

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Vergleichende Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft” by Manfred Hutter

was originally published in

Was ist Kulturwissenschaft? Zehn Antworten aus den „Kleinen Fächern“ by Stephan Conermann (Ed.), Bielefeld: Transcript Verlag 2012, 175–198.

DOI: 10.14361/transcript.9783839418635.175

© transcript Verlag

This article is used by permission of [Transcript Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Vergleichende Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft

MANFRED HUTTER

Es ist eine weithin akzeptierte, aber letztlich unbewiesene (und unbeweisbare) Annahme, dass Religion zu den Grundkomponenten des Menschseins gehört. Eine solche Annahme setzt dabei einen eher weitgefassten Religionsbegriff oder Religion als „offenes Konzept“ – und nicht eine „Engführung“ auf institutionalisierte Religion – voraus¹, so dass manchmal auch allgemeiner von einer „spirituellen“ Grundkomponente des Menschen gesprochen wird. Entscheidender als solche Differenzierung ist aber, dass – falls diese Annahme zutrifft – die sichtbaren Äußerungen, die aus dieser religiösen Komponente des Menschen entstehen, sich empirisch erfassen lassen und im Kontext der jeweiligen Kultur interpretierbar sind (und aus diesem Kontext interpretiert werden müssen). Damit ergeben sich aber unmittelbar Fragen über die Stellung der Religionswissenschaft in Bezug zu anderen Wissenschaften, zumal Religionen nicht nur in der „Religions“-Wissenschaft untersucht werden. Unter dem Stichwort „Identität der Religionswissenschaft“² oder „Wege zur Religionswissenschaft“³ schlagen sich solche Fragen in verschiedenen Sammelbänden nieder, andere Autoren betonen zudem explizit, dass Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft zu verstehen sei.⁴ Wo liegt der Unterschied zu „ande-

1 Vgl. Hock 2002, S. 18f.

2 Löhr 2000.

3 Yousefi 2007.

4 Gladigow 2005; Kippenberg/von Stuckrad 2003, S. 11-16.

ren“ Kulturwissenschaften“, da „Einführungen“ in die Kulturwissenschaft⁵ eine Reihe von Personen als „Vordenker“ nennen, die ihrerseits auch in Darstellungen über zentrale Personen in der Geschichte der Religionswissenschaft einen prominenten Platz einnehmen, genannt seien etwa Victor W. Turner und Clifford Geertz. Beide haben für kulturwissenschaftlich ausgerichtete Fragestellungen der Religionswissenschaft m.E. die größten Impulse gegeben.⁶ Anscheinend ist die Diskussion über kulturwissenschaftliche Deutungen in der Religionswissenschaft momentan von besonderer Aktualität. Sie fungiert als Gegenstück zu (a) einer (theologisch bzw. [religions]philosophisch) geprägten phänomenologischen Sicht und (b) zu einer (älteren und einseitigen) historischen Perspektive, die „nur“ an (heiligen) Texten und Entstehungsprozessen bzw. frühen Entwicklungen einzelner Religionen interessiert war. Wie daher die Vergleichende Religionswissenschaft in den Kontext wissenschaftlicher Diskussion eingebettet werden kann, soll in diesem Beitrag skizziert werden.

RELIGION UND KULTUR

Vom römischen Schriftsteller Cicero stammt folgende „Definition“: *religio id est cultus deorum*, d.h. „Religion ist die Pflege/Verehrung der Götter“.⁷ Das lateinische Wort *cultus* zeigt, dass die Verehrung der Götter (in Form des Sich-um-sie-Kümmerns bzw. in der „Pflege“ der Götter[bilder]) eine wichtige Komponente von Religion(en) darstellt. Sprachlich gehört diese „Pflege“ auch mit dem Begriff *cultura* eng zusammen, ursprünglich die Pflege des Ackerbodens; im Deutschen gewinnt der Begriff „Kultur“ jedoch eine umfangreichere Bedeutung, so dass man in einem weiten Sinn unter Kultur „alles, was im Zusammenleben von Menschen der Fall ist“, verstehen kann⁸; daher ist es legitim – nicht nur wegen der sprachlichen Zusammengehörigkeit von lateinisch *cultus* und *cultura* – auch Religion als einen Bereich von

5 Vgl. Fauser 2003; Nünning/Nünning 2008; Assmann 2008.

6 Vor allem durch Turner 1989; Geertz 1983.

7 Cic., *de natura deorum* II, 8.

8 Assmann 2008, S. 13.

Kultur zu sehen, da Religion(en) im Zusammenleben von Menschen eine zweifellos wichtige Rolle spielen.

Damit rückt Religion jedoch in ein Modell von Kultur, in dem Religion ein Teil von Kultur ist – aber nicht prinzipiell höher gewertet wird als z.B. Wirtschaft, Kunst oder Politik. Kultur versteht sich dabei als übergeordnetes System, zu dem Religion wie andere Bereiche als Subsysteme beitragen. Diese Subsysteme stehen in gegenseitiger Verflechtung, so dass Wechselwirkungen zwischen ihnen bestehen. Solche Netzwerke bringen dabei mit sich, dass eine als Kulturwissenschaft verstandene Vergleichende Religionswissenschaft von ihrem Selbstverständnis her eine interdisziplinär ausgerichtete Wissenschaft ist. Diese ist auf das Subsystem Religion als Teilaspekt der Kultur fokussiert, das kulturübergreifend und vergleichend untersucht werden kann; in einer „dichten Beschreibung“⁹ von Religion berücksichtigt man dabei Sphären des Alltags, der Politik, der Wirtschaft, der Kunst, des sozialen Zusammenlebens und vieles andere mehr für die Analyse und Interpretation von Religionen, d.h. ihren Glaubensüberzeugungen und den daraus resultierenden Handlungsweisen und den Strukturen der Religionsgemeinschaft. Da Religion Teil der „öffentlichen Kultur“ ist, behandelt eine kulturwissenschaftlich ausgerichtete Religionswissenschaft die „öffentlichen“ Aushandlungen über Weltdeutungen¹⁰, wie sie sich beispielsweise in so genannten „Heiligen Schriften“ widerspiegeln, die ihrerseits als Ergebnis solcher „Aushandlungsprozesse“ diesen Status haben. Dabei soll hier aber nicht der Eindruck entstehen, dass Religionswissenschaft nur an den Heiligen Schriften¹¹ orientiert wäre – dieses Modell, das seit dem 19. Jh. bis in die 1960er und 1970er Jahre eine dominierende Rolle in der Religionsforschung gespielt hat, ist zweifellos eine Engführung, die dem kulturellen Subsystem „Religion“ nur in einer eingeschränkten Weise gerecht wird. Der Hinweis auf „Heilige Schriften“ kann aber verdeutlichen, dass Religionswissenschaft nicht die einzige Wissenschaft ist, die sich mit diesen Texten befasst. Der Unterschied, wenn sich z.B. eine kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft und eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft mit solchen Texten befassen, liegt auf dem unterschiedlichen inhaltlichen Fokus und weniger auf dem methodischen

9 Geertz 1983, S. 7-43.

10 Kippenberg/von Stuckrad 2003, S. 14.

11 Mit unterschiedlichen Abstufungen, vgl. Hock 2002, S. 31-33.

Zugang: Auch Religionswissenschaft hat mit „Literatur“ zu tun, wobei diese – wie vom Literaturwissenschaftler – etwa bzgl. Textüberlieferung, Rezeption, möglicher Performanz oder Hermeneutik zu untersuchen ist; in der Frage der „Hermeneutik“ bildet jedoch der Aspekt „Religion“ das Proprium der religionswissenschaftlichen gegenüber der literaturwissenschaftlichen Analyse solcher Texte. In einer solchen „Textbezogenheit“ sind Heilige Schriften „nur die Spitze einer umfangreichen Texthierarchie mit identitätsbildender Funktion“¹², aber es gibt, da Kultur sich auch als System von Texten konstituiert, eine klare Verflechtung zwischen verschiedenen Kulturwissenschaften, wobei der Textbezug – mit Weitergabe, Rezeption, Interpretation – zugleich einen Teil eines kollektiven Gedächtnisses schafft¹³, an dem Religion – wie andere Subsysteme der Kultur – Anteil hat.

Bettet man somit Religion in den Bereich Kultur ein, so steht ein solcher Zugang im Gegensatz zu jenen Forschungsansätzen, die Religion als Phänomen *sui generis* sehen – und dadurch als eigenständigen Bereich neben der Kultur postieren. Dies war in manchen – überholten – Formen der Religionsphänomenologie der Fall, wobei auch so genannte substanzialistische Religionsdefinitionen¹⁴, die danach fragen, was Religion „eigentlich“ oder „genau ist“, tendenziell Religion als Phänomen „außerhalb der Kultur“ sehen, zwar in Wechselwirkungen und in ihren Ausdrucksformen von kulturellen Gegebenheiten oder Bedingungen beeinflusst, aber in ihrem Wesen von der jeweiligen Kultur nicht zentral berührt. Solche Zugänge zum „Religionsverständnis“ (und -begriff) bewirken dabei jene Spannungen, die zwischen Religionswissenschaft und Theologie bestehen. Zwar ist zu betonen, dass innerhalb des Kanons der „theologischen Fächer“ auch Disziplinen vorhanden sind, die – zumindest in Teilbereichen des Faches – ebenfalls kulturwissenschaftlich ausgerichtet sind und dementsprechend arbeiten, als Ganzes ist die Theologie jedoch kein kulturwissenschaftliches Fach, da innerhalb der – christlichen wie islamischen – Theologie Religion nicht nur die „zentrale“ Größe für die Forschung ist, sondern auch einen Sonderstatus gegenüber anderen Kulturgütern hat.¹⁵

12 Posner 2008, S. 57.

13 Posner 2008, S. 64f.; vgl. auch Erl 2008, S. 171f.

14 Hock 2002, S. 15f.

15 Vgl. auch Hutter 2003, S. 3f.; Alles 2008, S. 5.

VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE

Daraus ergibt sich die Frage der Abgrenzung zwischen Theologie und Religionswissenschaft. Zu dieser immer wieder aufgeworfenen Frage – v.a. unter der „Engführung“ von Theologie als „christlicher“ Theologie und ihrem Verhältnis zur Religionswissenschaft¹⁶ – hat vor etwa einem Jahrzehnt Andreas Feldtkeller drei „Typen“ von Religionswissenschaft unterschieden. In einem ersten Typ sieht er Religionswissenschaft als ein Fach¹⁷, das alle kulturwissenschaftlichen Zugänge zu den Phänomenen der Religionen berücksichtigt, so dass Religionswissenschaft lediglich die Summe dessen darstellt, in das alle möglichen Fächer etwas „einspeisen“, eben auch die (christliche) Theologie. Eine andere Möglichkeit ist nach A. Feldtkeller¹⁸ Religionswissenschaft als theologische Disziplin. Darin müssten religionswissenschaftliche Fragestellungen in den theologischen Reflexionshorizont integriert werden; da Theologie „berufsvorbildend“ ist, kann es keine „wertfreie“ Religionswissenschaft als „reine“ Forschung“ geben, sondern der wissenschaftliche Umgang mit Religionen geschieht in Übereinstimmung mit der „kirchlichen Lehre“ oder dem „islamischen Offenbarungsglauben“. Zwar betont Feldtkeller, dass „Zumutungen“ an den christlichen Glauben nicht zurechtgebogen oder weg-interpretiert werden, dennoch müssten religionswissenschaftliche Erkenntnis und christlicher Glaube immer in einem wechselseitigen Austauschverhältnis stehen. Dadurch könnte der Religionswissenschaftler – weil er auch Theologe ist – manches an einer fremden Religion wissenschaftlich angemessener erfassen, weil er geübt ist, religiöse Sachverhalte aus einer Innenperspektive wahrzunehmen. Dagegen ist jedoch deutlich einzuwenden, dass man Religionen auch beschreiben kann, ohne selbst davon betroffen zu sein; und manches wird dem Theologen mit seiner „Innenperspektive“ in der Betrachtung „anderer“ Religionen sogar entgehen, weil dies sich einer (distanzierteren) Außenperspektive besser erschließt. Schließlich erwägt Feldtkeller¹⁹ als dritte Möglichkeit, Religi-

16 Vgl. dazu kurz Hutter 2003, S. 3-7.

17 Feldtkeller 2000, S. 81f. mit Abb. 1.

18 Feldtkeller 2000, S. 83f. mit Abb. 2.

19 Feldtkeller 2000, S. 90f. mit Abb. 3.

onswissenschaft im Verbund mit anderen theologischen Disziplinen zu sehen, indem die Religionswissenschaft zur „Hilfsdisziplin“ für die „Religionstheologie“ wird, d.h. jenes theologische Fach, das sich um die Beschreibung der Beziehung zwischen der christlichen Theologie und der Theologie einer anderen Religion bemüht, wobei die Religionswissenschaft dem Theologen nur jene Bereiche aufbereitet, damit dieser die Unterschiede zwischen den Theologien in seiner theologischen Auseinandersetzung mit den anderen Religionen herausarbeiten kann.

Feldtkellers Argumentation stellt implizit Religionswissenschaft als eine eigenständige Disziplin in Frage, indem er Religionswissenschaft nur als defizitäre „Hilfsdisziplin“ der Theologie wahrnimmt, die nicht fähig sei, zum Zentrum von Religion vorzudringen.²⁰ Andreas Grünschloß versucht, die Theologie dahingehend an die Religionswissenschaft anzunähern, indem er betont, dass auch ein „wissenschaftlicher Theologe“ nicht nur ein Gläubiger ist, der die Innenperspektive unreflektiert wiedergibt, sondern diese hermeneutisch-kritisch untersucht, womit er sich methodisch nicht wesentlich vom Religionswissenschaftler unterscheidet. Zwischen der teilnehmenden Beobachtung des Religionswissenschaftlers und der beobachtenden Teilnahme des Theologen ist für die „dichte Beschreibung“ des religiösen Sachverhaltes noch kein zwingender oder wesensmäßiger Unterschied festzustellen. Eine kulturwissenschaftlich arbeitende Religionswissenschaft liefert dahingehend ihr spezifisches Proprium, indem sie systematisch-analytische Untersuchungen zu zentralen religiösen Konzepten (z.B. Heilige Schriften, Ritus, ...) anstellt, aber auch Entwicklungen der Religionsgeschichte – im Kontext allgemeiner historischer und gesellschaftlicher Entwicklungen – erforscht. Damit arbeitet Religionswissenschaft eigenständig, ist aber zugleich offen für Interdisziplinarität und für die Rezeption ihrer Forschungsergebnisse durch andere Wissenschaften: Im Blick auf die Theologie steht es dabei der systematischen Theologie offen, die religionswissenschaftlichen Erkenntnisse aufzugreifen, um die eigenen theologischen Konzepte – z.B. im Umgang der „Missionstheologie“ mit anderen Religionen oder der „Theologie der Religionen“ – zu entwickeln. Solche theologischen Konzepte sind aber nicht in kulturwissenschaftliche Forschungen einzu-

20 Vgl. dazu auch Grünschloß 2000, S. 128, der hier von einem „Holzweg“ der Forschung spricht.

ordnen, sondern müssen – als theologische Forschungen – im Bezug zum Glaubensanspruch der betroffenen Religion stehen.

Eine Abgrenzung zwischen einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft und einer theologischen Erforschung der Religion(en) ist wissenschaftstheoretisch unproblematisch. In der Praxis kommen jedoch Vermischungen der Kompetenz immer wieder vor, v.a. in der öffentlichen Wahrnehmung und in den Medien, wobei auch ein „Ungleichgewicht“ zu beobachten ist: Wenn christliche Theologen – mit ihrer (prinzipiell theologisch legitimen) Interpretation von Religion – als Spezialisten für Religion(en) im Allgemeinen betrachtet werden, erhält dadurch ein christliches Religionsverständnis das Deutungsmonopol auch für andere Religionen, was die Eigenbedeutung der jeweiligen Religion missachtet. Oder es werden häufig Islamwissenschaftler (oder Islamhistoriker) als Spezialisten für Islamische Theologie in interreligiösen Gremien als Partner christlicher Theologen gesehen, was keinen echten Dialog ermöglicht, da Islamwissenschaftler als Kulturwissenschaftler eben nicht die Stimme als gläubige Vertreter der Religion des Islam – wie ihre christlich-theologischen Gesprächspartner – einbringen können. Islamische Theologen – mit einer vergleichbaren akademischen Ausbildung, wie dies für christliche Theologie in Mitteleuropa möglich ist – sind jedoch in Mitteleuropa (bislang) kaum vorhanden, so dass aus der (Außen-)Perspektive der Vergleichenden Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, die theologische Entwicklungen der Religion deskriptiv behandelt, auch einzufordern ist, dass neben der universitären christlichen Theologie auch islamische Theologie (und die „Theologie“ aller anderen so genannten Weltreligionen) als akademisches Fach vorhanden sein sollte. Dies nicht nur aus Gründen des „Systemzwangs“, sondern auch aus Gründen der Gleichbehandlung von Religionen in einem zur Neutralität gegenüber allen Religionen verpflichteten Staat. Denn die als Grundwert akzeptierte Religionsfreiheit sollte nicht indirekt durch die Bevorzugung der einen oder anderen Religion relativiert werden. Dadurch erhebt die kulturwissenschaftlich ausgerichtete Religionswissenschaft kritisch ihre Stimme als „Schiedsrichter“ oder „Mediator“ gegen die ungleiche Behandlung von Religionen innerhalb einer Gesellschaft, ohne selbst als Wissenschaft den normativen „Wahrheitsanspruch“ der einen oder anderen Religion zu vertreten. Wenn Religionswissenschaft öffentliche Aushandlungen von Weltdeutungen untersucht, so darf sie – ohne dass sie eine Position als letzte Wahrheit ver-

tritt – durchaus Stellung beziehen, indem sie „Religion“ als Teil der öffentlichen Kultur kommentiert.²¹

VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT IM KONTEXT VON WISSENSCHAFTSPOLITIK

Diese Positionsbestimmung gegenüber den Theologien einzelner Religionen wirft die Frage der Aufgabenumschreibung von Vergleichender Religionswissenschaft, von (nicht nur christlicher) Theologie, von Islamwissenschaft und Judaistik, aber implizit auch von weiteren kulturwissenschaftlichen (und regionalwissenschaftlichen) Fächern, die sich – wie z.B. Indologie, Tibetologie oder Buddhismuskunde – ebenfalls mit vielen Bereichen von einzelnen Religionen befassen, auf. Diesem Themenkreis hat sich im Januar 2010 der Wissenschaftsrat gewidmet, um Empfehlungen zur Neustrukturierung und zur Verhältnisbestimmung solcher Fächer an Universitäten zu geben. Die Position des Wissenschaftsrates geht bzgl. der Theologischen Fakultäten in die Richtung, dass das Fach (Vergleichende) Religionswissenschaft von der (christlichen) Theologie ausgelagert werden soll.²² Zugleich plädiert der Wissenschaftsrat jedoch auch für eine Stärkung von „Islamischer Theologie“ mit der Bezeichnung „Islamische Studien“²³, eine Benennung, die jedoch nicht zutreffend ist.²⁴ Wenn der Wissenschaftsrat für die Stärkung der Vermittlung von Kenntnissen über Islam als Religion aus dem Blickwinkel der Innenperspektive der Muslime in Verbindung mit islamischem Religionsunterricht plädiert – eine Position, die nicht nur gesellschaftlich relevant, sondern aus Gründen der Wertschätzung und Gleichbehandlung von muslimischen Bürgern (und Schülern) im Vergleich mit christlichen Bürgern (und Schülern) auch notwendig ist²⁵ –, so sollte dieses Fach wegen der Notwendigkeit der terminologischen Klarheit auch als das bezeichnet werden, was es ist: islamische Theologie. Da das vom Wissenschaftsrat als „Islamische

21 Vgl. auch Kippenberg/von Stuckrad 2003, S. 15.

22 Wissenschaftsrat 2010, S. 88; vgl. Grigat 2010, S. 162.

23 Wissenschaftsrat 2010, S. 74f.

24 Vgl. Franke 2010, S. 3f., 14f.

25 Vgl. Franke 2010, S. 5.

Studien“ (bzw. richtigerweise als „Islamische Theologie“) benannte Fach kein kulturwissenschaftliches Fach wie Vergleichende Religionswissenschaft oder Islamwissenschaft ist, sondern seine „konfessionelle“ Bindung an die Religionsgemeinschaft hat, wäre es konsequent, diese „Islamische Theologie“ gemeinsam mit der „Evangelischen Theologie“ und der „Katholischen Theologie“ organisatorisch in einer gemeinsamen „Theologischen Fakultät“ zu etablieren – als gleichberechtigte Großinstitute. Diesen religionspezifischen theologischen Instituten könnten theoretisch auch theologische Institute weiterer Religionen, wie sie für das Judentum mit dem Abraham Geiger Institut in Potsdam oder der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg bestehen²⁶, als Teil einer solchen „Theologischen Fakultät“ folgen.

Wenn Religionswissenschaft ihrem Anspruch, alle Religionen (vergleichend) in kulturwissenschaftlicher Perspektive zu erforschen, nachkommen will, stellt sich dabei auch die Frage, wie dies in einem „kleinen“ Fach, das häufig nur durch eine Professur an einer Universität vertreten wird, möglich ist bzw. wie sich dieses Fach weiter entwickeln kann. Der Wissenschaftsrat geht auf diese Fragestellung dahingehend ein, indem er meint, dass eine Entwicklung des Faches nur in großen religionswissenschaftlichen Zentren mit mindestens vier Professoren möglich sei.²⁷ Eine Vergrößerung des Faches „Religionswissenschaft“ durch eine größere Zahl von Professoren im universitären Kontext ist in pragmatischer Hinsicht zweifellos wünschenswert; allerdings darf daraus nicht der Umkehrschluss gezogen werden, dass personell (nicht inhaltlich!) „kleine“ Fächer unfähig wären, die Wissenschaft nachhaltig zu fördern. Da die Vergleichende Religionswissenschaft prinzipiell interdisziplinär angelegt ist, ermöglicht die Kooperation mit anderen verwandten Fachbereichen – inklusive einer klaren regionalen Profilbildung – des Religionswissenschaftlers (wie jedes Kulturwissenschaftlers) die Entwicklung des Faches auch durch einen minimalen personellen Bestand. Bei einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft bietet sich dabei an, wieder vermehrt auf die außereuropäische Empirie von Daten für die Theoriebildung in der Religionswissenschaft zurückzugreifen²⁸ und diese nicht vornehmlich dem (modernen) europäischen Kontext zu entnehmen,

26 Vgl. Wissenschaftsrat 2010, S. 70.

27 Wissenschaftsrat 2010, S. 90.

28 Vgl. Wissenschaftsrat 2010, S. 94; ferner Hutter 2009, S. 10f.

was zwangsläufig zu einer „Europäisierung“ von Theoriebildung oder zu einem Bewahren von Eurozentrismen führt, die den Erkenntnisfortschritt hemmen können²⁹ – eine Erscheinung, der die „klassische“ Religionswissenschaft durchaus erlegen ist. Wenn „Religion“ ein Subsystem von Kultur ist, so heißt dies aber konsequent, dass Religionswissenschaft sich für die Theoriebildung nicht auf das Subsystem Religion im Rahmen der „europäischen“ Kultur“ stützen darf, sondern die stärkere Ausrichtung auf „außereuropäische Kulturen“, in denen Religionen in einem vielfältigen Netzwerk stehen, wieder fokussiert werden muss.

RELIGIONSWISSENSCHAFT VS. REGIONALWISSENSCHAFT

Wie schon angeklungen ist, erforscht nicht nur die Religionswissenschaft Religionen, sondern das Interesse an Religionen teilt sie mit verschiedenen Fächern, wenngleich unter unterschiedlichen Fragestellungen. Daher stellt sich die Frage, wie sich die Vergleichende Religionswissenschaft von Regionalwissenschaften unterscheidet, wenn diese ebenfalls – im Rahmen ihrer regionalen Kompetenz – sich mit Religionen einer Region befassen. Die Kompetenz einzelner philologisch-historisch ausgerichteter Regionalwissenschaften in Bezug auf die Religionsgeschichte der jeweiligen Region soll nicht in Frage gestellt werden. Dem tragen z.B. neue Übersetzungen von wichtigen Quellentexten zu unterschiedlichen „Weltreligionen“ im Verlag der Weltreligionen Rechnung. Der Verlag konnte für diese Übersetzungen philologisch ausgewiesene Einzelwissenschaftler gewinnen; dadurch wird zwar jede Religion aus der Perspektive der jeweiligen philologisch ausgerichteten (Regional-)Wissenschaft behandelt, wobei diese Vorgehensweise jedoch „von den anderen Religionen, von der einen systematisch-vergleichenden Religionswissenschaft nichts wahrnimmt“.³⁰ Dadurch, dass das Thema „Religion(en)“ nur den Spezialisten einzelner Weltre(li)gionen überlassen wird, verengt sich der Blickwinkel auf Religionen. Da die Vergleichende Religionswissen-

29 Vgl. Ahn 1997.

30 Auffarth 2009, S. 219.

schaft als einschlägige Wissenschaft das Thema „Religion“ in vergleichender und systematischer Methodik bearbeitet und dadurch religionsgeschichtliche Beziehungen und die Interaktion von Religionen miteinander und innerhalb des dichten Netzwerkes der einzelnen kulturellen Subsysteme in dichter Form darzustellen vermag, kann sie mehr leisten als der „regional ausgerichtete Einzelblick“.

Daher führt die Annahme von Volkhard Krech³¹, dass Religionswissenschaft kaum mehr als ein (wenig aussagender) Sammelbegriff für alle die Disziplinen sei, die sich mit „Religion“ befassen, dazu, die Religionswissenschaft nur als additive Summe von Regionalwissenschaften zu sehen. Diese Reduktion von Religionswissenschaft wird auch nicht durch Krechs Vorschlag³² überwunden, dass Religionswissenschaft das integrale Forum bilden solle, in dem verschiedene mit Religionen befasste Disziplinen ins Gespräch kommen. Zu Recht erwähnt er einige Perspektiven einer solchen „integralen Religionswissenschaft“, die für die Verhältnisbestimmung gegenüber Regionalwissenschaften beachtet werden könnten: Eine wissenssoziologische Perspektive vermag philologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Erforschung von Religionen verbinden, denn „allein die Geschichte religiöser Ideen zu schreiben, ohne ihre sozialen Wirkungen und Bedingungen in Betracht zu ziehen, erscheint mir unternorm. Und umgekehrt lässt sich soziales Handeln so manches Mal nicht verstehen und erklären, ohne sich auf die zugrunde liegenden religiösen Ideen zu beziehen.“³³ Genauso darf der komparatistische Ansatz nicht aus dem Blick verloren werden, da gerade – wie auch Oliver Freiberger³⁴ unlängst deutlich gemacht hat – die vergleichende Methode die Forschung in der Religionswissenschaft von Forschungen „über“ Religionen in anderen Disziplinen unterscheidet. Genauso muss immer die universalgeschichtliche Perspektive religionswissenschaftlicher Forschung eingefordert werden, die zwar einen Ausgang nimmt von einem (mittel)europäischen Blickwinkel, wobei Krech gegen einen potenziellen „Eurozentrismus-Vorwurf“ einwirft, dass man jede Forschung (und auch Religion) aus irgendeiner Perspektive betrachten muss. Allerdings darf man sich nicht diesem Blickwinkel verengend

31 Krech 2006.

32 Krech 2006, S. 101.

33 Krech 2006, S. 106.

34 Freiberger 2009, S. 21-33.

verschreiben. Um dieser Gefahr des einseitigen Blickwinkels zu entgehen, eignet sich die Behandlung von Themen wie beispielsweise Akkulturation, Assimilation, Säkularisierung / Sakralisierung, Globalisierung usw. Wenn diese jeweils auch unter dem Aspekt der „multiple modernities“ betrachtet werden, kann der Eurozentrismus überwunden werden. Genauso bieten Detailstudien, die immer in einer komparativ-universalgeschichtlichen Perspektive gebracht werden, eine methodische „Korrektur“ gegenüber einer Blindheit oder Einseitigkeit. – V. Krech plädiert dafür, diese Perspektiven in überinstitutionellen Zusammenschlüssen („interdisziplinären“ Zentren) zu verfolgen, wo verschiedenste Personen sich mit „Religion(en)“ befassen, aus unterschiedlichen Interessen, mit unterschiedlichen Zielen, mit unterschiedlichen Vorstellung, wie Religion zu verstehen ist. Damit ist aber auch hier deutlich, dass „Religion“ kein Thema ist, das ausschließlich von der Religionswissenschaft behandelt wird, sondern sehr viele Disziplinen sich ebenfalls mit Religion(en) befassen. Um in diesem Wettbewerb aber ein Profil zu bewahren, stellt sich eben immer die Frage, ob – und wenn ja, was – Religionswissenschaft anderes über Religionen sagen kann, als dies andere Disziplinen vermögen.

Solche Überlegungen der „Interdisziplinarität“ einerseits und der Profilierung als eigenständiges Fach andererseits stellen z.B. folgende Fragen: Reicht es aus, dass in der Islamwissenschaft *auch* über Islam als Religion und in der Indologie *auch* über den indischen Buddhismus gelehrt wird, oder ist es sinnvoll und zielführend, dass sich (Vergleichende) Religionswissenschaftler als „Spezialisten für Religiöses“³⁵ mit dem Islam *und* dem frühen Buddhismus befassen? Oder anders formuliert: Wo liegt der Unterschied oder Mehrwert, ob eine Religion innerhalb einer *Regionalwissenschaft* oder innerhalb der *Religionswissenschaft* erforscht wird? Wenn man bei den beiden genannten Beispielen bleibt, so werden m.E. einige Punkte klar, durch die sich die religionswissenschaftliche Behandlung des Themas von der regionalwissenschaftlichen Zugangsweise unterscheidet.

Bei einem *südostasienswissenschaftlichen* (= regionalwissenschaftlichen) Zugang ist zu unterscheiden, ob es sich um einen Zugang aus der Sicht des insularen (malaischen) Südostasien oder des festländischen Südostasien handelt: Aus der Perspektive des insularen „Südostasiensblicks“ kommt der Buddhismus kaum in den Fokus der Be-

35 Greschat 1988, S. 129.

trachtung, denn Buddhisten haben die „falsche“ Religion, die „falsche“ Ethnie und „falsche“ Sprache. Für den Spezialisten für Festlandsüdostasien ist der Buddhismus selbstverständlich ein vertrautes (und häufig auch zentrales) Forschungsfeld, doch bleibt – nach meiner Beobachtung – der Buddhismus als Ganzes dabei marginal, da zwar zu recht die gesellschaftliche Bedeutung des Buddhismus, die Rolle von Buddhismus in „nation-building“ oder der Beitrag des Buddhismus für die nationale Identität gewürdigt wird. Aber man bleibt dabei länderbezogen oder vergleicht eventuell noch die Beziehungen zwischen zwei Ländern. M.E. liefert hier die Religionswissenschaft einen Mehrwert gegenüber dem regionalwissenschaftlichen Zugang, indem auch die „Nischenprodukte“ der Region untersucht werden, um dadurch ein ausgewogeneres Bild der Vielfalt – auch der kleinräumigen Vielfalt in religiöser Hinsicht – zu skizzieren; dadurch gewinnt die Religionswissenschaft zugleich eine kritische Funktion, indem sie die verfehlte Vorstellung von kulturell homogenen Räumen oder die Vernachlässigung von interkulturellen Fragestellungen innerhalb von Regionalstudien korrigieren kann.³⁶ Dass Südostasien ethnisch und sprachlich – auch innerhalb der einzelnen Länder – äußerst vielfältig ist, wird in der Südostasienwissenschaft zu Recht betont und berücksichtigt; dies gilt aber auch für die religiöse Situation. Dabei ist der religionswissenschaftliche Zugang deutlich „grenzüberschreitend“ (und dadurch auch regionalwissenschaftlich), wenn bzgl. des Buddhismus der Blick nicht nur nach Thailand, sondern eben auch auf die Nachbarn, z.B. ins chinesisch und mahayana-geprägte Singapur geht. Genauso ist der religionsübergreifend-vergleichende Blick ein Mehrwert, der die Religionswissenschaft von der Regionalwissenschaft in Hinblick auf das hier behandelte Thema unterscheidet. Ferner gehört dazu, dass natürlich die Stellung des Buddhismus zu islamischer, christlicher, hinduistischer (Minderheiten-)Umgebung berücksichtigt werden muss, etwa wie sich Thai-Buddhismus und Thai-Nationalismus auf christliche Minderheiten in Thailand (z.B. Karen, inklusive deren Verhältnis zu buddhistischen Karen), auf die „Überlebensstrategien“ der Hindu- und Sikh-Minorität in Thailand oder auf die Rolle der thailändischen bzw. malaiischen Muslime (und dabei auch „innerislamisch“) in Thailand auswirkt. Der religiöse Wandel ist m.E. ebenfalls eine

36 Vgl. zu diesen „Gefahren“, denen eine Regionalwissenschaft erliegen kann, Lüsebrink 2008, S. 311f.

Fragestellung, die im religionswissenschaftlichen Zugang stärker berücksichtigt wird, obwohl solche Fragen auch in der Regionalwissenschaft gestellt werden.

Als zweites Beispiel sei auf das Verhältnis zwischen *Islamwissenschaft* und Religionswissenschaft hingewiesen: Beide Disziplinen haben eine Schnittmenge, da sie sich mit dem „Islam“ als „Religion“ befassen.³⁷ Dass dabei auch die Islamwissenschaft idealerweise den Islam als Religion in seiner weltweiten Verbreitung – und nicht nur die vorderasiatische(n) Ausprägung(en) – wahrnimmt, ist eine Entwicklung, durch die die Islamwissenschaft teilweise sich der Religionswissenschaft annähert und sich neue Synergieeffekte für interdisziplinäre Kooperation ergeben könnten. Fragt man jedoch, wo sich diese beiden Bereiche unterscheiden und somit je ein eigenes Profil entwickeln, so kann man etwa Folgendes formulieren: Die Islamwissenschaft konzentriert sich auf die Religionsgeschichte des Islam, während die Religionswissenschaft ihre Analyse des Islam in einen Kontext religionsvergleichender Untersuchungen einbettet. Dass auch hier Überlappungen bestehen, steht zwar außer Zweifel, aber durch die unterschiedliche Fragestellung können sich beide Zugänge klar gegenseitig profilieren. Nimmt man als ein Beispiel etwa die „Prophetenerzählungen“ des Koran, so kann eine „islamwissenschaftliche“ Betrachtung deren literarische Form, deren religiöse Bedeutung für Muhammads Prophetenbild, deren Auswirkung auf die islamische religiöse „Praxis“ oder auf den Volksglauben erhellen. Die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Prophetenerzählungen könnte von einem anderen Blickwinkel ausgehen, indem gefragt wird, wie sich diese islamischen Prophetenbilder zum Prophetenverständnis biblischer Tradition (in jüdischer bzw. christlicher Rezeption und Deutung) verhalten, inwiefern z.B. die Rezeption solcher Propheten in der (positiven wie negativen) Interaktion zwischen Juden, Christen und Muslimen gewirkt hat. Dass dabei die Methode des religionswissenschaftlichen Vergleiches Gemeinsames und Trennendes deutlicher macht als die nur „religionsinterne“ Betrachtung, liegt nicht nur auf der Hand, sondern mag auch Missverständnisse in der Interaktion der betroffenen Religionen vermeiden. Als anderes Beispiel sei die Religionsgeschichte Irans in islamischer Zeit genannt: Hier ist der Islamwissenschaftler vor die Aufgabe gestellt, etwa die theologischen, philosophischen und rechtlichen

37 Vgl. auch Franke 2010, S. 12f.

Entwicklungen der sunnitischen wie auch schiitischen Strömungen in der islamischen Geschichte Irans zu erforschen – in Bezugnahme auf Wechselwirkungen mit anderen Bereichen der islamischen Welt. Der Religionswissenschaftler könnte – wiederum aus vergleichender Perspektive – einen anderen Akzent auf den islamischen Iran legen, nämlich inwiefern der Islam in Iran ein eigenständiges „Gepräge“ erhalten hat, weil gegebenenfalls zoroastrisches Denken und das alltägliche Zusammenleben mit der zoroastrischen Minderheit seit mehr als einem Jahrtausend die „lokale“ Religionsgeschichte des Islam mitbestimmt haben; ähnliches gilt aber auch für andere religiöse Richtungen wie manichäisches Denken, christliche Strömungen oder den zeitweiligen Einfluss jüdischer Gelehrter auf die Ausformung des Islam in Iran.

Die Aufgabe der Religionswissenschaft in der Darstellung / Aufdeckung solcher „Vernetzungen“ durch den Vergleich bettet die „Religion“, mit der sich die „Regionalwissenschaft“ primär befasst, in einen jeweils größeren bis globalen Kontext ein. Dadurch wird eine Religion auch in einem regionalen Raum von mehreren Seiten betrachtet, wodurch m.E. eine umfassendere Beschreibung einer Religion möglich ist. Daher sollte die Erforschung und Bearbeitung von Religionen nicht den regionalwissenschaftlichen Spezialisten überlassen werden.

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND INTERKULTURALITÄT

Vor einigen Jahren hat Hamid Yousefi³⁸ einen Forschungsansatz vorgestellt, den er als „interkulturelle Religionswissenschaft“ bezeichnet; darunter versteht er ein gemeinsames Dach, das so unterschiedliche Einzeldisziplinen wie Kulturphilosophie, Ethnologie, Sozial- und Religionspsychologie, Religionspolitik, Medienpädagogik oder Friedens- und Konfliktforschung zu verbinden vermag. Geprägt von der Vorstellung einer „*philosophia perennis*“ betont er zwar, dass Religionen in unterschiedlichen Erscheinungsformen auftreten, aber durch das „Heilige“ als gemeinsamer Kern in einer gemeinsamen Lebenswelt verwurzelt sind.³⁹ Anders als bei kulturwissenschaftlichen Zugängen zur

38 Yousefi 2006; vgl. Yousefi 2007, S. 21-48.

39 Yousefi 2007, S. 22f.

Religionswissenschaft postuliert Yousefi in seinem Verständnis dieser „interkulturellen“ Religionswissenschaft, dass sie einerseits Toleranz- und Dialoganforderungen erhebt, andererseits aber zugleich die eigene religiöse oder kulturelle Überzeugung durch kontrastierende Interpretation fördert.⁴⁰ Gegen den Anspruch einer so verstandenen „interkulturellen“ Religionswissenschaft lassen sich zwei Einwände formulieren: Hier erhebt Religionswissenschaft implizit einen normativen Anspruch, der sie potenziell einer eigenen „Superreligion“ machen könnte.⁴¹ Ebenfalls einzuwenden ist, dass „Interkulturalität“ keineswegs ein neuer Aspekt der Religionswissenschaft ist, wie der programmatische Ansatz vorzugeben scheint. Denn die philologisch und historisch arbeitende Vergleichende Religionswissenschaft – in kulturwissenschaftlicher Ausrichtung – hat nie darauf verzichtet, den jeweiligen religions- und kulturspezifischen Kontext entsprechend zu würdigen, da sowohl der kompatible als auch der kontrastive Vergleich in der Religionswissenschaft nur dadurch erfolgreich durchgeführt werden können, indem der Religionswissenschaftler seinen Blick vor den jeweiligen kulturellen Besonderheiten und deren Wechselwirkungen nicht verschließt. Religionsvergleichende (klassische) Behandlungen von zentralen menschlichen Fragen wie dem Verhältnis von Krieg und Frieden, Gut und Böse oder Diesseits und Jenseits wurden dabei in einer engagierten „interkulturell“ ausgerichteten Erforschung von Religionen immer wieder thematisiert und gewinnen in der Gegenwart zunehmend an Bedeutung,⁴² da Migration und Globalisierung nicht nur die Pluralität von Religionen innerhalb eines Raumes vergrößert (und verdichtet), sondern durch die Wechselwirkungen dieser Religionen auch deren „Interkulturalität“ erhöht.

Will man in der religionswissenschaftlichen Forschung der „Interkulturalität“ entsprechend Rechnung tragen, so ist es zugleich unabdingbar, dass religionswissenschaftliche Fragestellungen im interdisziplinären Anschluss an andere Forschungsrichtungen aufgeworfen werden. Dadurch gelingt der Religionswissenschaft zugleich die „Anschlussfähigkeit“ an gesellschaftliche Fragestellungen und Herausforderungen – beispielsweise an Themen wie Entwicklungszusammenarbeit oder Integration von religiösen „Minderheiten“. Der „ide-

40 Yousefi 2007, S. 47f.

41 Reiss 2007, S. 297; vgl. auch Kippenberg/von Stuckrad 2003, S. 14.

42 Vgl. auch Gantke 2010, S. 269.

ale“ Religionswissenschaftler, der solche Themen interkultureller und gesellschaftlicher Relevanz erfolgreich bearbeiten kann, sollte dabei methodische Kompetenz in mehreren Bereichen entwickeln.⁴³ Die Basiskompetenz besteht in der fundierten Kenntnis der Religionsgeschichte, die sich auf wenigstens zwei unterschiedliche regionale Schwerpunkte (inklusive der Kenntnis relevanter Quellsprachen) beziehen sollte. Ebenfalls zu den methodischen Kompetenzen gehören Problem- und Lösungsorientiertheit, wozu auch Kenntnisse von sozialwissenschaftlichen Methoden gehören. Durch die Verbindung von text- und sozialwissenschaftlichen Kompetenzen gewinnt dabei der Religionswissenschaftler die Fähigkeit zu interdisziplinärer Forschung, die eine Voraussetzung für die „interkulturelle“ Kompetenz des Religionswissenschaftlers in einer globalisierten Welt darstellt.

Da der Fokus der Vergleichenden Religionswissenschaft an der Universität Bonn derzeit in Forschung und Lehre eng mit den Orient- und Asienwissenschaften verbunden ist, sei dies nochmals kurz illustriert. Dabei ist Religionswissenschaft, die empirisch fassbare Religionen als Teil des Beziehungsgeflechts von Menschen, Gesellschaft und Kultur versteht, durch diesen „Asienbezug“ jedoch kein „exotisches“ regionalbezogenes Fach, da religiöse Globalisierung unmittelbar „vor der Haustür“ geschieht.⁴⁴ Diese Multikulturalität der Gegenwart benötigt Experten, die objektiv-sachlich Informationen über fremdes Kulturgut vermitteln können, was mehr ist als eine bloß äußerliche Wissensanhäufung. Denn es geht dabei sowohl darum, dieses „Religionen-Wissen“ im Kontext der jeweiligen Geschichte der Religion in ihrer Umgebung zu analysieren, zugleich aber auch Veränderungen und verzerrte Wahrnehmungen zu berücksichtigen und durch Vergleich und hermeneutische Interpretation anderen verständlich zu machen. Dadurch kann – und soll – Religionswissenschaft als interkultureller Mediator wirken, indem „das anthropologische ‚Prinzip der offenen Frage‘ [...] die für eine interkulturelle Religionswissenschaft unverzichtbare Offenheit für alte und neue Interpretationsansätze, auch aus nichtabendländischen Kulturen“⁴⁵ erlaubt.

Wenn von „Interkulturalität“ die Rede ist, so muss noch ein – bislang wenig beachteter – Aspekt der religionswissenschaftlichen For-

43 Vgl. dazu etwa Friedli 2007, S. 84-86.

44 Hutter 2003, S. 15f.; vgl. Hutter 2009, S. 11.

45 Gantke 2010, S. 273.

schung angesprochen werden. Religionswissenschaft ist noch weitgehend eine – länderspezifisch durchaus unterschiedliche – Domäne „westlicher“ Forschung; auf diesen „Eurozentrismus“ hat vor mehr als zwei Jahrzehnten Hans-Jürgen Greschat⁴⁶ pointiert hingewiesen: „Was gilt als religiöses Phänomen und was nicht? Diese Frage macht den Religionsphänomenologen kaum zu schaffen. Sie wussten, wo sie suchen mussten: im Vokabular der europäischen Religions- und der europäischen Philosophiegeschichte. Dort fanden sie ‚Mystik‘, ‚Sekte‘, ‚Mythus‘, ‚Glaube‘, ‚Segnung und Weihe‘, ‚Gebetsrichtung‘, ‚Weihrauchopfer‘, ‚Tabu und Heiligkeit‘, ‚Polytheismus‘, ... und so fort. Hätten nicht nur Europäer Religionsphänomenologien geschrieben, sondern auch Inder und Chinesen und Afrikaner, welche ungeahnte religiöse Phänomene würden dann vor unseren kurzsichtigen Blicken erscheinen!“ Der Kontext des Zitats ist zwar die kritische Sichtung und ablehnende Haltung gegenüber der traditionellen Religionsphänomenologie, in einem Punkt ist das Zitat von H.-J. Greschat jedoch noch immer zutreffend: Religionswissenschaftliche Theorieentwürfe von „Indern, Chinesen oder Afrikanern“ sind bis zur Gegenwart kaum vorhanden, und der Austausch zwischen „Religionswissenschaftlern“ bzw. die gegenseitige Wahrnehmung „religionswissenschaftlicher“ Forschung in globaler Perspektive steht noch in den Anfängen. Ein von Gregory Alles herausgegebener Sammelband skizziert zwar mit insgesamt zehn regional bezogenen Kapiteln die jeweiligen Trends der Erforschung von Religionen, aber es wird dabei zugleich deutlich, dass der Blick oft „provinziell“⁴⁷ bleibt. Forscher in Europa oder Nordamerika nehmen nur in wenigen Ausnahmefällen zur Kenntnis, welche Ansätze von „Religionsforschung“ beispielsweise in Ostasien oder in Südafrika bzw. Lateinamerika aktuell sind. Aber auch umgekehrt ist festzustellen, dass Forscher aus den genannten Religionen in ihrem Blick und in ihrer Wahrnehmung sich häufig auf (wenige) englischsprachige Publikationen der westeuropäischen und nordamerikanischen Religionswissenschaft beschränken. Barrieren für die oft fehlende wechselseitige Wahrnehmung sind dabei sowohl sprachlicher als auch finanzieller Art („westliche“ Bücher sind oft unerschwinglich teuer). Ebenfalls charakteristisch ist dabei, dass sich das akademische

46 Greschat 1988, S. 117.

47 Alles 2008, S. 2.

Studium von Religionen außerhalb von Europa und Nordamerika⁴⁸ bislang wenig vergleichend verortet, sondern sich das Interesse häufig auf die jeweils lokal dominierende(n) Religion(en) beschränkt, manchmal auch mit apologetischen Tendenzen, die eigene Religion als überlegen zu erweisen. Dadurch bleiben „Religious Studies. A Global View“ – so der Titel des von G. Alles initiierten Buches – eine Zukunftsaufgabe, die aber bewältigt werden muss, will man dem interkulturellen Anspruch von Religionswissenschaft voll gerecht werden.

FAZIT

Da Religionen als kulturgestaltende Kräfte immer auch öffentliche Faktoren sind,⁴⁹ ist es selbstverständlich, dass das Thema „Religion“ in verschiedenen Kulturwissenschaften anzusprechen ist. Auch wenn vorhin mehrfach schon auf Überlappungen der Forschungsinteressen unterschiedlicher Disziplinen hingewiesen wurde, so sei abschließend explizit noch die Kulturanthropologie genannt, da nach meinem Dafürhalten zwischen ihr und der Vergleichenden Religionswissenschaft – aus kulturwissenschaftlicher Perspektive – eine besonders große Überlappungsdichte von Fragestellungen besteht: Versteht man Kulturanthropologie nämlich als Wissenschaft von (fremden) Kulturen, von ihrer Erforschung, ihren Analysen und ihren Darstellungen⁵⁰, so kann man dies genauso zutreffend über die Vergleichende Religionswissenschaft sagen. Denn wenn Doris Bachmann-Medick als Fragestellungen, Themen und Probleme u.a. auf Performanz und Ritual, auf Überlagerungen von Kulturen durch Migration und Synkretismus, auf Wechselwirkungen zwischen Texten und gesellschaftlichen Zusammenhängen sowie auf die Einbettung von Texten in kulturelle Darstellungs- und Inszenierungsformen und letztlich auf die Aufgabe einer detailbewussten und kulturbezogenen Deutung von religiösen Vorstellungen und Verhaltensmustern innerhalb der Kulturanthropologie verweist⁵¹, so sind dies Fragen, deren Behandlung auch der Religions-

48 Vgl. etwa die Beiträge von Brodeur 2008; Robinson/Sinha 2008; He/Chung/Lee 2008; vgl. schon Waardenburg 1998.

49 Vgl. Kippenberg/von Stuckrad 2003, S. 22.

50 Vgl. Bachmann-Medick 2008, S. 86.

51 Vor allem Bachmann-Medick 2008, S. 97-101.

wissenschaft obliegt. Der Hinweis auf solche Berührungspunkte zwischen Religionswissenschaft und Kulturanthropologie ist selbstverständlich keine „neue“ Erkenntnis, da die Religionsethnologie seit langem sich damit beschäftigt hat,⁵² wobei zentrale Themen wie Symbolforschung, Rituale und Performanz, Migration oder Synkretismus – um nur wenig zu nennen – auch im Mittelpunkt neuer religionsethnologischer Fragestellungen stehen;⁵³ teilweise werden diese Fragen auch in der so genannten Religionsästhetik behandelt, die sich in den letzten Jahren als neues Forschungsfeld der Religionswissenschaft zu etablieren versucht.⁵⁴

Da somit die Religionswissenschaft innerhalb der Kulturwissenschaften keineswegs exklusiv das Feld „Religion“ behandelt, bleibt abschließend zu fragen, was Religionswissenschaft als eigenständige Wissenschaft charakterisiert, ohne dass sie – wie vielleicht auch andere Wissenschaften – aufgrund einer eventuell grenzenlosen Ausweitung des Begriffs Kultur in einem nur noch vagen Allgemeinbegriff „Kulturwissenschaften“ verschwindet. Um dieser Gefahr zu entgehen, sollte die Religionswissenschaft sich auf zwei zentrale Stärken besinnen – den Vergleich und die Religionsgemeinde, um davon ausgehend das Phänomen „Religion“ zu erforschen. Vergleiche auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Kontexten erlauben – wie erwähnt – eine bessere Kontextualisierung und Deutung religiöser Erscheinung, als wenn diese nur aus einer Perspektive – z.B. religionsintern oder regional ausgerichtet – untersucht werden. Die Fokussierung und zentrale Berücksichtigung der Religionsgemeinden in der Erforschung von Religionen erlaubt es, das Forschungsobjekt „Religion“ leichter zu fassen, da Religionen als soziales und kulturelles System nicht ohne „Religionsangehörige“ erforscht werden können. Für die Praxis heißt dies, dass im Fokus der Religionswissenschaft sowohl alte, etablierte als auch neue Religionen stehen, die sich immer wieder – durch äußere wie innere Faktoren – wandeln können, die aber durch (prinzipiell sehr unterschiedlich verfasste) „Religionsgemeinden“ als Bewahrer des kulturellen „Religions-Gedächtnisses“ definiert werden. Die drei sprichwörtlichen „buddhistischen Juwelen“ – „Ich

52 Hock 2002, S. 110-127.

53 Vgl. z.B. Schmitt 2008, S. 89-198.

54 Vgl. z.B. den Forschungsüberblick bei Wilke 2008, S. 206-232; kurz dazu auch Hock 2002, S. 152-154.

nehme meine Zuflucht zum Buddha. Ich nehme meine Zuflucht zum Dharma. Ich nehme meine Zuflucht zum Sangha“ – als identitätsbegründende Faktoren des Buddhismus sind dabei geeignet, eine – weit gefasste – Religionsdefinition zu inspirieren. Religion ist demnach ein System, das ausgehend von einer identitätsbegründenden Komponente (beispielsweise ein [fiktiver] Stifter, ein Ur-Ahne, eine „Ur-Schrift“) durch gemeinsame Anschauungen und Weltdeutungen (d.h. „Lehre und Praxis“) eine Gemeinschaft (in durchaus unterschiedlich dichter Organisationsstruktur) konstituiert. – Wie solche Prozesse der Identitätsbegründung, der Aushandlungen von Weltdeutungen und der Entwicklung und Veränderungen der Gemeinschaft in Geschichte und Gegenwart ablaufen und wie diese Abläufe auch außerhalb der jeweiligen Religionsgemeinde wahrgenommen werden, ist dabei der Gegenstand, den die Vergleichende Religionswissenschaft analysieren, beschreiben und interpretieren sollte, wodurch das eigenständige Profil des Faches innerhalb der Kulturwissenschaften entsteht.

LITERATUR

- Ahn, Gregor. 1997. Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, S. 41-58.
- Alles, Gregory D. (Hg.). 2008. *Religious Studies. A Global View*, London: Routledge.
- Assmann, Aleida. 2008. *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, 2., neu bearbeitete Aufl., Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Auffarth, Christoph. 2009. Habermas trifft Papst Benedikt, Suhrkamp verlegt Religion, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17, S. 213-220.
- Bachmann-Medick, Doris. 2008. Kulturanthropologie, in: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, S. 86-107.
- Brodeur, Patrice. 2008. North Africa and West Asia, in: Gregory D. Alles (Hg.): *Religious Studies. A Global View*, London: Routledge, S. 102-125.

- Erl, Astrid. 2008. Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, in: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, S. 156-185.
- Fausser, Markus. 2003. *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Feldtkeller, Andreas. 2000. Religionswissenschaft innerhalb und außerhalb der Theologie, in: Gebhard Löhr (Hg.): *Die Identität der Religionswissenschaft*, Frankfurt: Peter Lang Verlag, S. 79-96.
- Franke, Patrick. 2010. *Über die zukünftige Verortung des Islams an den deutschen Universitäten. Ein islamwissenschaftliches Positionspapier zu den Empfehlungen des Wissenschaftsrates*, Bamberg 2010 (http://www.uni-bamberg.de/islamwissenschaft/aktuelle_hinweise_aus_der_islamwissenschaft/positionspapier/).
- Freiberger, Oliver. 2009. *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Friedli, Richard. 2007. Angewandte Religionswissenschaft, in: Hamid Reza Yousefi u.a. (Hg.): *Wege zur Religionswissenschaft*, Nordhausen: Traugott Bautz, S. 79-93.
- Gantke, Wolfgang. 2010. Grundfragen einer interkulturellen Religionswissenschaft, in: Adelheid Herrmann-Pfandt (Hg.): *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch. Interreligiös – Interkulturell – Interdisziplinär. Festschrift für Christoph Elsas*, Berlin: EB-Verlag, S. 261-275.
- Geertz, Clifford. 1983. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Gladigow, Burkhard. 2005. *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Herausgegeben von Christoph Auffarth und Jörg Rüpk, Stuttgart: Kohlhammer.
- Greschat, Hans-Jürgen. 1998. *Was ist Religionswissenschaft?*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Grigat, Felix. 2010. Die funktionalisierte Religion. Über die Empfehlungen des Wissenschaftsrates zu Theologien an Universitäten, in: *Forschung und Lehre* 17/3, S. 160-162.
- Grünschloß, Andreas. 2000. Religionswissenschaft und Theologie. Überschneidungen, Annäherungen und Differenzen, in: Gebhard Löhr (Hg.): *Die Identität der Religionswissenschaft*, Frankfurt: Peter Lang Verlag, S. 123-158.

- He Guanghu/Chung Chin-hong/Lee, Chang-yick. 2008. Continental East Asia, in: Gregory D. Alles (Hg.): *Religious Studies. A Global View*, London: Routledge, S. 159-190.
- Hock, Klaus. 2002. *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hutter, Manfred (Hg.). 2009. *Religionswissenschaft im Kontext der Asienwissenschaften*, Berlin: Lit-Verlag.
- Hutter, Manfred. 2003. Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaft, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87, S. 3-20.
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft*, München: Beck.
- Krech, Volkhard. 2006. Wohin mit der Religionswissenschaft?, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, S. 97-113.
- Löhr, Gebhard (Hg.). 2000. *Die Identität der Religionswissenschaft*, Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen. 2008. Kulturraumstudien und interkulturelle Kommunikation, in: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, S. 307-328.
- Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.). 2008. *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- Posner, Roland. 2008. Kultursemiotik, in: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, S. 39-72.
- Reiss, Wolfram. 2007. Anwendungsorientierte Religionswissenschaft, in: Hamid Reza Yousefi u.a. (Hg.): *Wege zur Religionswissenschaft*, Nordhausen: Traugott Bautz, S. 289-306.
- Robinson, Rowena/Sinha, Vineeta. 2008. South and Southeast Asia, in: Gregory D. Alles (Hg.): *Religious Studies. A Global View*, London: Routledge, S. 126-158.
- Schmitt, Bettina E. 2008. *Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte*, Berlin: Reimer.
- Turner, Victor W. 1989. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt: Campus.

- Waardenburg, Jacques. 1998. Observations on the Scholarly Study of Religions as Pursued in Some Muslim Countries, in: *Numen* 45, S. 235-257.
- Wilke, Annette. 2008. Religion/en, Sinne und Medien. Forschungsfeld Religionsästhetik und das ‚Museum of World Religions‘ (Taipeh), in: Annette Wilke / Esther-Maria Guggenmos (Hg.): *Im Netz des Indra. Das Museum of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik*, Berlin: Lit-Verlag, S. 205-294.
- Wissenschaftsrat. 2010. *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Köln 2010 (<http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>).
- Yousefi, Hamid Reza. 2006. *Grundlagen der interkulturellen Religionswissenschaft*, Nordhausen: Traugott Bautz.
- Yousefi, Hamid Reza. 2007. Interkulturelle Religionswissenschaft, in: Hamid Reza Yousefi u.a. (Hg.): *Wege zur Religionswissenschaft*, Nordhausen: Traugott Bautz, S. 21-48.