als Raute angeordnet.

Pressefreiheit / Meinungsfreiheit

Blasphemie / Gotteslästerung

Religionskritik / Islamkritik

Islamischer Fundamentalismus / Terrorismus

Islamisches Bilderverbot



Kirche St. Georg in der virtuellen 3D-Welt *Second Life*, Erzbischöfliches Seelsorgeamt, Erzdiözese Freiburg, Bildschirmfoto.

Farbige 3D-Simulation eines Gebäudes mit Turm, Haupt- und Nebengebäuden, umgeben von grüner Landschaft. Auf dem Dach des Turms befindet sich ein Kreuz auf einer Kugel.

Online-Kirche

Sakrileg

Zweckentfremdung eines heiligen Gebäudes

religiös unwirksam

Experiment der katholischen Erzdiözese Freiburg



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Mit Kerzen, Strohsternen und roten Holzäpfeln dekoriertes Nadelbaum in einem Wohnraum aufgestellt, umgeben von in buntem Papier eingeschlagenen unterschiedlich großen Paketen.

Weihnachtsbaum / Christbaum

Deutsche Tradition des 19. Jh. wird zum internationalen Exportschlager

Vorchristliches Julfest, Wintersonnenwende

Kommerz

MEDITATION

lat. *meditatio*,
„nachdenken“, „nachsinnen“, „überlegen“

Konstruierte Sammelkategorie westlicher Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts für eine Vielzahl disparater, oft als religiös bezeichneter Praktiken und Bedeutungsspektren.

In vielen Religionen und Kulturen ausgeübte religiöse Praxis mit Fokus auf Achtsamkeit, Konzentration, Spiritualität

(Post)moderne Sinnsuche

Erleuchtung

Wellness

Zen-Buddhismus / Zazen

New Age / Esoterik

PILGER

lat. *peregrinus / peregrinari*,
„in der Fremde sein, Fremdling“

Person, die aus religiösen Gründen eine Reise macht.

Religiöse Praxis

Wallfahrt / Pilgerreise

Heilige Orte

Haddsch / Mekka

Jakobsweg / Santiago de Compostella /

Hape Kerkeing

Jerusalem / Klagemauer / Felsendom

Tourismus / Vermarktung

Graceland (Grab von Elvis Presley)

BIBEL

griech. *biblia*,
„Schriftrollen“, „Bücher“

Sammlung von Schriften unterschiedlicher Autoren aus unterschiedlichen Zeiten, vorwiegend aus dem Vorderen Orient, mit normativer Bedeutung für die christlichen Religionen.

Offenbarungsliteratur

Altes und Neues Testament

Tora

Bestseller / meistgedrucktes Buch der Welt

Buch der Bücher / Heiliges Buch / Wahrheit

Veraltet / irrational / antiwissenschaftlich

Geschichtsbuch / Inspirationsquelle

HEILEN

germ. *heil*,
„ganz“, „gesund“, „unversehrt“

Subjektive (Wieder-)Herstellung von körperlichen oder seelischen Leiden, die körperliche, psychische und soziale Aspekte umfasst.

Wissenschaft / Medizin

Schamanismus

Religion

Wunder / Glauben

Einbildung

Besessenheit / Exorzismus

Ganzheitlichkeit

SEELE

Aus einem christlich-theologischen Konzept entwickelte, universalisierte Annahme eines außerkörperlichen, immateriellen, nach dem physischen Tod fortbestehenden personalen Wesenskern des Menschen.

Leib-Seele-Dichotomie

Eurozentrismus

Unsterblichkeit

Psyche

Samsara/Seelenwanderung/Reinkarnation

FASTEN

Völlige oder teilweise Enthaltung von Speisen, Getränken und / oder Genussmitteln über einen bestimmten Zeitraum hinweg.

Diät / Gewichtsreduktion / Körperübung

Religiöse Praxis / Ritual

Reinigung der Seele / Buße

„7 Wochen Ohne“ / Ostern

Macht / Agency / Hungerstreik

Ramadan

Gesundheit / Krankheit

Gedankentisch

Silke Hasper & Christiane Widmann

Gegenstände werden in der Religionswissenschaft aus vielen verschiedenen Blickwinkeln betrachtet. Dadurch rücken auch Aspekte in den Fokus, die nicht „typisch religiös“ zu sein scheinen. Andererseits ist es oft schwer zu entscheiden, ob einem Gegenstand von Individuen oder Gruppen religiöse Funktion oder Bedeutung zugeschrieben wird.

Was stellt z.B. Ihrer Meinung nach die vor Ihnen aufgebaute Objektgruppe dar? Handelt es sich dabei um ein „religiöses Objekt“? Welche Rolle spielt bei der Betrachtung die eigene religiöse Verortung? Welche Fragen fallen Ihnen zu der Objektgruppe ein und kann es darauf eindeutige Antworten geben?

[Objektgruppe bestehend aus: Krippe 11-teilig, bedruckte Buchenklötze, 172x90x22 mm, Oliver Fabel, auf Gedankentisch]

Beschriftung des Gedankentisches

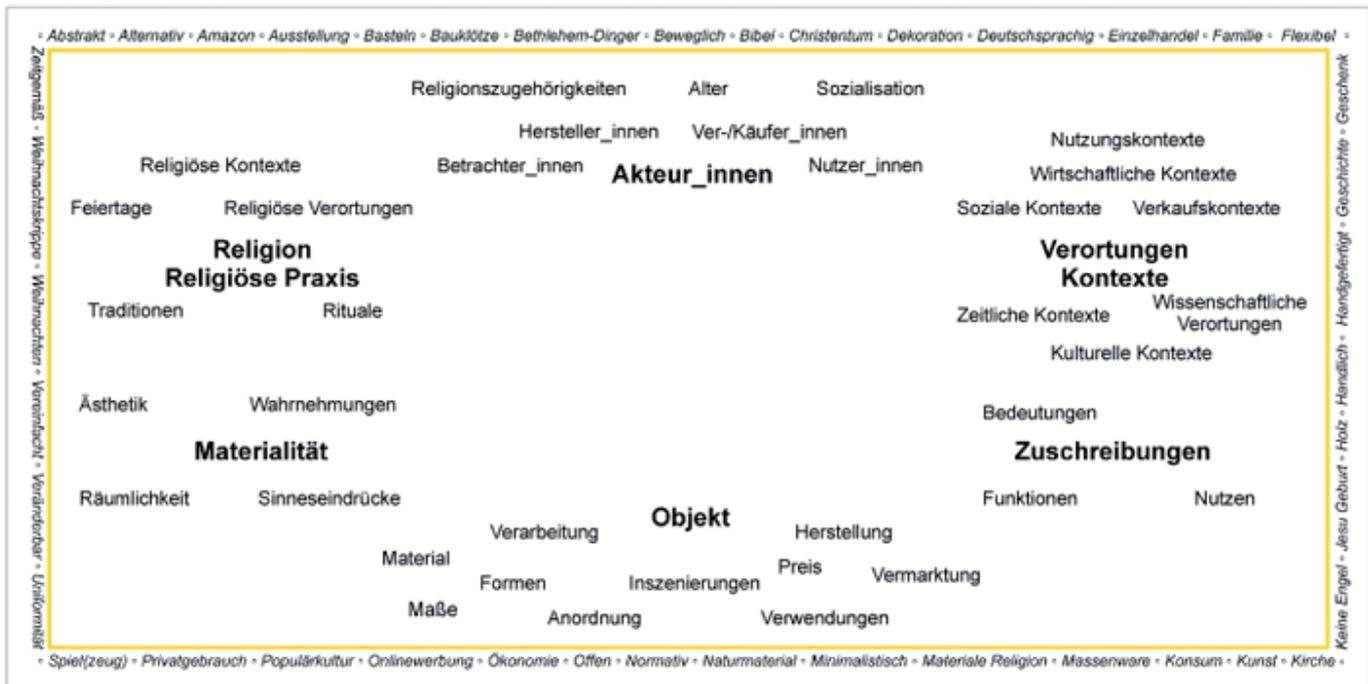


Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Der „Markt der Religionen“

Eşe Belç, Daniela Camarena y Volk, Sarah Fritz & Elda Shabani

Wie viele andere Religionswissenschaftler_innen beobachtete auch Hartmut Zinser, dass Menschen sich aus dem großen „Angebot“ religiöser Vorstellungen, Gegenstände und Praktiken frei „bedienen“. Die Elemente werden von ihnen dann nach ihren Vorstellungen sinnvoll kombiniert und mit Bedeutung versehen. Daraus entwickelte Zinser 1997 das Konzept „Markt der Religionen“, das sich an den

marktwirtschaftlichen Prinzipien von Angebot und Nachfrage orientiert.

Dies lässt sich gut als „Kaufladen“ veranschaulichen, in dem eine Vielzahl von Objekten aus unterschiedlichen religiösen Traditionen angeboten wird. Jede_r kann nach Wunsch und Bedarf einzelne oder mehrere religiöse Elemente „erwerben“.

Wie würde Ihr Einkaufskorb aussehen?



Foto: Sarah Hähnle, Mannheim

Wie ... **können** ... wir Religion(en) untersuchen?

Perspektivwechsel

Verena Geuß

„Erst das Auge erschafft die Welt.“ (Christian Morgenstern, Dichter)

Nichts ist einfach da, alles wird von den Betrachter_innen mit Bedeutung gefüllt. So kann ein und derselbe Gegenstand oder Sachverhalt völlig unterschiedlich eingeordnet, beurteilt und bewertet werden.

In der religionswissenschaftlichen Forschung stehen Menschen im Mittelpunkt. Diese und auch der / die Wissenschaftler_in selbst bringen einen eigenen Hintergrund mit, der Interpretation(en) beeinflusst. Deswegen besteht die Aufgabe der Religionswissenschaft darin, das breite Spektrum der religiösen Vielfalt zu erfassen, dabei so viele Perspektiven wie möglich zu berücksichtigen und darüber hinaus auch noch die eigene Perspektive zu reflektieren.

In dieser Ausstellung finden Sie Brillen in allen Variationen an den Exponaten. Wagen Sie den Blick durch die „Brille“ eines anderen!



Perspektivwechsel

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim

(Selbst-)Reflexion

Wie können ... **wir** ... Religion(en) untersuchen?

Alle Menschen (so auch Religionswissenschaftler_innen) werden in ihrer Sichtweise durch ihren eigenen soziokulturellen Hintergrund beeinflusst. Deshalb ist es wichtig, sich den eigenen Blickwinkel bewusst zu machen und kritisch zu hinterfragen. Denn dieser ist wie eine „Brille“, die die Sicht auf die Welt prägt. Unsere Vorstellungen der Welt kann man somit als das Ergebnis ständiger Prozesse von Konstruktion und Interpretation bezeichnen.

Wie nimmt man einen Gegenstand, ein Bild oder ein (religiöses) Szenario wahr? Woran denkt man als erstes? Wie ordnet man das Geschehen ein? Dies alles beeinflusst die Interpretation des Wahrgenommenen, denn Objektivität und eine „neutrale“ Perspektive existieren nicht!

Foto: Sarah Hähle, Mannheim



(Selbst-)Reflexion

Forscher_innen im Spiegel

Julia Patzelt

Objektive Wahrnehmung und Beurteilung gibt es nicht. Immer wieder müssen sich Wissenschaftler_innen ihre Vorverständnisse, Vorannahmen und Erkenntnisinteressen bewusst machen und kritisch hinterfragen.

Der individuelle soziokulturelle Hintergrund prägt die eigene Sichtweise und die sich daraus ergebenden Forschungsfragen und Lösungsstrategien.

Was sehen Sie?

(Selbst-)Reflexion



Foto: Sarah Hähle, Mannheim

Der „Lehnstuhl-Gelehrte“

Enya Voskamp

Im 19. Jahrhundert beschäftigten sich viele Wissenschaftler_innen mit fremden Kulturen, ohne jemals dorthin gereist zu sein. Ihr Wissen bezogen sie aus Texten, die sie – im „Lehnstuhl“, d.h. am eigenen Schreibtisch sitzend – studierten und aus denen sie Erkenntnisse zogen. Davon leitet sich die Bezeichnung „Lehnstuhl-Gelehrter“ bzw. auf Englisch „Armchair Scholar“ ab.

„Mein Indien lag (...) nicht an der Oberfläche, sondern viele Jahrhunderte darunter.“ (Friedrich Max Müller, 1902)

Insbesondere eine vom Zeitgeist der Romantik beflügelte Orient- und Indien-Begeisterung trug dazu bei, dass Wissenschaftler_innen neben anderen altorientalischen Sprachen das

altindische Sanskrit und Pali studierten und religiöse Texte aus diesen Kulturen übersetzten. Heutige Forscher_innen gleichen ihre Textstudien mit der historischen und zeitgenössischen Lebenswirklichkeit der Kulturen ab, die sie erforschen, indem sie z.B. die Länder bereisen und mit den Menschen dort sprechen. Im Gegensatz dazu suchten damalige Gelehrte in den neu erschlossenen „heiligen Schriften“ nach „göttlichen Offenbarungen“, die sie im Laufe der Geschichte als verloren gegangen glaubten.

(Selbst-)Reflexion



Foto: Sarah Hähnle, Mannheim

Friedrich Max Müller, der Begründer der Religionswissenschaft

„Wer eine [Religion] kennt, kennt keine.“ (Friedrich Max Müller, 1874)

Friedrich Max Müller (1823–1900) aus Dessau war ein typischer „Lehnstuhl-Gelehrter“. Nach Studien des Sanskrit und der „indogermanischen Philologie“ in Leipzig, Paris, London und Oxford übersetzte er eine Vielzahl religiöser Schriften, wie z.B. das indische *Rigveda* in sechs Bänden (1849–1874) und gab die 50 Bände der *Sacred Books of the East* (1879–1910) heraus.

Friedrich Max Müller war der Überzeugung, mittels sprachwissenschaftlicher Methoden einer menscheitsgeschichtlichen „Urreligion“ aus der (vermuteten) „unverfälschten Frühzeit menschlicher Religion“ auf die Spur kommen zu können. Der Ausgangspunkt dafür sollte die sprachliche Erschließung religiöser Quellentexte und deren Klassifizierung in Sprachfamilien sein. Müller versuchte z.B., indoeuropäische Mythologien und Götternamen auf einen gemeinsamen geistesgeschichtlichen Ursprung zurückzuführen. Er glaubte, dass durch eine

unverfälschte Gotteserkenntnis in der Frühzeit der Menschheitsgeschichte eine „Urreligion“ entstanden sei. Diese „Urreligion“ versuchte er zu rekonstruieren.

Seine Forschungsansätze haben heute keinerlei wissenschaftliche Bedeutung mehr. Allerdings haben sowohl die romantische Suche nach dem Ursprung der Religion(en) als auch Vorstellungen der Fort- oder Rückentwicklung religiöser Konzepte sowohl in der Forschungsgeschichte als auch in der breiteren Öffentlichkeit lange fortgewirkt.

Zum Gründervater des Fachs Religionswissenschaft (damals „Vergleichende Religionswissenschaft“) wurde Friedrich Max Müller durch seine Methode des wissenschaftlichen Vergleichs. Diese „Komparatistik“ wurde von Müller noch weitgehend mit sprachwissenschaftlichen Methoden durchgeführt. So versuchte er, religiöse Entwicklungslinien der Menschheitsgeschichte anhand von Kulturerzeugnissen wie religiösen Texten aufzuzeigen.



„Heilig“ und „profan“?

Carolin Nadia Kiener

„Der Leser wird bald sehen, dass das Heilige und das Profane zwei Arten des In-der-Welt-Seins bilden, zwei existentielle Situationen, die der Mensch im Lauf seiner Geschichte ausgebildet hat.“ (Mircea Eliade, 1957)

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war die sogenannte „Religionsphänomenologie“ ein dominanter Zweig der Religionsforschung. Die Vertreter dieser Richtung versuchten, aus der Betrachtung einzelner „Phänomene“ einen meist als „heilig“ oder „das Heilige“ bezeichneten, über- und außergeschichtlichen Sinn aller Religionen zu ermitteln. Insbesondere der in Chicago tätige rumänische Religionswissenschaftler Mircea Eliade (1907–1986) unterschied zwischen „heilig“ und „profan“, wobei sich „das Heilige“ dem / der Forscher_in in „profanen“ Dingen und Gegenständen offenbaren kann. Dabei pochte Eliade darauf, dass sich diese „Manifestationen des Heiligen“ zwar in historischen Zusammenhängen zeigten, jedoch kein Produkt der Geschichte, sondern Zeichen einer höheren Macht seien, die den Geschichtsverlauf durchbrächen. Der moderne Mensch habe jedoch – so kritisiert Eliade – im Lauf

der Säkularisierung seine Fähigkeit, „das Heilige“ zu erkennen, weitgehend verloren.

Die Tatsache, dass die historische und soziokulturelle Einordnung der beobachteten Einzelfälle weitgehend ausgeklammert wird, stellt den größten Kritikpunkt an der Religionsphänomenologie aus heutiger Sicht dar. Religionsphänomenologische Arbeitsweisen finden sich jedoch, trotz dieser kulturwissenschaftlichen Widerlegung, immer noch in der gegenwärtigen Religionswissenschaft weltweit. Als bedeutsamste Leistung der Religionsphänomenologie bleibt die Anerkennung außereuropäischer und nichtchristlicher Religionen bestehen, die von anderen Religionsforscher_innen damals oft als minderwertig eingeschätzt wurden.

Kann man tatsächlich „heilig“ und „profan“ unterscheiden? Welche Rolle spielen dabei Kenntnisse der historischen und soziokulturellen Zusammenhänge? Testen Sie selbst!

(Selbst-)Reflexion

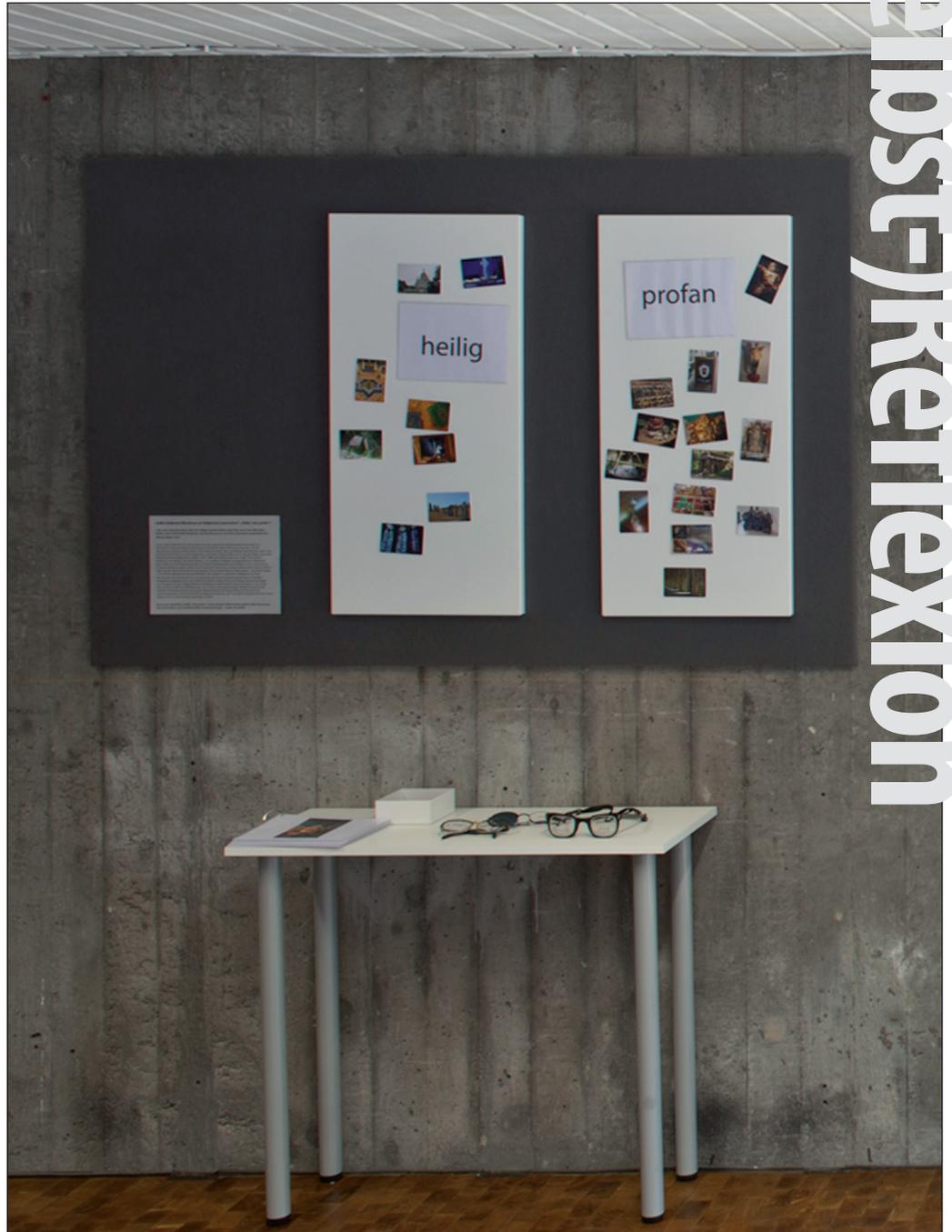


Foto: Sarah Hähnle, Mannheim

Auszüge aus den Erklärungen zu den Abbildungen



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg
„Lachender Buddha“, chin. Budai / jap. Hotei (布袋)

Budai ist eine populäre Figur, die in China und Japan Bezüge zum Chan- bzw. Zen-Buddhismus mit Vorstellungen und Praktiken populärer Religion verbindet. In China wird er u.a. als Inkarnation des „Buddhas der Zukunft“ (Maitreya) verehrt. In Japan zählt er unter anderem zu den Sieben Glücksgöttern (Shichi Fukujin).

Sein Name bezieht sich auf sein Markenzeichen. Er wird zumeist als dickbäuchiger, lachender Mönch dargestellt und auch als „Lucky Buddha“ (Glücksbuddha) oder „Laughing Buddha“ (lachender Buddha) bezeichnet.

Die Praxis, einer Budai-Figur über den Bauch zu streichen, gilt als glücksverheißend.



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg
Geschenkset „Reinigungsrituale für Haus und Wohnung“ aus einer Heidelberger Buchhandlung

Das Set beinhaltet:

- grobes Steinsalz
- zwei Glöckchen am Band
- Räucherkegel
- ein Pinsel
- zwei Holzkästchen
- ein Anleitungsbuch.



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg
„Männlicher Engel“, Dekoration, Populärkultur

Engel (lat. angelus, „Bote“, „Abgesandter“) sind Wesen, die in den Lehren der monotheistischen abrahamitischen Religionen des Judentums, Christentums und Islams von Gott geschaffen wurden und ihm untergeordnet sind.

Das religiöse Verständnis von Engeln, ihrer Funktion und Ordnung ist weitgehend den alten religiösen Texten des Tanach, dem Alten und Neuen Testament sowie dem Koran entnommen, Rezeptionslinien lassen sich jedoch bis zu den Mythographien Babyloniens und den Schriften des altiranischen Zoroastrismus zurückverfolgen.

Daneben prägen spätantike und mittelalterliche Heiligenlegenden, Homilien, Wundergeschichten und volkstümliche Sagen und Märchen die Vorstellung von Engeln. Verbreitet sind auch die zahlreichen Engelsvorstellungen der Esoterik.

Bildliche Darstellungen zeigen Engel meist als geflügelte Wesen.



Foto: Chris Jones, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-NC 2.0
„Drei Affen“, jap. 三猿

Die drei Affen versinnbildlichen das japanische Sprichwort „nichts (Böses) sehen, nichts (Böses) hören, nichts (Böses) sagen“ und geht vermutlich auf buddhistische Ursprünge zurück. Es lassen sich jedoch auch Bezüge zu anderen religiösen Traditionen Japans herstellen.

Während die drei Affen in Japan eigentlich die Bedeutung „über Schlechtes weise hinwegsehen“ haben, werden sie im Kontext westlicher Kulturen eher als „Schlechtes nicht wahrhaben wollen“ interpretiert. Aufgrund dieses negativen Bedeutungswandels gelten die drei Affen daher häufig als Beispiel für mangelnde Zivilcourage.

„Nichts (Böses) sehen, nichts (Böses) hören, nichts (Böses) sagen“, (jap. „mizaru, kikazaru, iwazaru“ - 見ざる、聞かざる、言わざる).



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg
Gottesdienst-Setting, „Greenbelt Festival“ (GB) 2008

Raumgestaltung des Spätgottesdienstes „in-the-blue-hour“ der Gruppe „Safe Space“ aus Telford, England.

Das „Greenbelt Festival“ gilt als das weltweit größte christliche Musik- und Kunstfestival. Es findet seit 1974 jeden Sommer an wechselnden Orten in Großbritannien statt. Neben Auftritten von Stars der christlichen und „säkularen“ Musikszene gilt das Festival als Bühne und Austauschplattform gegenwärtigen Christentums.

„Greenbelt“ wird u.a. maßgeblicher Anteil an der Popularisierung der „Alternative Worship-“ bzw. „Emerging Church-Bewegung“ zugeschrieben, die v.a. im anglikanischen Kontext Diskussionen über eine zeitgemäße Veränderung von Gottesdienstliturgien angestoßen haben.

Die Gruppe „Safe Space“ kann mit ihrem künstlerischen und medial aufbereiteten Gottesdienst-Setting zum Umfeld der „Emerging Churches“ gerechnet werden.



Foto: Josh Sullivan, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-NC 2.0
Mesusa (Mezuzah), hebr. מזוזה

Mesusa bedeutet auf Hebräisch „Türpfosten“ und bezeichnet eine Schriftkapsel, die in jüdischen Kontexten in privaten wie öffentlichen Gebäuden an den meisten Innen- und Außentüren angebracht wird. Sie hängt üblicherweise am oberen Drittel des rechten äußeren Türpfostens. Der Behälter kann aus Metall, Keramik, Holz, Glas, Stein oder Kunststoff hergestellt sein. Viele Mesusot sind mit dem hebräischen Buchstaben ש (Schin) beschriftet. Dieses steht für Schaddaj (hebr. שדי „Allmächtiger“). In ihrem Inneren befinden sich Verse aus der Torah (5. Mose 6,9 u. 5. Mose 11,20):

„Du sollst sie (gemeint sind die Worte Jahwes, also die jüdischen religiösen Gebote und Gesetze) auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben.“



Foto: Harro52, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-SA 3.0
Herrenrefektorium / Speisesaal der Mönche, Kloster Maulbronn

Das Kloster Maulbronn ist eine ehemalige Zisterzienserabtei. Sie wurde Mitte des 12. Jahrhunderts gegründet und gilt als besterhaltene mittelalterliche Klosteranlage nördlich der Alpen. Es sind dort alle architektonischen Stilrichtungen von der Romanik bis zur Spägotik vertreten. Seit 1993 gehört das Kloster Maulbronn zum UNESCO-Weltkulturerbe. Das hier abgebildete Herrenrefektorium ist mit sechsteiligen Kreuzrippengewölben errichtet, welches dem spätromanisch-frühgotischen Übergangsstil zugerechnet werden kann.



Foto: Jennifer Rogers, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-NC 2.0
„Hand der Fatima“ („Hamsa“), خمسة, arab. „fünf“ Amulett

Die Hand der Fatima gilt im islamischen Kontext als Glücksbringer und Abwehrzeichen gegen (böse) Geister / Dämonen („Dschinn“) und den „Bösen Blick“, der im Populärdiskurs ebenfalls mit magischen Praktiken und Schadenszaubern verbunden wird. Der arabische Name rührt von den fünf gezeigten Fingern der geöffneten Handfläche.

Der Name geht auf Fatima, die jüngste Tochter des Propheten Mohammed zurück, die als sündenfreie Jungfrau und Mutter aller Nachkommen des Propheten gilt. Somit ergeben sich gewisse Parallelen zur Marienverehrung im Christentum.

Im Christentum gibt es analog eine segnende Hand der Maria, im Judentum die Hand der Miriam, die zusammen mit ihren Brüdern Moses und Aaron beim Exodus die Israeliten ins gelobte Land Kanaan führte.



Foto: Eric Huybrechts, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-SA 2.0
Menhire, (breton. „Langsteine“), Carnac, Bretagne (F)

Die Menhire der Bretagne sind große Monolithe, die während der Jungsteinzeit vor 7000–4000 Jahren aufgerichtet wurden. Ende des 18. Jahrhunderts legten die Archäologen das bretonische Wort Menhir (Langstein) zur Bezeichnung derartiger Steine fest.

Bis heute rätseln Wissenschaftler über Bedeutung und Funktion der Monolithe. Für die Vermutung, dass es sich um religiöse (Ritual-)Orte oder Begräbnisstätten gehandelt habe, gibt es keine Beweise.

Gegenwärtig existieren Bewegungen, v.a. im Kontext des sog. „Neuheidentums“, die den Monolithen religiöse Bedeutung und Funktion zuschreiben und sie für ihre Rituale nutzen.



Foto: Carmen Escobar Carrio, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY 2.0
Chagall-Fenster, Achskapelle, Kathedrale von Reims (F)

Die Kathedrale Notre-Dame von Reims gilt als eine der architektonisch bedeutendsten gotischen Kirchen Frankreichs und ist seit 1991 UNESCO-Weltkulturerbe. Die dreischiffige Basilika wurde Anfang des 13. Jahrhunderts begonnen und Anfang des 15. Jahrhunderts fertiggestellt. Markantestes Merkmal ist ihre mit Reliefs und Figuren reich verzierte Westfassade.

Im Jahr 1974 entwarf der jüdische Künstler Marc Chagall (1887–1985) drei Glasfenster mit biblischen Szenen für die Achskapelle der Kathedrale. Er vereinigte dabei Modernität der Zeichnung mit Komposition und Farbtönen mittelalterlicher Glaskunst.

Die Kirchenfenster, die 10 m hoch und in sechs Lanzetten sowie drei kleine Fensterrosen unterteilt sind, haben eine Gesamtoberfläche von fast 75 m².



Foto: Ferran Moreno Lanza, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-NC-ND 2.0
„Sacré-Cœur de Montmartre“, Basilika, Paris (F)

Die im 19. Jahrhundert begonnene und 1914 fertiggestellte „Basilique du Sacré-Cœur de Montmartre“ (dt. „Herz-Jesu-Basilika“) ist eine römisch-katholische Wallfahrtskirche auf dem Montmartre in Paris. Ihre Architektur wurde von der Baukunst byzantinischer Kirchen wie der Hagia Sophia (Istanbul) und des Markusdoms (Venedig) inspiriert.

Sacré-Cœur wurde aus einem Stein gefertigt, der durch die Witterung Calcit abgibt und so mit der Zeit ein kreideartiges Weiß annimmt. Die Kirche misst 85 mal 35 Meter bei einer Höhe von 83 Metern. Die große Kuppel selbst ist allein 55 Meter hoch, von ihr kann man bei guten Wetterverhältnissen bis zu 40 km weit sehen.

Heute ist Sacré-Cœur eine der von Touristen meistbesuchten Sehenswürdigkeiten von Paris.



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg
Kaffee-Werbeaufsteller, Hauptstraße Heidelberg

Kaffee-Werbeaufsteller „The holy coffee“ des Café Emma auf der Hauptstraße in Heidelberg, Nähe Universitätsplatz, im März 2014.



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Playmobil „Arche Noah“ (Aktionsartikel Nr. 5276), Spielzeug in der Ausstellung „40 Jahre Playmobil“, Historisches Museum der Pfalz, Speyer, 2013/14

Aus einer offiziellen Produktbeschreibung (mytoys.de):
 Arche schwimmt im Wasser / fährt auf Rollen, aufrüstbar mit Unterwassermotor, Lastenkrane schwenkbar mit Seil und Haken, Rampe für die Tiere abnehmbar, verschließbarer Käfig im Schiffsrumpf, Schlafplatz im Dach, Maße: 52 x 24 x 21 cm (LxTxH)
 Inhalt:

Figuren: Noah und seine Frau Naama,
 Tiere: Giraffenpaar, Zebra paar, Straußenpaar, Löwenpaar, Affenpaar, Papageienpaar, 4 Vögel, 2 Schmetterlinge,
 große Arche, großer Baum mit Standplatte, weiteres Zubehör.



Foto: Bernard Blanc, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-NC-SA 2.0
 Goldener Altar im Dom St. Jakob, Innsbruck (Ö)

Der im 18. Jahrhundert im Baustil des Barock neu erbaute Dom St. Jakob in Innsbruck, oftmals auch nur kurz als Innsbrucker Dom bezeichnet, ist seit 1964 Bischofssitz der römisch-katholischen Diözese Innsbruck.

Im Jahr 1650 gelangte das Gnadenbild „Mariahilf“ von Lucas Cranach dem Älteren (geschaffen 1537) in die Kirche, welche sich in der Folge zu einem Marienwallfahrtsort entwickelte. Das Gemälde ist in den in Gold und Marmor ausgeführten Hochaltar eingebunden.



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg
Tibetische Gebetsfahnen, tib. „rlung rta“, „Windpferd“

Gebetsfahnen sind im Gebiet des tibetischen Kulturraumes, v.a. im Himalaya, zu finden. Sie werden von den Gläubigen bis zur vollständigen Verwitterung dem Wind ausgesetzt. Sie haben in der Regel mit der Reihenfolge von links nach rechts die Farben Blau, Weiß, Rot, Grün und Gelb. Die Zahl Fünf spielt im tibetischen Buddhismus eine zentrale Rolle und verkörpert die vier Himmelsrichtungen sowie das Zentrum. Die Farbe Blau steht dabei für den Himmel, Weiß für die Wolken und die Reinheit, Rot für das Feuelement, Grün für das Wasserelement und Gelb für das Erdelement. Oft sind die Gebetsfahnen per traditionellem Holzdruck mit Symbolen und / oder Gebeten und Mantras bedruckt.



Foto: Isis Mrugalla, Heidelberg
„El Belén“, Zubehör für die Weihnachtskrippe, Sevilla, Spanien

In Spanien ist es in vielen Regionen üblich, großformatige Weihnachtskrippen auf öffentlichen Plätzen, aber auch in Privathäusern aufzustellen. Eine solche Krippe bezeichnet man als „el belén“, was auf Spanisch „Bethlehem“, den in der Bibel überlieferten Geburtsort Jesu, bezeichnet. Besonders bekannt sind die Weihnachtskrippen in Sevilla. Oft werden dort neben den traditionellen Figuren auch Szenen aus dem Alltag der Zeit um Jesu Geburt dargestellt, etwa zeitgenössisches Handwerk etc. In Geschäften und auf dem Markt kann man Figuren und Zubehör für diese Krippen-Installationen kaufen. Ein solcher Marktstand ist auf der Fotografie abgebildet.

Religion heute: Anschauungssache – Anschauungsobjekt

Leonardo Ruland

Aktuelle Diskussionen im öffentlichen Raum befassen sich mit der Frage, ob Religionen noch „zeitgemäß“, oder ob sie veraltete kulturelle Überbleibsel „aufgeklärter“ (oder sogar „vormoderne“?) Gesellschaften sind. Die Religionswissenschaft nähert sich dieser Fragestellung vor dem Hintergrund lokaler und zeitlicher Eingrenzungen. Es werden z.B. aktuelle Meinungsbilder spezifischer Gruppen abgefragt, so zum Beispiel hier die Ansichten der Besucher_innen des Heidelberger Universitätsmuseums.

Vor sich sehen Sie zwei Tafeln, die die beiden kontroversen Kategorien „zeitgemäß“ und „veraltet“ repräsentieren. Auf diesen sind historische und gegenwärtige Positionen über Religionen befestigt. Diese Verteilung ist beliebig, fluide und

spiegelt Meinungsbilder vorangegangener Ausstellungsbesucher_innen wider, denn sie wurden von diesen zugeordnet. Welche Religionsverständnisse können Sie aus dieser Verteilung ablesen?

Nun sind auch Sie dazu eingeladen, diese Begriffe als Argumente zu benutzen und den divergenten Positionen zuzuschreiben.

Was meinen Sie? Sterben Religionen aus oder blühen sie auf? Verschieben Sie die Begriffe gemäß Ihrem Standpunkt und werden Sie für die kommenden Besucher_innen zu einem Teil lokaler Religionsgeschichte!

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Multiplerspektivität (selbst-)Reflexion

Auszüge aus dem beiliegenden Begleitheft: Religionskritik – Historische und rezente Thesen

„Stumpfe Nasen und schwarz; so sind Äthiopias Götter, Blau-äugig aber und blond: so sehn ihre Götter die Thraker. Aber die Rinder und Rosse und Löwen, hätten sie Hände, Hände wie Menschen zum Zeichnen, zum Malen, ein Bildwerk zu formen, dann würden die Rosse die Götter gleich Rossen, die Rinder gleich Rindern malen, und deren Gestalten, die Formen der göttlichen Körper, nach ihrem eigenem Bilde erschaffen: ein jedes nach seinem.“

Xenophanes von Kolophon (ca. 570–470 v. Chr.) war ein vorsokratischer, griechischer Philosoph und Dichter. Er kritisierte unter anderem die Vorstellung von Göttern in Menschengestalt (Anthropomorphismus), wie sie von Hesiod und Homer überliefert ist. Er selbst wurde in der Antike ebenfalls kritisiert, z. B. von Platon, Aristoteles und Heraklit, die ihm Unverständnis vorwarfen. Seiner Ansicht waren die Menschen nicht von den Göttern erschaffen, sondern die Götter ein Produkt der Menschen.

Gottesbeweis (Paraphrase):

1. Menschen können erkennen: Es gibt feste Gesetzmäßigkeiten für das Wahre, Schöne und Gute; Gesetze der Logik, Ästhetik und Moral.
2. Würden diese Gesetzmäßigkeiten aus einem sogenannten untermenschlichen Bereich (z.B. dem der Tiere) stammen, wären sie für Menschen nicht verbindlich. Würden sie aus einem menschlichen Bereich kommen, wären sie nicht universal und überall gültig.
3. Die universalen Gesetze von Logik, Ästhetik und Moral müssen demnach auf eine übermenschliche, unveränderliche und irrumsfreie Wahrheit, Schönheit und Güte zurückgehen – Gott. Dass der Mensch diese Gesetze erkennen kann ist ein Durchschimmern von Gott durch seine Schöpfung.

Augustinus von Hippo (354–430) war Rhetor, Philosoph und schließlich Bischof von Hippo Regius. Er gilt als einer der einflussreichsten Kirchenväter, der zu einer Zeit lehrte, in der das Christentum bereits im Römischen Reich etabliert war.

Gottesbeweis (Paraphrase):

1. Gott ist das höchste existierende Wesen.
2. Gott besitzt deshalb alle Eigenschaften, die es gibt.
3. Existenz ist eine Eigenschaft, daher existiert Gott zwangsläufig.

Anselm von Canterbury (1033–1109) war Theologe und Philosoph. Ihm wird die Entwicklung der Scholastik, der Methode der wissenschaftlichen Beweisführung, zugeschrieben.

„Gott setzt also Menschen voraus, die ihn verehren und anbeten; Gott ist ein Wesen, dessen Begriff oder Vorstellung nicht von der Natur, sondern von dem und zwar religiösen Menschen abhängt; ein Gegenstand der Anbetung ist nicht ohne ein anbetendes Wesen, d.h. Gott ist ein Objekt, dessen Dasein nur mit dem Dasein der Religion, dessen Wesen nur mit dem Wesen der Religion gegeben ist, das also nicht außer der Religion, nicht unterschieden, nicht unabhängig von ihr existiert, in dem objektiv nicht mehr enthalten ist, als was subjektiv in der Religion.“

Quelle: Ludwig Feuerbach (1845): *Das Wesen der Religion*.

Ludwig Feuerbach (1804–1872) war Philosoph und Anthropologe, der bedeutenden Einfluss auf die Bewegung des Vormärz ausübte. Religion sieht er als eine Grundkomponente menschlichen Daseins, die er durchaus ernst nimmt. Er geht davon aus, dass Religionen im Menschen angelegte Wesenszüge nach außen projizieren. So sei Gott ein Spiegel menschlicher Tugend, und religiöse Inhalte würden eine versteckte Ebene enthalten, über die man das Wesen des Menschen selbst ergründen könne.

„Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat. [...] Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Compendium, [...] ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. [...] Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche

Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.“

Quelle: Karl Marx (1844): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Einleitung).

Karl Marx (1818–1883) war Philosoph, Ökonom und Gesellschaftstheoretiker. Sein bekanntestes Werk ist *Das Kapital* (1867–1894), dessen zweiter und dritter Band gemeinsam mit Friedrich Engels geschrieben wurde. In Religionen sah er vor allem einen politischen Gegner. Inhaltlich kritisierte er daran, dass sie eine Verschleierung der Welt seien, dem Menschen zum Trost dienen und der Erkenntnis entgegenstehen würden.

„Der Gottesbegriff ist eine schlechthin notwendige psychische Funktion irrationaler Natur, die mit der Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun hat. Denn diese letzte Frage kann der menschliche Intellekt niemals beantworten, noch weniger kann es irgendeinen Gottesbeweis geben.“

Quelle: Maximilian Rieländer u. Michael Silberer (1990): *Die Frage nach Gott in der Psychologie von C. G. Jung.*

Carl Gustav Jung (1875–1961) war Psychiater und Gründer der analytischen Psychologie. Er interessierte sich für Religionen, die er mit Theorien der Psychologie erklärte. Religiöse Inhalte sah er demnach als Funktionen der Psyche des Menschen an. 1938 veröffentlichte er seine „Terry Lectures“, die er in Yale abhielt, unter dem Titel *Psychology and Religion*.

„(...) eine Kirche, die nicht nur im Mittelalter Millionen verfolgt und massakriert, sondern auch noch im 20. Jahrhundert den bisher wohl größten Verbrecher aller Zeiten immer wieder und eindringlichst unterstützt hat; (...) die ein Jahr vor Ausbruch des Krieges Hitlers Wirken für die Zukunft mit ihren besten Segenswünschen begleitet und bei Kriegsbeginn den katholischen Soldaten befahl, aus Gehorsam zum Führer ihre Pflicht zu tun und bereit zu sein, ihre ganze Person zu opfern; (...) um dann gleich nach dem Zusammenbruch Hitler und die Nazis zu verdammen.“

Quelle: Karlheinz Deschner (1965): *Mit Gott und den Faschisten.*

Karlheinz Deschner (1924–2014) war Schriftsteller und Kirchenkritiker. 1957 erschien sein erstes kirchenkritisches Buch *Was halten Sie vom Christentum?* 2007 erhielt Richard Dawkins als erster den Deschner-Preis für Stärkung des säkularen, wissenschaftlichen und humanistischen Denkens und Handelns, der 2004 von der *Giordano Bruno Stiftung* eingerichtet wurde.

„Religion has actually convinced people that there’s an invisible man living in the sky who watches everything you do, every minute of every day. And the invisible man has a special list of ten things he does not want you to do. And if you do any of these ten things, he has a special place, full of fire and smoke and burning and torture and anguish, where he will send you to live and suffer and burn and choke and scream and cry forever and ever ,til the end of time!

But He loves you. He loves you, and He needs money! He always needs money! He’s all-powerful, all-perfect, all-knowing, and all-wise, somehow just can’t handle money! Religion takes in billions of dollars, they pay no taxes, and they always need a little more.“

Quelle: <http://www.rense.com/general69/obj.htm>

George Carlin (1937–2008) wurde bekannt als Komiker, Schauspieler und Autor. Religionen waren ein Hauptziel seiner Satire. Er spielte unter anderem in dem christentumskritischen Film *Dogma* von 1999 die Rolle des fiktiven Kardinals Ignatius Glick.

„The word sceptic rather than unbeliever is commonly applied to those who doubt the widespread claims of astrology, homeopathy, telepathy, water divining, clairvoyance, alien sexual abduction, and communication from beyond the grave. Sceptics in this sense do not necessarily deny the validity of these claims; instead they demand evidence and sometimes go out of their way to set up the rather stringent conditions – much more stringent than supporters usually realize – that proper evidence requires. [...] It is a matter of convention that sceptic has come to be associated with those matters, while the superficially synonymous unbeliever implies religious unbelief. The two kinds of skepticism /unbelief often go together, but you can get into trouble if you simply assume that they do.“

Richard Dawkins (2007): *The New Encyclopedia of Unbelief* (Vorwort)

Richard Dawkins (* 1941) ist Zoologe und Evolutionsbiologe. Er sieht sich als Agnostiker, bzw. Skeptiker, der die Existenz Gottes nicht vollkommen ausschließen kann, diese jedoch für äußerst unwahrscheinlich hält. Er richtet sich gegen Theorien, die theologische Inhalte mit Evolutionskonzepten verbinden. In seinem 2006 erschienenen Buch *Der Gotteswahn* beschreibt er Religionen als irrational und schädlich. Im selben Jahr gründete er die Richard Dawkins Foundation for Reason and Science.

„Ich weigere mich zu beweisen, dass ich existiere‘, sagt Gott, ‚denn ein Beweis ist gegen den Glauben, und ohne Glauben bin ich nichts‘. ‚Aber (...)‘, sagt der Mensch, ‚der Babelsich ist doch eine unbewusste Offenbarung, nicht wahr? Er hätte sich nicht zufällig entwickeln können. Er beweist, dass es dich gibt, und darum gibt es dich, deiner eigenen Argumentation zufolge, nicht. Quod erat demonstrandum‘. ‚Ach, du lieber Gott ...‘, sagt Gott, ‚daran habe ich gar nicht gedacht ...‘, und löst sich prompt in ein Logikwölkchen auf.“

Quelle: Douglas Adams (1981): *Per Anhalter durch die Galaxis*.

Douglas Adams (1952–2001) ist als Schriftsteller vor allem für seine fünfteilige Romanreihe *Per Anhalter durch die Galaxis* (1979–92) bekannt. Er war Atheist und brachte übersinnliche Vorgänge vor allem mit Banalitäten in Verbindung. Besondere Hochachtung hatte er vor dem Evolutionsbiologen Richard Dawkins, der ihm sein Buch *Der Gotteswahn* von 2006 widmete.

„But the thing that’s really disturbing about Noah isn’t the silly, it’s that it’s immoral. It’s about a psychotic mass murderer who gets away with it, and his name is God. (...) What kind of tyrant punishes everyone just to get back at the few he’s mad at? (...) Conservatives are always going on about how Americans are losing their values and their morality, well maybe it’s because you worship a guy who drowns babies.“

Quelle: <http://www.washingtontimes.com/news/2014/mar/15/bill-maher-god-psychotic-mass-murderer-who-drowns/>

William „Bill“ Maher (* 1956) ist Schriftsteller, Schauspieler, Komiker, Moderator und Publizist. Er kritisiert Religionen scharf, unter anderem in seiner satirischen Dokumentation *Religulous* von 2008. In Religionen sieht er Ursachen von Kriegen und Radikalismus.

„The devil is the church’s best friend. If Satan wasn’t around, churches would go out of business.“

Quelle: <http://nypost.com/2000/11/17/a-dangerous-man-marilyn-manson-says-hes-become-his-own-nightmares/>

Brian Warner „Marilyn Manson“ (* 1969) ist Künstler, Schauspieler und Sänger der Band „Marilyn Manson“. Er thematisiert christliche Inhalte kritisch, indem er sich als Gegenpol stilisiert, bzw. christliche Symboliken aufnimmt und ins Gegenteil verkehrt.

Multiperspektivität (Selbst-)Reflexion

Foto: Sarah Hähle, Mannheim



Begriffe für die Magnettafeln „zeitgemäß“ und „veraltet“



Religionsdefinitionen

Wie können wir ... **Religion(en)** ... untersuchen?

„Was ist Religion?“ Diese Frage hat im Laufe der Geschichte viele Menschen beschäftigt und ist auch heute aktuell. Religionswissenschaftler_innen haben zwar darauf ebenfalls keine allgemeingültige Antwort, untersuchen und vergleichen jedoch, was Menschen aus unterschiedlichen Kulturen über Religion(en) aussagen, welche Objekte für sie religiöse Bedeutung haben und welche religiösen Praktiken sie ausüben.

Innerchristliche Lehrmeinungen z.B. erheben den Anspruch, objektive Aussagen zu „Gott“ und der „Schöpfung“ machen zu können. Für die Religionswissenschaft hingegen stehen Lehrsätze religiöser Institutionen gleichwertig neben den Aussagen religiöser Individuen. Deshalb können Religionswissenschaftler_innen nicht nur die Entstehungsgeschichten, Funktionen und Wirkungsweisen religiöser Institutionen in den Blick nehmen, sondern untersuchen auch alltägliche individuelle religiöse Biographien. Die Frage, ob religiöse Vorstellungen, z.B. zu einer nachtodlichen Fortexistenz, „wahr“ oder „falsch“ sind, kann von Religionswissenschaftler_innen ebenfalls nicht entschieden werden, da zu diesen Jenseitswelten keine überprüfbaren Befunde vorliegen.

Religionsgeschichte ist so vielfältig und bunt wie die gesamte Kulturgeschichte der Menschheit! Deshalb kann es trotz aller Definitionsbemühungen keine vereinheitlichende Definition von Religion geben.

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Ziehen Sie Ihr „Los“!

Carina Branković, Verena Geuß & Simone Heidbrink

Das Nachdenken darüber, was Religion ist oder sein könnte, hat viele Menschen, religiöse wie nicht-religiöse, Philosoph_innen und Naturwissenschaftler_innen, religiöse Expert_innen und Laien, beschäftigt und unterschiedlichste Definitionsversuche hervorgebracht. Eine Auswahl verschiedener Positionen finden Sie in den gelben Kapseln.

Ziehen Sie Ihr „Los“!

Es soll Sie (im Wortsinne) durch die Ausstellung begleiten. Am Ende des Raumes finden Sie zwei schwarze Pinnwände. Dort bitten wir Sie um Ihre Meinung zu der Definition aus der Lostrommel sowie um Ihre eigene Religionsdefinition...

Fotos: Brenda Holz, Heidelberg





Foto: Sarah Hähnle, Mannheim

Auswahl der vorgegebenen Religionsdefinitionen

„Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.“ (Karl Marx, Philosoph)

„Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet.“ (Friedrich Nietzsche, Philosoph)

„Es gibt keine Messdaten für Religion. Religion ist ausschließlich das Produkt der Untersuchungen des Wissenschaftlers.“ (Jonathan Z. Smith, Religionswissenschaftler)

„Ich bin ein Gegner der Religion. Sie lehrt uns, damit zufrieden zu sein, dass wir die Welt nicht verstehen.“ (Richard Dawkins, Evolutionsbiologe)

„Die Religion ist das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit.“ (Friedrich Schleiermacher, ev. Theologe)

„Der Gott des Alten Testaments ist (...) die unangenehmste Gestalt der gesamten Literatur: Er ist eifersüchtig und auch noch stolz darauf; ein kleinlicher, ungerechter, nachtragender Überwachungsfanatiker; ein rachsüchtiger, blutrünstiger ethnischer Säuberer; ein frauenfeindlicher, homophober, rassistischer, Kinder und Völker mordender, ekliger, großwahn sinniger, sadomasochistischer, launisch-boshafter Tyrann.“ (Richard Dawkins, Evolutionsbiologe)

„Der Mensch schreit nach Gott, nicht nach einer Wahrheit, sondern nach der Wahrheit, nicht nach etwas Gutem, sondern nach dem Guten, nicht nach Antworten, sondern nach der Antwort, die unmittelbar eins ist mit der Frage [...] Nicht nach Lösungen schreit er, sondern nach Erlösung.“ (Karl Barth, ev. Theologe)

„Das Universum, das wir beobachten, hat genau die Eigenschaften, mit denen man rechnet, wenn dahinter kein Plan, keine Absicht, kein Gut oder Böse steht, nichts außer blinder, erbarmungsloser Gleichgültigkeit.“ (Richard Dawkins, Evolutionsbiologe)

„Da alle Menschen von ihrem Schöpfer zur ewigen Glückseligkeit bestimmt sein müssen, so kann eine ausschließliche Religion nicht die wahre sein.“ (Moses Mendelssohn, Philosoph)

„Alle Religionen geistiger Natur sind Erfindungen des Menschen.“ (Anton Szandor LaVey, Religionsgründer)

„Das Christentum ist eine Religion der Gewalt. Es steht deshalb im scharfen Gegensatz zur Gewaltlosigkeit des Jesus von Nazareth.“ (Willibald Glas, kath. Theologe)

„Der Atheismus ist eine Form der Religion, vielleicht sogar der echten.“ (Hans F. Geyer, Philosoph)

„Der Volksmund sagt: Religion ist Opium für das Volk. Das ist irreführend. Opium ist eine bewusstseinsweiternde Droge.“ (Volker Pispers, Kabarettist)

„Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ (Karl Marx, Philosoph)

„Religion kann je nach Intention, Zuschreibung und Kontext alle möglichen Bedeutungen übernehmen. Statt nach Definitionen zu suchen, erörtern Kulturwissenschaftler daher immer häufiger die Codes und Muster, nach denen sich Zuschreibungen an Religion bilden.“ (Inken Prohl, Religionswissenschaftlerin)

„Geistige Mächte können herrschen, auch wenn man sie bestreitet.“ (Ernst Troeltsch, ev. Theologe)

„Die Religion stützt sich vor allem und hauptsächlich auf die Angst.“ (Bertrand Russell, Philosoph)

„Religion ist wie eine schöne Blume mit scharfen Zähnen.“ (Boy George, Sänger)

„Der Mensch ist ein religiöses Tier. Er ist das einzige Tier, das seinen Nächsten wie sich selber liebt und, wenn dessen Theologie nicht stimmt, ihm die Kehle durchschneidet.“ (Mark Twain, Autor)

„Der Sinn fällt nicht vom Himmel, er wird auch nicht von einer Religion gestiftet, sondern ich selbst stifte Sinn, indem ich mir mein Tun wichtig mache.“ (Reinhold Messner, Bergsteiger)

„Ich kann ohne Zögern und doch in aller Demut sagen, dass ein Mensch, der behauptet, Religion habe nichts mit Politik zu tun, nicht weiß, was Religion bedeutet.“ (Mahatma Gandhi, Politiker)

„Die Religion ist eine von verschiedenen Arten geistigen Joches, das überall und allenthalben auf den durch ewige Arbeit für andere, durch Not und Vereinsamung niedergedrückten Volksmassen lastet.“ (Wladimir Illjitsch Lenin, Politiker)

„Die Religionen sind der Ausdruck des ewigen und unzerstörbaren metaphysischen Bedürfnisses der Menschennatur.“ (Jacob Burckhardt, Philosoph)

„Die (...) Wissenschaft, ursprünglich einmal angetreten gegen kirchlichen Dogmatismus, ist längst selbst zu einem neuen Glaubenssystem verkommen, das von neuen Schriftgelehrten gepredigt und von weiten Teilen der Öffentlichkeit nachgebetet wird.“ (Bernd Senf, Volkswirtschaftler)

„Es gibt keine Religion außer Sex und Musik.“ (Sting, Musiker)

„Es ist keine Religion (oder Gesetz) höher als die Wahrheit!“ (Helena Petrovna Blavatsky, Okkultistin)

„Ich würde gern eine Religion gründen. Damit kann man Geld machen.“ (L. Ron Hubbard, Religionsgründer)

„Im Elternkomplex erkennen wir so die Wurzel des religiösen Bedürfnisses; der allmächtige, gerechte Gott und die gütige Natur erscheinen uns als großartige Sublimierungen von Vater und Mutter, vielmehr als Erneuerungen und Wiederherstellungen der frühkindlichen Vorstellungen von beiden.“ (Sigmund Freud, Psychoanalytiker)

„Alle religiösen Lehren scheinen zur Hälfte aus tiefen Wahrheiten und zur anderen aus ausgemachtem Unsinn zu bestehen.“ (Gillian Rubinstein, Autorin)

„Der unangefochtene Gläubige einer Religion ist überzeugt, dass er die ‚Wahrheit‘ hat. Das gilt nicht nur für den Christenmenschen.“ (Erich von Däniken, Schriftsteller)

„Die Religionen sehen ihre heiligen Bücher zwar auch als absolute Wahrheit an, trotzdem gibt es dort einen gewissen Wandel. In der Mathematik dagegen verändert sich, was wir einmal wissen, nie mehr.“ (Albrecht Beutelspacher, Mathematiker)

„Eine der größten Errungenschaften der Wissenschaft ist nicht, es intelligenten Leuten unmöglich zu machen, religiös zu sein, sondern es ihnen zumindest zu ermöglichen, nicht religiös zu sein. Dahinter sollten wir nicht zurückfallen.“ (Steven Weinberg, Physiker)

„Religion ist eine der großen zivilisatorischen Einflüsse der Geschichte und in der Beziehung befriedigend.“ (Isaac Asimov, Schriftsteller)

„Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.“ (Gustav Mensching, Religionswissenschaftler)

„Religion ist eine menschliche Erfindung, die sich schleichend ausbreitet. Man weiß sehr wohl, wie sie beginnt, wie sich schüchtern die ersten Kulte etablieren und dann entwickeln, wie die ersten Götter Gestalt annehmen und diverse Funktionen bekommen, und wie sich ihre Zahl verringert, bis es schließlich nur noch einen gibt.“ (Umberto Eco, Literaturwissenschaftler)

„Religion ist in den seltensten Fällen Trost und in den meisten Fällen eher eine Aufstachelung zu Hass und Gewalt. Gläubige Menschen gehen oft unzivilisiert miteinander um, weil sie ja der Meinung sind, im Besitz der einzigen Wahrheit zu sein – ohne sie begründen zu müssen. Das ist was ganz Schlimmes.“ (Dieter Nuhr, Kabarettist)

„Religion ist keine Privatsache, sondern sie drängt auch immer ins öffentliche Leben und in die Gestaltung des Lebens, sonst ist sie nicht. Es gibt keinen bloß geglaubten Glauben, sondern er will gelebt sein und hat damit immer auch eine politische Dimension.“ (Wolfgang Thierse, Politiker)

„Religion kann die Evolution als Schöpfung interpretieren. Naturwissenschaftliche Erkenntnis kann Schöpfung als evolutiven Prozess konkretisieren. Religion kann so dem Ganzen der Evolution einen Sinn zuschreiben, den die Naturwissenschaft von der Evolution nicht ablesen, bestenfalls vermuten kann.“ (Hans Küng, kath. Theologe)

„Religionen sterben, nachdem sie als wahr bewiesen wurden. Die Wissenschaft ist die Geschichte toter Religionen.“ (Oscar Wilde, Schriftsteller)

„So bleibt die eigentliche Religion ein Inneres, ja Individuelles, denn sie hat ganz allein mit dem Gewissen zu tun, dieses soll erregt, soll beschwichtigt werden.“ (Johann Wolfgang von Goethe, Dichter)

„Was würden wir armen Menschen machen, wenn wir uns nicht immer wieder eine Idee schaffen würden von Vaterland, Liebe, Kunst und Religion, mit der wir das finstere schwarze Loch immer wieder so ein bisschen verdecken können.“ (Max Beckmann, Maler)

„Wir müssen die Religion des anderen respektieren, aber nur in dem Sinn und dem Umfang, wie wir auch seine Theorie respektieren, wonach seine Frau hübsch und seine Kinder klug sind.“ (Henry Louis Mencken, Publizist)

„Die Macht ist es, die dem Jedi seine Stärke gibt. Es ist ein Energiefeld, das alle lebenden Dinge erzeugen. Es umgibt uns, es durchdringt uns. Es hält die Galaxis zusammen.“ (Obi-Wan Kenobi, Jedi-Ritter aus Star Wars)

„Der Mensch hat zwei Beine und zwei Überzeugungen: eine, wenn's ihm gut geht und eine, wenn's ihm schlecht geht. Die letzte heißt Religion.“ (Kurt Tucholsky, Schriftsteller)

„Angenommen, wir hätten den falschen Gott gewählt. Jedes Mal, wenn wir in die Kirche gehen, machen wir ihn nur noch wütender.“ (Homer Simpson)

„Die Religion hat der Liebe einen großen Dienst erwiesen, indem sie sie zur Sünde erklärte.“ (Anatole France, Schriftsteller)

„Wenn man zu Gott spricht, ist man religiös. Wenn Gott mit einem spricht, ist man irre.“ (Dr. Gregory House, Serienfigur aus Dr. House)

„Wer glaubt, ein Christ zu sein, weil er die Kirche besucht, irrt sich. Man wird ja auch kein Auto, wenn man in eine Garage geht.“ (Albert Schweitzer, Arzt)

„Gott würfelt nicht.“ (Albert Einstein, Physiker)

„Ärgert dich dein Auge, so reiß es aus, ärgert dich deine Hand, so hau sie ab, ärgert dich deine Zunge, so schneide sie ab, und ärgert dich deine Vernunft, so werde katholisch.“ (Heinrich Heine, Dichter)

„Ein skeptischer Katholik ist mir lieber als ein gläubiger Atheist.“ (Kurt Tucholsky, Schriftsteller)

„Im Flugzeug gibt es während starker Turbulenzen keine Atheisten.“ (Robert Lemke, Journalist)

„Atheisten: Leute, die einen Glauben, den sie nicht haben, glühend verteidigen.“ (Ron Kritzfeld, Aphoristiker)

„Dass in den Kirchen gepredigt wird, macht deswegen die Blitzableiter auf ihnen nicht unnötig.“ (Georg Christoph Lichtenberg, Mathematiker)

„Mach dir deine eigenen Götter und unterlasse es, dich mit einer schnöden Religion zu beflecken.“ (Epikur von Samos, Philosoph)

„Für den gläubigen Menschen steht Gott am Anfang, für den Wissenschaftler am Ende aller seiner Überlegungen.“ (Max Planck, Physiker)

„Ich fühle mich nicht zu dem Glauben verpflichtet, dass derselbe Gott, der uns mit Sinnen, Vernunft und Verstand ausgestattet hat, von uns verlangt, dieselben nicht zu benutzen.“ (Galileo Galilei, Astronom)

„Gott ist ein Komödiant, der vor einem Publikum spielt, das zu ängstlich zum Lachen ist.“ (Voltaire, Dramatiker)

„Politik besteht darin, Gott so zu dienen, dass man den Teufel nicht verärgert.“ (Thomas Fuller, Historiker)

„Ich halte es für ein Verbrechen, wenn jemand, der brutaler Gewalt ausgesetzt ist, sich diese Gewalt gefallen lässt, ohne irgendetwas für seine eigene Verteidigung zu tun. Und wenn die ‚christliche‘ Lehre so auszulegen ist, wenn Gandhis Philosophie uns das lehrt, dann nenne ich diese Philosophie kriminell.“ (Malcolm X, Bürgerrechtler)

„Zufall ist vielleicht das Pseudonym Gottes, wenn er nicht unterschreiben will.“ (Anatole France, Schriftsteller)

„Denn nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, wie es in der Bibel steht, sondern der Mensch schuf, wie ich im ‚Wesen des Christentums‘ zeigte, Gott nach seinem Bilde.“ (Ludwig Feuerbach, Philosoph)

„Falls Gott die Welt geschaffen hat, war seine Hauptsorge sicher nicht, sie so zu machen, dass wir sie verstehen können.“ (Albert Einstein, Physiker)

„Ich sehe keinen logischen Grund dafür, die Wände der Enterprise mit Bildnissen aus der irdischen Religionsmythologie zu zieren.“ (Spock, Wissenschaftsoffizier der Enterprise)

„Mathematik ist das Alphabet, mit dessen Hilfe Gott das Universum beschrieben hat.“ (Galileo Galilei, Astronom)

„Es geht darum, dem Bereich des Unkontrollierbaren eine Form zu geben, mit der sich umgehen lässt. (...) Dadurch ergibt sich eine grundlegende und umfassende Orientierung des Menschen – eine Orientierung, derer er als ‚Mängelwesen‘ bedarf. Religion gehört also zum Wesen des Menschen.“ (Fritz Stolz, Religionswissenschaftler)

„42!“ – „Die Antwort auf die große Frage nach dem Leben, dem Universum und dem ganzen Rest.“ (Douglas Adams, Autor)

Wie denken Sie über Ihr „Los“?

Sagen Sie uns Ihre Meinung!

Was ist Religion für Sie? Haben Sie eine eigene Religionsdefinition oder stimmen Sie mit einer bestimmten Auffassung überein? Notieren Sie Ihre Gedanken auf einem unserer bereitgestellten Zettel, stecken Sie diesen in eine der gelben Kapseln und geben Sie sie wieder zurück in die „Lostrommel“.

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



„Was hat das mit Religion zu tun?“

Brenda Holz

Das Fußballstadion als religiöser Raum? „Star Wars“ als Religion? Fernsehen als religiöse Praxis? Aus Sicht der Religionswissenschaft müssen dies keine Widersprüche sein. Häufig werden von Akteur_innen Parallelen oder religiöse Bezüge zu Gegenständen, Praktiken und Medien hergestellt, die zunächst widersprüchlich und nicht explizit religiös erscheinen.

Schauen Sie sich die ausgestellten Gegenstände und Bilder an! Können Sie religiöse Bezüge herstellen? Lassen Sie sich von unserem Bildmaterial überraschen!

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim





Foto: Sarah Hähnle, Mannheim

Religiöse Räume?



Foto: Charlotte Lagemann, Heidelberg

Kathedrale von Le Mans, Pays de la Loire (F)



Foto: a4gpa, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-SA 2.0

Fußballstadion

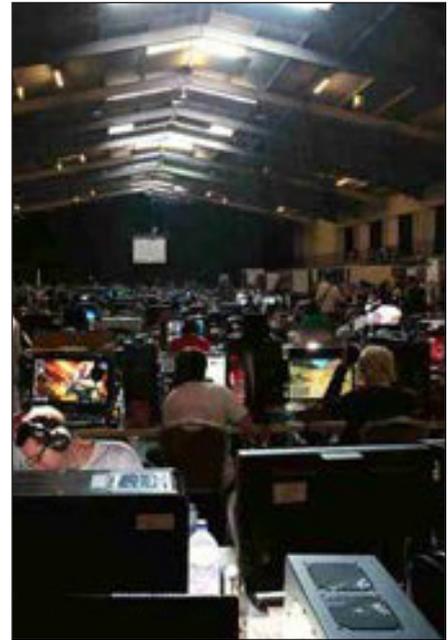


Foto: Mr Seb, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-ND 2.0

LAN-Party



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Ladenlokal Nanu-Nana, Heidelberg



Bildschirmfoto aus Second Life

Kirchenraum in der virtuellen 3D-Welt
Second Life

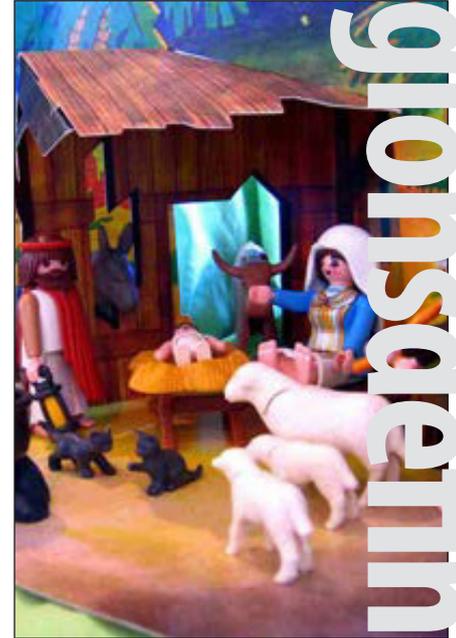


Foto: tin.G, veröffentlicht unter der Lizenz
CC BY-NC-ND 2.0

Weihnachtskrippe (Playmobil)

Religiöse Objekte?



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Populärkulturelle Engelsfigur, Dekoration



Foto: Lawrie Cate, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY 2.0

Torah

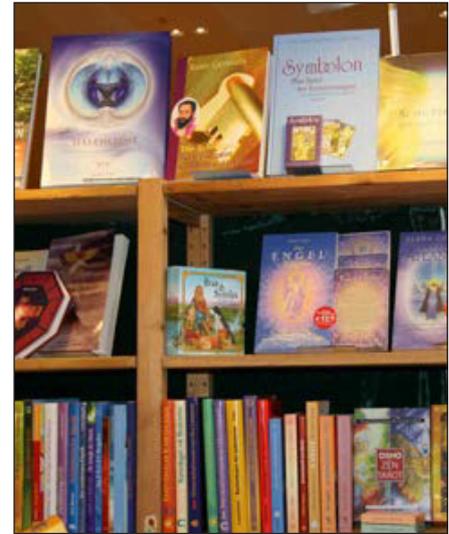


Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Esoterik-Messe, Mannheim, Deutschland (2008)



Foto: Lawrence OP, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-NC-ND 2.0

Abendmahlskelche



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg
Foto: Boortz47, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-NC-SA 2.0

Werbeaufsteller, Café Emma, Heidelberg
Holy Spirit Espresso in Santa Fe, New Mexico



Foto: Simone Heidbrink, Heidelberg

Das Wort Whisky leitet sich vom Schottisch-Gälischen ab und bedeutet „Lebenswasser“. Auf der abgebildeten Flasche leicht wiederzuerkennen ist die große, silberne ägyptische Hieroglyphe („Anch“), die für das Wort „Leben“ steht und auch in der Populärkultur weit verbreitet ist. Unten auf der Flasche ist ebenfalls in Silber der Name des Whiskys „Superstition“ („Aberglaube“) zu lesen.

Religiöse Praxis?



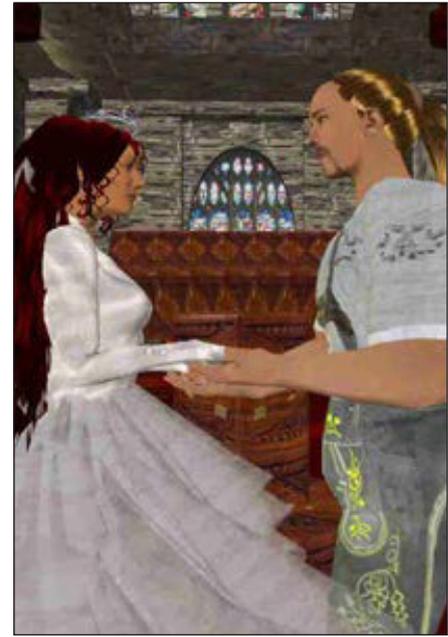
Foto: Steve Voght, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-SA 2.0

„Pastafarians“ (also Anhänger des „Fliegenden Spaghetti-Monsters) auf der „Fremont Solstice Parade“ in Seattle, Juni 2008



Foto: Will Fisher, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-SA 2.0

Trauung



Bildschirmfoto aus Second Life

„Trauung“ / Hochzeitszeremonie in der virtuellen 3D-Welt Second Life

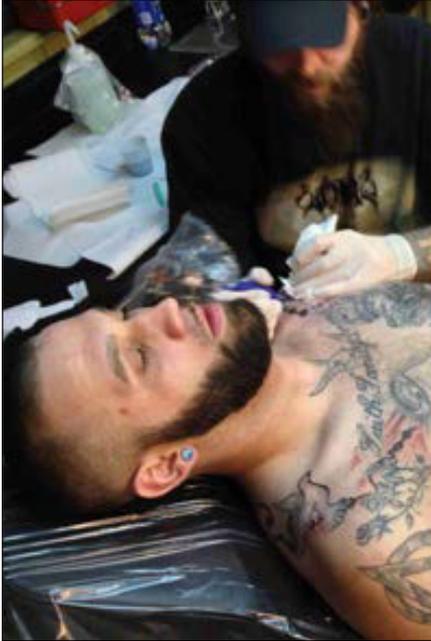


Foto: Robert Batina, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-NCND 2.0

Tätowierer bei der Arbeit



Foto: David Arcos, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-NCND 2.0

Star Wars Cosplayer vor der Passionsfasade der Sagrada Família in Barcelona, Spanien, 2007



Foto: Arne List, veröffentlicht unter der Lizenz CC BY-SA 2.0

Fußball-Fans beim WM-Spiel Deutschland gegen Serbien, Juni 2010

Was ist Religion?

Sinje Krause & Julia Patzelt

Wir haben verschiedene Menschen um einen Gegenstand gebeten, der für sie eine religiöse Bedeutung hat. Diese Gegenstände, ihre „Geschichte“ und ihre individuellen religiösen Bezüge sehen Sie hier. Die Sammlung zeigt, wie individuell das Verständnis von Religion sein kann.

Die Objektgeschichten stehen zusätzlich auch als Hörbeispiele zur Verfügung.

Den Leihgeber_innen haben wir folgende Fragen gestellt:

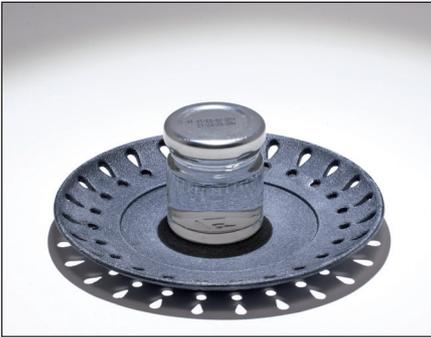
Um was für einen Gegenstand handelt es sich?

Inwiefern hat dieser eine religiöse Bedeutung für Sie?

Wie würden Sie beschreiben, was Religion für Sie ist?



Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



„Osterwasser“

„Hier weiß ich, das ist ein Brauch, der ist ein paar hundert Jahre alt. Das haben viele Menschen gemacht, die da wirklich Kraft draus geschöpft haben, das hat für mich was Spirituelles. Und auch ich nehme, wenn das Jahr um ist, einen Schluck davon.“

Werner P. (66), Medienexperimentor,
Medienabenteurer, keine religiöse Verortung.



Holzamulett des Ordens mit Ogham-Schrift

„Das Amulett verbindet mich mit der Eiche und den Leuten aus meinem Orden. Ich bin so quasi auf spirituellem Weg mit den Leuten, die über ganz Deutschland verteilt sind, verbunden.“

Marleen G. (34), Case Managerin, keltisch,
Orden der schönen Eiche.



Broschüre eines Schulgottesdienstes, dazugehörige Astscheibe

„Die Schulgottesdienste, das gemeinsame Singen, die Gemeinschaft in einer so großen Kirche – gerade in Bezug auf Religion, das finde ich schön.“

Anna T. (22), Architekturstudentin, evangelisch.



Stoffbär mit St. Pauli-Logo auf dem Bauch und Fan-Schal

„Der Bär erinnert mich an meine Vereinsleidenschaft für den St. Pauli. Wenn ich zu Hause sitze und Fußball höre, halte ich ihn meistens in der Hand, weil ich mir davon verspreche, dass St. Pauli gewinnt.“

Roland G. (39), Diplompädagoge, Bildungsreferent, offiziell römisch-katholisch, alltagsreligiös, Agnostiker.



Thorshammer aus Salzteig

„Der Thorshammer ist das Symbol für das germanische Heidentum schlechthin. Er schenkt dem Träger Fruchtbarkeit und den Schutz der Götter.“

Ines H. (39), selbständig, Onlineshop- und Standbetreiberin auf Mittelaltermärkten, Asatru, germanisches Heidentum.



Strandgut / Teil einer Wurzel

„Dieser Gegenstand versinnbildlicht für mich Einfachheit, Natur, Vertrautheit und Aufbruch. Es ist ein Sinnbild für viele Dinge, die mich umgeben.“

Dr. Volker Z. (55), Geologe, Mix aus vielen Religionen, evangelisch-lutherisch geprägt.

Wie können wir Religion(en) untersuchen?

„Baustelle Religionswissenschaft?“

Die gegenwärtige Religionswissenschaft geht, wie viele andere kulturwissenschaftliche Disziplinen, davon aus, dass jeder Mensch die Welt auf seine eigene individuelle Art und Weise wahrnimmt und einordnet. Jede_r Einzelne schafft so in seinem / ihrem Kopf die eigene Wirklichkeit. Dies führt zu einer großen Vielfalt unterschiedlicher Positionen und Meinungen; im Extremfall zu so vielen, wie es Menschen auf der Welt gibt. Deshalb kann es keine (wissenschaftliche) „absolute Wahrheit“, „Objektivität“ oder „Neutralität“ geben.

Diese philosophischen Strömungen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von vielen wissenschaftlichen Disziplinen aufgegriffen wurden, bezeichnet man als Konstruktivismus. Für die Religionsforschung bedeutet eine konstruktivistische Herangehensweise, dass allen religiösen Aussagen, Texten und Handlungen nur eine begrenzte Gültigkeit zugesprochen wird; „**die** Wirklichkeit“ oder „**die** religiöse Wahrheit“ gibt es also nicht. Stattdessen setzt die kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft dynamische Prozesse von Konstruktion und Dekonstruktion voraus, die kontinuierlich andauern.

Die „Baustellen“ religionswissenschaftlicher Forschung sind also immer „work in progress“.

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Baustelle Religiösität

Das Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg

Historische Wurzeln

Das Fach Religionswissenschaft wurde an der Universität Heidelberg 1967 mit der Berufung von Günter Lanczkowski (1917–1993) als zunächst außerplanmäßiger und dann ab 1978 als ordentlicher Professor auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der damaligen Philosophischen bzw. späteren Philosophisch-Historischen Fakultät gegründet. Nach der Emeritierung Lanczkowskis im Jahr 1982 wurde die Professur jedoch nicht wieder besetzt.

Dass das Fach Religionswissenschaft in der durch diese Lehrstuhlvakanz entstandenen schwierigen Situation überhaupt weitergeführt werden konnte – wenn auch nur als Nebenfach – geht auf eine Initiative des Ägyptologen Jan Assmann und des evangelischen Theologen Theo Sundermeier zurück. Sundermeier hatte bis zum Jahr 2000 die Professur für Religions- und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät inne. Beide Professoren hatten auch maßgeblichen Anteil daran, dass der Lehrstuhl für Religionswissenschaft in den 1990er Jahren wiederbesetzt und das Fach damit neu etabliert werden konnte.

Religionswissenschaft in Heidelberg heute

Zwei Jahre nach der Berufung von Gregor Ahn im Jahr 1996 kam es 1998 zu einer Neugründung des Instituts für Religionswissenschaft im Rahmen der damaligen Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft, die wenige Jahre später mit der Philosophisch-Historischen Fakultät zu der heutigen Philosophischen Fakultät fusionierte. Der Studiengang Religionswissenschaft ist heute rein kulturwissenschaftlich ausgerichtet. Als interdisziplinärer Forschungs- und Lehrverbund ist die Heidelberger Religionswissenschaft das Ergebnis der Kooperation einer Vielzahl von geisteswissenschaftlichen, theologischen und verhaltenswissenschaftlichen Disziplinen sowie der Hochschule für Jüdische Studien. Dieses Konzept entwickelte sich zu einem Erfolgsmodell, das sowohl bei Studierenden als auch in der Öffentlichkeit auf breite Resonanz gestoßen ist.

Im Jahr 2004 wurde der Religions- und Missionswissenschaftler Michael Bergunder, der die Nachfolge von Theo Sundermeier an der Theologischen Fakultät angetreten hatte, in die Philosophische Fakultät kooptiert. Mit dieser intensivierten Kooperation konnte das Lehrangebot des Fachs Religionswissenschaft sowohl quantitativ als auch inhaltlich stark erweitert werden. Im Jahr 2006 konnte zusätzlich eine zweite religionswissenschaftliche Professur eingerichtet werden, auf die Inken Prohl berufen wurde.

Themen und Methoden der Heidelberger Religionswissenschaft

Aktuelle Forschungsschwerpunkte in Heidelberg sind u.a. Europäische Religionsgeschichte, Gegenwartsreligion(en) in Deutschland, USA und Japan, altiranische Religionsgeschichte, Methoden und Theorien der Religionswissenschaft, Ritualforschung, Materiale Religion bzw. Religionsästhetik sowie Religion(en) in digitalen Medien.

Religionswissenschaftler_innen arbeiten empirisch-kulturwissenschaftlich, d.h. sie nutzen das breite Spektrum der in den Geistes- und Verhaltenswissenschaften entwickelten Methoden wie z.B. Textanalyse (die von fremdsprachigen Textzeugnissen aus alten Kulturen bis zu digitalen Medien reichen kann), qualitative Sozialforschung (wie z.B. Interviews mit religiösen Akteuren), ethnologische Methoden (wie z.B. teilnehmende Beobachtung), archäologische Fundanalysen und bild- und medienwissenschaftliche Zugänge (wie z.B. Webseiten- und Computerspielanalyse).

Anhand konkreter Forschungsprojekte, die derzeit am Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg durchgeführt werden, können Sie einen Einblick in die thematische und methodische Vielfalt religionswissenschaftlichen Arbeitens gewinnen, deren Aktualität und Brisanz die andauernde Bedeutung von Religion in der Gesellschaft unterstreicht.

Foto: Sarah Hähle, Mannheim



Exponate aus dem Forschungsumfeld des Instituts für Religionswissenschaft in Heidelberg



[Replika des Raumschiffs Cerberus Normandy SR-2 aus dem Computerspiel Mass Effect 2 (2010)]

Rezeption religiöser Elemente in Computerspielen

Tobias Knoll

(Religionswissenschaft, Politische Wissenschaft Südasiens)

Die Verarbeitung von religiösen Elementen und Vorstellungen ist ein fester Bestandteil vieler Computerspiele. Die inhaltliche Verarbeitung religiöser Themen findet sich z.B. in Erzählmustern (Narrativen) und Plot, in der Ästhetik der visuellen Ausgestaltung (etwa von Landschaften und Gebäuden) sowie den Spielmechaniken (etwa dem Regelwerk und den möglichen spielerseitigen Interaktionen). Das Forschungsprojekt stellt die Frage, wie „religiös aufgeladene“ Spielinhalte von den Spieler_innen selbst aufgenommen, verarbeitet und weitergetragen werden. Im Fokus stehen dabei sogenannte „Moralische Entscheidungssysteme“ (von manchen auch „Karmasysteme“ genannt) in Spielen wie „Mass Effect 2“ (Bioware).



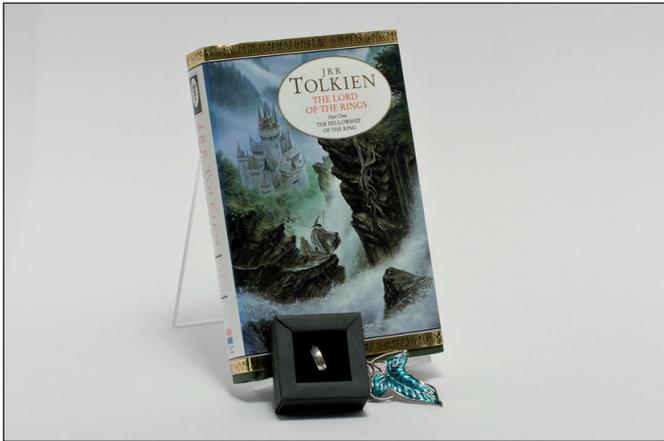
[Brottscheiben aus Holz, Spielzeug]

Ritualkonstruktionen in den Dramen von George Tabori

Carina Branković

(Religionswissenschaft, Evangelische Theologie, Jüdische Studien)

Brot, dem im christlichen Ritual des Abendmahls eine zentrale Rolle zugeschrieben wird, spielt auch in George Taboris Holocaust-Drama „Die Kannibalen“ (deutsche Erstaufführung: Berlin 1969), das Bezüge zum biblischen Letzten Abendmahl aufweist, eine wichtige Rolle. Dieses Stück steht im Fokus des Promotionsprojekts und zeigt mit der Verbindung zwischen Ritual und Literatur bzw. Kunst ein neues, fächerübergreifendes Forschungsfeld der Religionswissenschaft auf.



[„Der eine Ring“ (Replika), Blattbrosche der Elben (Replika), J.R.R. Tolkien (1991): *The Lord of the Rings, Part 1: The Fellowship of the Ring*, London: Harper Collins (Erstausgabe 1954)]

„Ein Ring, sie zu knechten – sie alle zu finden, ins Dunkel zu treiben und ewig zu binden“

Gregor Ahn

(Vergleichende Religionswissenschaft, Katholische Theologie, Philosophie, Iranistik)

J.R.R. Tolkiens „The Lord of the Rings“ („Der Herr der Ringe“) gehört zu den wichtigsten Gründungsurkunden der Fantasy-literatur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Tolkiens dramatische Erzählung hat Millionen von Lesern in eine von mythologischen Gestalten nur so wimmelnde Welt entführt. Zugleich ist die Geschichte von „Mittel Erde“ in einen Erzählrahmen eingespannt, der mit der Erschaffung der Welt aus einer Sphärenharmonie beginnt, eine Art Engelsturz kennt und einen Dualismus von guten Kräften und bösen Dämonen inszeniert, der die Rettung der Welt in einer spektakulären Unternehmung nötig macht. Was aber bedeuten diese Anleihen aus der Religionsgeschichte für das Verständnis von Tolkiens Werk? Ist Tolkien ein religiöser Autor? Und seine Leser?



[Bob, die Tomate aus Veggie Tales, Spielzeug, DVD]

Televangelismus und religiöses Marketing in den USA

Kathrin Kohle

(Ev. Theologie, Politikwissenschaft, Religionswissenschaft)

Was hat Gemüse mit Religion zu tun? Welcher Zusammenhang besteht zwischen einer sprechenden Tomate und gegenwärtigem US-amerikanischen Christentum? Die computeranimierte TV-Serie „Veggie Tales“, die seit 1993 erfolgreich im US-Fernsehen läuft und sich vorwiegend an Kinder und Jugendliche richtet, thematisiert implizit und explizit konservativ-christliche Werte. Die Serie ist ein Beispiel für den Zusammenhang von christlich-evangelikalen Traditionen, US-amerikanischer Populärkultur und religiösem Marketing.



[„Bitte an die Götter um gesunde Gelenke / Befreiung von Rückenschmerzen“ (kansetsu kenkō gokigan), Wunscherfüllungsform (Papier) der japanischen neureligiösen Bewegung World Mate (und weitere Beispiele)]

Formen von Alltagsreligiosität in Japan

Inken Prohl

(Japanologie, Religionswissenschaft)

Die religiöse Landschaft Japans hält ein vielfältiges Angebot an religiösen Dienstleistungen bereit, die vom Versprechen einer günstigen Wiedergeburt, über spirituelles Counselling bis hin zu Schnellritualen gegen lästige körperliche Leiden und Disharmonien am Arbeitsplatz reichen. Basierend auf buddhistischen Traditionen werden z.B. in kunstvolle Form geschnittene Zettel oder Hölzer mit Wünschen an die Götter sowie dem Namen des / der Wünschenden auf der Rückseite beschriftet. Diese „Wunscherfüllungsformen“ (katashiro) werden dann gegen ein geringes Entgelt rituell verbrannt. Dahinter steht die Vorstellung, dass die Wünsche durch das Verbrennen frei werden und zu den Göttern gelangen können sowie die pragmatische

Ansicht, dass eine kleine Spende und das Ausfüllen der Formen als Maßnahme für eine bessere Gesundheit auf jeden Fall nichts schaden und vielleicht sogar helfen kann.

Die Beschäftigung mit den zugeschriebenen religiösen Wirkungsweisen dieser Angebote erlaubt zum einen den Zugang zu gängigen religiösen Vorstellungen in Japan, die weit über Etiketten wie „buddhistisch“ oder „shintoistisch“ hinausgehen. Zum anderen eröffnet die Analyse der in Aussicht gestellten Heilsangebote einen Einblick in die Lebenswelten japanischer Akteur_innen. Eine wichtige Frage der Materialen Religionswissenschaft lautet dabei, wie religiöse Botschaften sich in Design, Ästhetik und Materialität der Artefakte ausdrücken.



[„Ammas Apfel“, Obst, vertrocknet]

„Religiöse Energien“ als religionswissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand

Dimitry Okropiridze

(Religionswissenschaft, Klassische Indologie, Transkulturelle Studien)

Energie ist aus der Sicht einiger religiöser Akteure eine Kraft, die schafft und erhält. Im Falle dieses eingetrockneten Apfels handelt es sich um ein Geschenk der indischen Heiligen Amma. Ammas Anhänger glauben, dass ihre besondere Energie die Frucht vor dem Verfaulen beschützt. Das Dissertationsprojekt befasst sich mit den Ideen und Vorstellungen über religiöse Energien, insbesondere einer religionswissenschaftlichen Historisierung der „Kuṇḍalīni-Energie“.

[Kabbalah Red String]

Religiöse Identität und Kabbala

Nicole Bauer

(Soziologie, Religionswissenschaft)

Was hat ein roter Wollfaden mit der Kabbala zu tun? Warum schreiben Menschen diesem eine besondere Bedeutung zu und tragen ihn ums Handgelenk? Ausgehend von der Frage nach religiöser Identität untersucht dieses Forschungsprojekt aus religionswissenschaftlicher Perspektive, wie Elemente einer alten religiösen Tradition in der Gegenwart transformiert und mit anderen religiösen und popkulturellen Elementen kombiniert werden.



[Buch: Hape Kerkeling (2006): Ich bin dann mal weg - Meine Reise auf dem Jakobsweg, München: Piper, aufbereitetes Textbeispiel]



[Karategürtel, schwarz]

Religion in belletristischen Werken

Daniela Leitner

(Politikwissenschaft, Religionswissenschaft)

Belletristik kann ein lohnendes Forschungsfeld für die Religionswissenschaft sein, auch wenn diese Texte auf den ersten Blick oft nicht unbedingt direkte religiöse Bezüge aufweisen. Eine Analyse kann Einblicke in die Religiosität sowohl des / der Autor_in als auch der Leserschaft geben. So wurde beispielsweise im Jahr 2006 erschienene autobiographische Reisebericht „Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg“ von Hape Kerkeling zum Bestseller. Das Forschungslehrprojekt fragt danach, mit welchen sprachlichen Mitteln im Buch Religion thematisiert wird, welche Analogien aufgebaut und welche Themen und Konzepte aufgegriffen werden.

„Martial Arts“, Medien und Materiale Religion

Esther Berg

(Religionswissenschaft, Ostasienwissenschaften und Transcultural Studies)

Das Projekt fokussiert unterschiedliche Vorstellungen verschiedener Akteur_innen in Bezug auf asiatische Kampfsportarten („Martial Arts“), wie beispielsweise Judo, und deren Wechselwirkungen mit der jeweiligen Praxis. So verstehen viele Praktizierende ihre Kampfkunst nicht nur als Mittel zur Selbstverteidigung oder als Sport, sondern auch als einen „spirituellen Weg“, um sich selbst und die eigene Persönlichkeit zu entfalten. Spätestens seit dem kometenhaften Aufstieg des „Martial Artist“ und Schauspielers Bruce Lee (1940-1973) ist unser Verständnis von Kampfkunst dabei nicht mehr von jenen Bildern und Erzählungen zu trennen, die wir aus Film und Fernsehen kennen. Auch dieser Verbindung geht das Forschungsprojekt nach und erforscht damit die religionswissenschaftlich relevanten Beziehungen von Körperpraktiken, religiösen Bedeutungen und Medien.



[Computermaus, Lutherbibel]

Ritualinnovationen im Internet am Beispiel der „Emerging Church“

Simone Heidbrink
(Religionswissenschaft, Japanologie)

Sind moderne Technik und Religion getrennte Sphären? Welche Auswirkungen haben das Internet und soziale Medien auf Religion(en)? Kann man religiöse Rituale auch im Internet durchführen? Das Forschungsprojekt beschäftigt sich am Beispiel der christlichen Reformbewegung „Emerging Church“ mit den Zusammenhängen und wechselseitigen Bezügen von digitaler Technologie, Religion und Ritualen in der (post-)modernen Welt.



[Miniatursarg aus Kartonage, DVD: Frank Oz (2007): Sterben für Anfänger]

Bestattungen im Film

Antony Pattathu
(Religionswissenschaft, Ethnologie, Indologie)

Der Miniatursarg steht symbolisch für die Sarg-Requisite, die in unterschiedlichsten Formen in filmischen Bestattungsinszenierungen Verwendung findet. Im Zentrum der Untersuchung steht dabei die Frage nach den Ritual- und Religionskonstruktionen von Bestattungen in Spielfilmen. Welche Werte und Normen werden durch den Film im Spannungsfeld von Religion, Säkularität und Tod vermittelt? Wie spiegeln sie den gesellschaftlichen Umgang mit Bestattung und Tod?



[Spiele-Controller, Sony Playstation 2]

Transformationen religiöser Motive in digitalen Spielen

Jan Wysocki

(Religionswissenschaft, Klassische Indologie, Soziologie)

Videospiele und Spielkonsolen greifen als populäre Mittel der Freizeitgestaltung immer wieder auch religiöse Themen und Motive auf, geben sie weiter und verändern sie. Dadurch können sie religiöse Vorstellungen und Inhalte in der Populärkultur verstärken bzw. vervielfachen und sind deshalb religionswissenschaftlich relevante Untersuchungsgegenstände. Wie verändert sich unser Blick auf Religion, wenn wir Videospiele spielen? Welche religiösen Inhalte wählen die Entwickler_innen für ihre Spiele aus? Wie werden diese verändert und vermittelt? Welche dieser Inhalte werden von den Spieler_innen aufgegriffen und diskutiert? Wie laufen solche – mitunter kontroversen – Diskussionen ab? Und haben diese veränderten religiösen Motive in den virtuellen Spielwelten und die Diskussionen, die um sie herum entstehen, am Ende Rückwirkungen auf Religionen in der physischen Realität?



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Codex_Borgia_%28Lacambalam,_2002%29.JPG

[Nachdruck Codex Borgia, Mixteca-Puebla-Stil, Zentralmexiko, frühes 16. Jh.]

Bilder-Geschichte(n) mittelamerikanischer Religionen

Isabel Laack

(Religionswissenschaft, Ethnologie, Musikwissenschaft)

Das Forschungsprojekt beschäftigt sich mit der Kultur der Azteken im 15. und 16. Jahrhundert im zentralen Hochland von Mexiko. Was erzählen uns ihre Bilder-Texte (wie der Codex Borgia) über ihre religiöse Weltwahrnehmung? Wie wird diese Bilder-Schrift überhaupt gelesen und verstanden? Denken Menschen weltweit vor allem in Sprache oder auch in Bildern? Orientieren sich Menschen vorwiegend durch Denken oder auch durch emotionales und sinnliches Fühlen?

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Religion in Ex-Position.

Eine religionswissenschaftliche Ausstellung

Was zeigt diese Ausstellung?

Die Ausstellung *Religion in Ex-Position* zeigt anhand unterschiedlicher thematischer Schwerpunkte und praktischer Beispiele gegenwärtige Arbeitsweisen der kulturwissenschaftlichen Religionsforschung, insbesondere hier am Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg.

Als bislang erste und einzige Ausstellung zeigt *Religion in Ex-Position* Theorien, Methoden und Konzepte des im frühen 20. Jahrhundert gegründeten und deshalb recht „jungen“ Fachs Religionswissenschaft.

Unter der Leitfrage „Wie können wir Religion(en) untersuchen?“ sind die Besucher_innen dazu eingeladen, religionswissenschaftliche Konzepte kennenzulernen, neue Perspektiven einzunehmen und Ansichten zu hinterfragen. Vorgestellt werden Ansätze ehemals und gegenwärtig richtungsweisender Religionsforscher, Religionskritik, die Schwierigkeit der Religionsdefinition oder die unterschiedlichen Blickwinkel auf den Gegenstandsbereich „Religion“. Schließlich kommen auch religiöse Akteure zu Wort. Dies sind mitunter die Ausstellungsbesucher_innen selbst, die (implizit wie explizit) dazu aufgerufen werden, „zu einem Teil lokaler Religionsgeschichte“ zu werden.

Abbildung des Ausstellungsflyers (Vorder- und Rückseite)

Religion in Ex-Position
Eine religionswissenschaftliche Ausstellung

5. Juni – 6. November 2014
dienstags bis freitags 11–16 Uhr
Grabengasse 14
69117 Heidelberg

*** verlängert ***
bis 08. Februar 2015
Öffnungszeiten und Führungen auf Anfrage

WAS?
Erste religionswissenschaftliche Ausstellung!
Religionsforschung zum Ausprobieren.
Wie können wir Religion(en) untersuchen?

WER?
Das Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg in Kooperation mit dem Universitätsmuseum Heidelberg.

„Es gibt keine Messdaten für Religion. Religion ist ausschließlich das Werk der Studierstube. Sie wird für die analytischen Zwecke des Forschers (...) erschaffen. Religion hat keine unabhängige Existenz außerhalb des akademischen Betriebs.“
Jonathan Z. Smith
(Religionswissenschaftler)

Was haben *Star Wars*, *Herr der Ringe* oder ein Nudelsieb mit Religion zu tun? Finden Sie es in der Ausstellung heraus!

Fragen, Feedback, Führungen, Sonderöffnungszeiten unter:
museum@rektorat.uni-heidelberg.de

WARUM? **KONTAKT!**

STUDIENBEREICH THEOLOGIE
INSTITUT FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT
UNIVERSITÄT HEIDELBERG
MUSEUM

Was will diese Ausstellung?

Die Ausstellung möchte mit den unterschiedlichen Exponaten illustrieren, wie vielfältig und spannend Religionsforschung sein kann. Mittels Objektinstallationen werden wichtige religionswissenschaftliche Theorien anschaulich erläutert. Andere Exponate laden dazu ein, auf praktische Art und zum Selbst-Ausprobieren religionswissenschaftliche Konzepte kennenzulernen, neue Perspektiven einzunehmen und eigene Ansichten zu hinterfragen.

Wie breit das Spektrum dessen ist, was Religionswissenschaft untersucht, zeigt sich zum einen an den Exponaten von externen Leihgeber_innen, die nach ihrer ganz persönlichen Religiosität befragt wurden. Zum anderen machen die Exponate von Forscher_innen aus dem Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg deutlich, wie groß die Vielfalt von Fragestellungen ist, mit denen sich Religionsforscher_innen beschäftigen.

Nachdem sich die Religionsforschung lange Zeit vorwiegend religiösen Texten gewidmet hat, möchte die Ausstellung *Religion in Ex-Position* der Forderung des Religionswissenschaftlers Peter J. Bräunlein folgen, der im Jahr 2004 – angesichts des lange vorherrschenden Mangels an materialer Religionsforschung – forderte, „Zurück zu den Sachen“ zu kehren. Und hin zu einer „Religionswissenschaft vor dem Objekt“, wie Sie es in unserer Ausstellung sehen.

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Wer steckt hinter dieser Ausstellung?

Religion in Ex-Position wurde als Lehrprojekt mit Studierenden des Instituts für Religionswissenschaft seit dem Wintersemester 2013/14 erarbeitet.

Zunächst wurde gemeinsam die religionswissenschaftliche und museologische Konzeption der Ausstellung erstellt. Im Sommersemester 2014 erfolgte dann die praktische Umsetzung der eigentlichen Ausstellung. In einer ergänzenden Lehrveranstaltung wurden Presstexte sowie Essays für den Begleitband verfasst, der seit Mai 2015 online verfügbar ist.

Das Lehrprojekt besteht somit aus mehreren komplementären Lehrveranstaltungen in fortlaufenden Semestern und führt berufspraktische Schlüsselkompetenzen mit religionswissenschaftlichem Fachwissen zusammen, um Studierende auf mögliche Tätigkeiten in den Berufsfeldern Museum, Kultur- und Eventmanagement, Öffentlichkeitsarbeit und Journalismus vorzubereiten. Bei der Vermittlung dieser praktischen Kompetenzen wurden die beiden verantwortlichen Dozentinnen aus dem Religionswissenschaftlichen Institut von Expert_innen aus unterschiedlichen Fachrichtungen und Tätigkeitsbereichen unterstützt und beraten.

Die Ausstellungsmacher_innen

Dozentinnen: Carina Branković, Simone Heidbrink

Studierende: Eşe Belc, Daniela Camarena y Volk, Sarah Fritz, Verena Geuß, Silke Hasper, Brenda Holz, Carolin Nadia Kiener, Sinje Krause, Julia Patzelt, Leonardo Ruland, Elda Shabani, Lara Jimenez Torres, Enya Voskamp, Christiane Widmann.

Inhaltliche, ideelle und konzeptionelle Unterstützung durch:

Gregor Ahn (Institut für Religionswissenschaft Heidelberg), Firma Fielmann AG, Sarah Hähnle (Fotografin, Mannheim), Charlotte Lagemann (Universitätsmuseum Heidelberg), Elisabeth Schulte (Jüdisches Museum München), Helge Skibba (e-Planung, Schwetzingen), Nina Tillhon (Linden-Museum Stuttgart), Jan Wysocki (Institut für Religionswissenschaft Heidelberg).

Wir danken unseren Leihgebern und allen, die unser Ausstellungsprojekt unterstützt haben und freuen uns über jegliches Feedback!

Foto: Julia Braun, Heidelberg



Weitere Fragen?

Kontaktieren Sie uns! Wir freuen uns über Ihr Interesse und Feedback jeder Art!

Verantwortlich für die Lehrveranstaltung:

Carina Branković (carina.brankovic@zegk.uni-heidelberg.de)
Simone Heidbrink (simone.heidbrink@zegk.uni-heidelberg.de)
Telefon 06221– 547622
Institut für Religionswissenschaft
Universität Heidelberg
Akademiestr. 4–8
D-69117 Heidelberg
<http://www.zegk.uni-heidelberg.de/religionswissenschaft/>

Die Ausstellung ist im „Triplex-Showroom“, Grabengasse 14, 69117 Heidelberg
bis Mai 2015 nach vorheriger Vereinbarung zu sehen.

Der Eintritt ist kostenfrei.

Anfragen an
museum@rektorat.uni-heidelberg.de

Foto: Sarah Hähnle, Mannheim



Ausstellungsmacher_innen und Autor_innen

Ahn, Gregor

Gregor Ahn studierte Vergleichende Religionswissenschaft, Katholische Theologie, Philosophie und Iranistik in Bonn und Kopenhagen und ist seit 1996 Professor für Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg. Im Jahr 2000 vertrat er an der Universität München den Romano-Guardini-Lehrstuhl und wurde mit dem Lehrpreis des Landes Baden-Württemberg ausgezeichnet. Seine Forschungsschwerpunkte sind Theorien der Religions- und Ritualwissenschaft, altiranische und europäische Religionsgeschichte sowie die Monotheismus-Polytheismus-Forschung.

Bauer, Nicole Maria

Nicole Maria Bauer promoviert am Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg über gegenwärtige Kabbala und religiöse Identität. Sie beschäftigt sich mit Kabbala, Judentum und der Schnittstelle zwischen Religionswissenschaft und Psychoanalyse und hält Seminare darüber. Als Soziologin arbeitet sie derzeit im Qualitätsmanagement der Universität Heidelberg.

Belc, Eşe

Eşe Belc studiert im Bachelor-Studiengang Religionswissenschaft und Islamwissenschaft an der Universität Heidelberg. Sie war an der Konzeption und Umsetzung der Ausstellung *Religion in Ex-Position* beteiligt und hat in diesem Rahmen mit drei weiteren Studierenden die Installation „Markt der Religionen“ kuratiert.

Berg, Esther

Esther Berg hat Religionswissenschaft, Ostasienwissenschaften und Transkulturelle Studien an der Universität Heidelberg studiert, wo sie derzeit am Exzellenzcluster *Asia and Europe in a Global Context* zu pfingstlich-charismatischen Megakirchen in Singapur promoviert. Ihre Forschungsinteressen umfassen die Erforschung der globalen Pfingst- und christlich-charismatischen Bewegungen, die materiale, sinnliche und praxeologische Dimension von Religionen und das Verständnis von Kampfkunst und Kampfsport im Nexus von Medien, Globalisierung und religiöser Praxis.

Brand, Madeleine

Madeleine Brand studiert im Bachelor-Studiengang Religionswissenschaft und Soziologie an der Universität Heidelberg und interessiert sich insbesondere für Religionssoziologie und -ökonomie.

Branković, Carina

Carina Branković studierte Religionswissenschaft, Evangelische Theologie, Europäische Kunstgeschichte und Jüdische Studien in Heidelberg und Zürich. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Heidelberger Institut für Religionswissenschaft. Ihr Promotionsprojekt widmet sich spezifischen Ritualkonstruktionen in ausgewählten Dramen von George Tabori. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen neben dem Interesse an Ritual und Literatur u. a. die Themenfelder Religionsästhetik, insbesondere Religion(en) im Museum. Gemeinsam mit Simone Heidbrink und Charlotte Lagemann hat sie die Ausstellung *Religion in Ex-Position* mit Studierenden des Instituts für Religionswissenschaft erarbeitet und umgesetzt.

Bräunlein, Peter J.

Peter J. Bräunlein ist Ethnologe und Religionswissenschaftler. Er ist außerplanmäßiger Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bremen und seit 2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Kompetenznetzwerk *Dynamiken von Religion in Südostasien* (DORISEA) an der Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Theorie und Methode der Religionswissenschaft, Ethnologie und Religionswissenschaft im Dialog mit Bild- und Medienwissenschaften, Christentum in Europa und Südostasien, Geister in der Moderne, Museum, Film.

Camarena y Volk, Daniela

Daniela Camarena y Volk studiert im Bachelor-Studiengang Religionswissenschaft und Bildungswissenschaft an der Universität Heidelberg und steht kurz vor ihrem Abschluss. Sie hat zusammen mit drei weiteren Studierenden das Exponat „Markt der Religionen“ kuratiert.

Claußen, Susanne

Susanne Claußen ist Inhaberin des Büros für Religionen und Kulturen in Wiesbaden. Sie arbeitet seit ihrer Studienzeit am Themenkreis Religion(en) und Museum. Als freiberufliche Kulturwissenschaftlerin konzipierte und kuratierte sie das im Mai 2015 neu eröffnete Museum „bibliorama – das bibelmuseum stuttgart“ für die Evangelische Landeskirche Württemberg. Sie freut sich immer, wenn sie für Lehraufträge nach Heidelberg kommt.

Fischer, Florence

Florence Fischer studiert im Bachelor-Studiengang Religionswissenschaft und Kunstgeschichte an der Universität Heidelberg und steht kurz vor ihrem Studienabschluss. Sie war an der Konzeption des Begleitbands zur Ausstellung *Religion in Ex-Position* beteiligt und hat in Zusammenarbeit mit einem Kommilitonen eine Rezension dazu verfasst.

Religion in Ex-Position beteiligt und hat in Zusammenarbeit mit einem Kommilitonen eine Rezension dazu verfasst.

Fritz, Sarah

Sarah Fritz studiert im Bachelor-Studiengang Religionswissenschaft und Bildungswissenschaft an der Universität Heidelberg und war mit drei weiteren Studierenden an der Konzeption und Umsetzung des Exponats „Markt der Religionen“ beteiligt.

Gayer, Michaela

Michaela Gayer studierte Religionswissenschaft und Christentum & Kultur und schrieb ihre Bachelor-Arbeit über die Rezeption von Engeln in der Fernsehserie *Supernatural*. Derzeit studiert sie Religionswissenschaft im Master an der Universität Heidelberg.

Geuß, Verena

Verena Geuß studiert an der Universität Heidelberg Religionswissenschaft und Germanistik im Kulturvergleich. Nach einem Auslandsaufenthalt in Luzern (Schweiz) steht sie kurz vor ihrem Bachelor-Abschluss. Sie war am Entwurf und der Umsetzung des Exponats der „Religionsdefinitions-Tombola“ beteiligt und hat in Form von Brillen die Perspektivwechsel-Szenarien in der Ausstellung konzipiert und umgesetzt.

Hasper, Silke

Silke Hasper studiert Religionswissenschaft und Klassische Archäologie im Bachelor-Studiengang an der Universität Heidelberg. Zu ihren Studienschwerpunkten zählen unter anderem Ansätze der Materialen Religion. Im Rahmen der Ausstellung *Religion in Ex-Position*, an deren Konzeption und Umsetzung sie mitwirkte, hat sie zusammen mit Christiane

Widmann das Exponat „Gedankentisch“ kuratiert, welches die Vielfalt kulturwissenschaftlicher Herangehensweisen an Forschungsgegenstände verdeutlichen soll.

Heidbrink, Simone

Simone Heidbrink studierte Religionswissenschaft, Japanologie und Ostasiatische Kunstgeschichte in Heidelberg und Nara (Japan). Als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg forscht sie zu Religion(en) im Internet und in Computerspielen, zu Religion(en) in musealen Kontexten und zu ritualwissenschaftlichen Themenkomplexen insbesondere im Kontext neuer digitaler Medien. Sie ist Geschäftsführerin der Zeitschrift Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet und hat zusammen mit Carina Branković und Charlotte Lagemann sowie Studierenden der Heidelberger Religionswissenschaft die Ausstellung *Religion in Ex-Position* konzipiert und realisiert.

Heim, Sören

Sören Heim studierte Englisch, Slavistik und AVL und ist freier Journalist, Übersetzer und Schriftsteller. Er veröffentlichte Lyrik und Prosa, unter anderem in der *Bibliothek deutschsprachiger Gedichte*, in der *eXperimenta*, in *Podium Literatur* sowie in weiteren Zeitschriften und Anthologien. Er ist unter den Preisträgern des Nachwuchspreises der Internationalen Gemeinschaft deutschsprachiger Autoren.

Helbig, Daniel

Daniel Helbig studiert seit dem Sommersemester 2014 Religionswissenschaft sowie Christentum und Kultur an der Universität Heidelberg. Die Lehrveranstaltung, die sich mit der Erstellung des Begleitbands zur Ausstellung *Religion in Ex-Position* befasste, war eines seiner ersten Universitätsseminare.

Holz, Brenda

Brenda Holz studiert Religionswissenschaft und Ägyptologie im Bachelor-Studiengang an der Universität Heidelberg und hat ein Auslandsjahr an der Charles de Gaulle Universität in Lille (Frankreich) verbracht. Sie hat das Exponat „Was hat das mit Religion zu tun?“ konzipiert und realisiert.

Jimenez Torres, Lara

Lara Jimenez Torres studiert an der Universität Heidelberg Religionswissenschaft und Philosophie im Bachelor-Studiengang. Sie hat das Exponat „Objekt und Be-Deutung“ entworfen und umgesetzt.

Kiener, Carolin Nadia

Carolin Nadia Kiener studiert nach ihrer Ausbildung zur Fachangestellten für Medien und Informationsdienste in der Fachrichtung Bibliothek nun in Heidelberg Religionswissenschaft und Germanistik im Bachelor-Studiengang. Sie hat das Exponat „,Heilig‘ und ,profan‘?“ entworfen und umgesetzt.

Knoll, Tobias

Tobias Knoll ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg und arbeitet momentan an seiner Dissertation zu Moralsystemen in digitalen Spielen. Seine Begeisterung für Gaming und Geek-Kultur bezieht er dabei direkt aus seinem Privatleben, wo er sich als Podcaster verdingt.

Kohle, Kathrin

Kathrin Kohle studierte Evangelische Theologie und Politikwissenschaft (Staatsexamen) in Mainz und Prag und promoviert derzeit am Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg. Dort arbeitet sie an einem Forschungsprojekt über zeitgenössische Fernsehprediger in den USA. Als Kul-

turwissenschaftlerin betrachtet sie dabei auch die Produktions- und Rezeptionskontexte, woraus auch ein Interesse an anderen Schnittstellen zwischen modernen Massenmedien und christlichen Traditionen entstanden ist.

Krause, Sinje

Sinje Viviane Krause studiert im Bachelor-Studiengang Religionswissenschaft und Geographie an der Universität Heidelberg und steht kurz vor ihrem Studienabschluss. Sie war an der Gestaltung und Umsetzung der Ausstellung *Religion in Ex-Position* beteiligt und hat das Exponat „Was ist Religion?“ kuratiert, das „religiöse“ Gegenstände sowie Interviews mit den Leihgeber_innen umfasst.

Lagemann, Charlotte

Charlotte Lagemann studierte Europäische Kunstgeschichte, Geschichte, Historische Hilfswissenschaften und Germanistik in Heidelberg und Paris. Sie ist Kuratorin des Universitätsmuseums Heidelberg, wo sie regelmäßig studentische Gruppen mit Dozenten bei der Umsetzung von Ausstellungsideen unterstützt. Neben den Themenbereichen Universitätsgeschichte und Darstellung von Forschungstätigkeiten in Ausstellungen beschäftigt sie sich mit Architekturgeschichte, insbesondere des Mittelalters. Gemeinsam mit Carina Branković und Simone Heidbrink hat sie die Ausstellung *Religion in Ex-Position* mit Studierenden des Instituts für Religionswissenschaft umgesetzt.

Okropiridze, Dimitry

Dimitry Okropiridze studierte Religionswissenschaft, Klassische Indologie und Transcultural Studies an der Universität Heidelberg und promoviert seit Oktober 2014 am Exzellenzcluster *Asia and Europe in a Global Context*, ebenfalls in Heidelberg. Seine Forschungsthemen umfassen transkulturelle

Prozesse in und zwischen Südasien, Europa und den USA sowie religions- und kulturwissenschaftliche Theoriebildung mit besonderer Berücksichtigung materialer Wirkstrukturen in den Religionen.

Pattathu, Antony

Antony Pattathu studierte Religionswissenschaft, Ethnologie und Klassische Indologie in Heidelberg und Berkeley (USA). Von 2010 bis 2013 arbeitete er als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 619 *Ritualdynamik* an der Universität Heidelberg. 2011 und 2012 war er als Gastwissenschaftler am Department of Anthropology an der Universität Berkeley in den USA. Seit 2013 arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Performanz- und Ritualtheorien, Film, Medien und Religion, Gegenwartsreligiosität, Ayurveda und Medizinethnologie.

Patzelt, Julia

Julia Patzelt studiert an der Universität Heidelberg Religionswissenschaft im Bachelor-Studiengang. Sie hat das Exponat „Forscher_innen im Spiegel“ entworfen und umgesetzt und zusammen mit Sinje Krause das Exponat „Was ist Religion?“ betreut, für welches sie Interviews mit religiösen Akteuren geführt und für den Ausstellungskontext aufbereitet hat.

Prohl, Inken

Inken Prohl ist seit 2006 Professorin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen vor allem Materiale Religion, Moderner Buddhismus und das religiöse Feld im gegenwärtigen Japan. Sie ist die Autorin von *Zen für Dummies* (2010) sowie von *Religiöse Innovationen. Die Shintô-Organisation World*

Mate in Japan (2006) und hat mit John Nelson das *Handbook of Contemporary Japanese Religions* (2012) herausgegeben.

Ruland, Leonardo

Leonardo Ruland studiert an der Universität Heidelberg Religionswissenschaft und Klassische Archäologie im Bachelor-Studiengang. Er hat in der Ausstellung *Religion in Ex-Position* das Exponat „Religion heute: Anschauungssache – Anschauungsobjekt“ kuratiert und beteiligt sich u. a. am religionswissenschaftlichen Feldforschungsprojekt *Metropolre(li)gionen*.

Shabani, Elda

Nach ihrem Magister-Abschluss in Soziologie, Psychologie und Ethnologie schließt Elda Shabani an der Universität Heidelberg derzeit den Bachelor-Studiengang in Religionswissenschaft und Bildungswissenschaft ab. Sie war zusammen mit drei weiteren Studierenden am Entwurf und der Umsetzung des Exponats „Markt der Religionen“ mitbeteiligt.

Sommer, Laura

Laura Sommer studierte Religionswissenschaft und Ethnologie an der Universität Heidelberg. Sie hat gerade ihre Bachelor-Arbeit zur religionswissenschaftlichen Untersuchung von Doctor Who fertiggestellt und wird bald den Master in Religionswissenschaft beginnen.

Tillhon, Nina

Nina Tillhon ist nach ihrem Bachelor-Studium der Religionswissenschaft in Heidelberg und ihrem museumsspezifischen Master-Studium in Oldenburg seit Juni 2013 Ausstellungenkoordinatorin am Linden-Museum in Stuttgart. Sie interessiert sich sehr für Partizipation im Museum und ist stets bemüht, eine religionswissenschaftliche Perspektive in

den Arbeitsalltag eines Ethnologischen Museums zu integrieren.

Voskamp, Enya

Enya Voskamp studiert an der Universität Heidelberg Ethnologie und Religionswissenschaft im Bachelor-Studiengang. Sie hat das Exponat des „Lehnstuhl-Gelehrten“ kuratiert.

Widmann, Christiane

Christiane Widmann studiert im Bachelor-Studiengang Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg. Ihr Studienschwerpunkt liegt dabei auf alternativen religiösen Strömungen in christlich-europäischen Kontexten. Ihr Nebenfach und ihre Leidenschaft ist die Philosophie. Im Rahmen der Ausstellung *Religion in Ex-Position* entwarf und kuratierte sie zusammen mit Silke Hasper das Exponat „Gedankentisch“, der die kulturwissenschaftliche Verortung der Religionswissenschaft verbildlichen soll.

Wißmann, Hans

Hans Wißmann studierte ab 1965 Evangelische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Berlin und ab 1966 Evangelische Theologie, Religionswissenschaft, Indologie und Sprachwissenschaft in Heidelberg und Tübingen, u. a. unter Günter Lanczkowski. Nach seiner Promotion zum Dr. phil. an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Heidelberg und seiner dortigen Habilitation und *venia legendi* für Religionsgeschichte im Jahr 1985, war er dort zunächst als Privatdozent tätig. Seit 1987 hatte er dann die Professur für Religions- und Missionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz inne. Seit 2011 ist er im Ruhestand.

Wysocki, Jan

Jan Wysocki hat Religionswissenschaft und Soziologie in Heidelberg und Zürich studiert und beschäftigt sich mit der recht jungen Disziplin der Game Studies. Er hat seine Master-Arbeit zum Thema Religion(en) und digitale Spiele verfasst, an mehreren Aufsätzen mitgearbeitet und Lehrveranstaltungen dazu mitkonzipiert. Im Moment arbeitet er an einem beginnenden Promotionsprojekt und unterrichtet am Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg.

Zinser, Hartmut

Hartmut Zinser ist Professor Emeritus für Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen auf der Europäischen Religionsgeschichte seit der Französischen Revolution, der Römischen Religionsgeschichte, dem Antiken Christentum und den genealogischen Religionen (Feldforschungen in Indonesien). Weiter arbeitet er auf dem Gebiet der systematischen Religionswissenschaft und zu Mythen und ihren Theorien. Zu seinen wichtigsten Publikationen zählen u. a. *Der Markt der Religionen* (1997) und *Grundfragen der Religionswissenschaft* (2010).

Religion in Ex-Position

Eine religionswissenschaftliche Ausstellung

Der vorliegende Begleitband entstand im Kontext der Ausstellung *Religion in Ex-Position* (2014/2015) als Kooperation des Instituts für Religionswissenschaft und des Universitätsmuseums der Universität Heidelberg. Neben einem Katalogteil, der die Ausstellung vorstellt und zum Betrachten und ‚Nachmachen‘ anregen soll, nimmt ein ergänzender Essayteil die gesamte Ausstellung sowie einzelne Exponate und Installationen in den Blick. Die Leitfrage „Wie können wir Religion(en) untersuchen?“ lädt dazu ein, religionswissenschaftliche Konzepte kennenzulernen, neue Perspektiven einzunehmen und Ansichten zu hinterfragen. Vorgestellt werden Ansätze führender Religionswissenschaftler_innen, Schwierigkeiten der Religionsdefinition sowie unterschiedliche Blickwinkel auf den Gegenstandsbereich ‚Religion‘. Beispiele aus dem Ausstellungskontext geben vertiefende Einblicke in die Konzepte rezenter Religionsforschung. Das Spektrum reicht von international renommierten Religionswissenschaftler_innen, Dozierenden und wissenschaftlichen Mitarbeiter_innen bis zu an der Ausstellung beteiligten Studierenden. Auch ‚fachfremde‘ Autor_innen kommen zu Wort.

Die Ausstellung *Religion in Ex-Position* war ein religionswissenschaftliches Lehrprojekt, welches anhand unterschiedlicher thematischer Schwerpunkte und praktischer Beispiele Arbeitsweisen kulturwissenschaftlicher Religionsforschung zeigte. Praxisnah und ‚zum Anfassen‘ wurden Theorien, Methoden und Konzepte der im frühen 20. Jahrhundert gegründeten ‚jungen‘ Disziplin Religionswissenschaft vorgestellt. Der Begleitband illustriert, wie vielfältig und gesellschaftsrelevant Religionsforschung sein kann.

Über die Herausgeberinnen

Carina Branković und Simone Heidbrink sind wissenschaftliche Mitarbeiterinnen am Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg. Charlotte Lagemann ist Kunsthistorikerin und Kuratorin des Universitätsmuseums Heidelberg. Gemeinsam haben sie die Ausstellung *Religion in Ex-Position* (2014/2015) kuratiert, die aus einem Lehrprojekt mit Studierenden des Instituts für Religionswissenschaft hervorgegangen ist.